

El fondo “romano-jurídico” de la historia en la *Fenomenología del Espíritu*

VALERIO ROCCO LOZANO, Universidad Autónoma de Madrid

La gran mayoría de los *Hegel-Kenner* no tiene problemas para reconocer la presencia de una historicidad en el capítulo VI de la *Fenomenología* de Hegel: numerosas alusiones explícitas, referencias históricas, citas literarias hacen posible *situar históricamente* muchas de las figuras que marcan el desarrollo conceptual de esta parte de la obra. Sin embargo, existe mucha más división a la hora de explicar las relaciones con la historicidad de las *Gestalten* del capítulo IV, dado que muchos intérpretes consideran que se trata de figuras pre-históricas o meramente a-históricas.

Si se analiza con detenimiento el capítulo de la Autoconciencia, se ve cómo en muy pocos movimientos dialécticos, Hegel introduce elementos de absoluta novedad con respecto a las figuras anteriores: la contraposición entre el amo y el esclavo presenta por vez primera una dimensión claramente *social o intersubjetiva*. En la dominación entre el amo y el esclavo aparecen elementos económicos e incluso jurídicos¹, y por último, en la caracterización del estoicismo, encontramos por primera vez una *posición* de esta figura en la *Weltgeschichte*, con referencias a una época determinada. Muy brevemente, se puede recordar cuáles son estas referencias históricas:

- a) La época del estoicismo es definida una “época de temor y de servidumbre universales”².
- b) Hegel sostiene que la acción de la conciencia estoica, que se comporta negativamente, por haberlas superado, tanto respecto a la figura del siervo como respecto a la del amo, consiste en ser libre “tanto en el trono como en cadenas”³, expresión que muchos intérpretes han entendido como una referencia a Marco Aurelio (Emperador) y Epicteto (esclavo liberado)⁴.
- c) En el capítulo VI, al hablar del *Rechtszustand*, se dirá que esta condición jurídica representa “la esencia de la conciencia *estoica*; para ésta sólo valía la *forma del pensamiento* como tal, que tiene un contenido cualquiera extraño a ella y tomado de la realidad; pero para aquella conciencia lo que vale no es la *forma del pensamiento* [...] vale, sin embargo, aunque más allá de la realidad, como esencia real”⁵. Por lo tanto, la condición jurídica, en la que es fácil

¹ Por ejemplo Kojève, A., en su *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1968, pág. 55, alude al hecho de que la existencia del Amo estaría justificada dado que *transforma* “des animaux conscients en Esclaves qui deviendront un jour des hommes libre”. No resulta demasiado arriesgado entrever, si no en el texto hegeliano, al menos en esta interpretación, una posible alusión a la institución romana de la *manumissio*.

² Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke. Band 9: Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, p. 109: “als allgemeine Form des Weltgeistes nur in die Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hat”.

³ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 117: “wie auf dem Throne so in den Fesseln”.

⁴ Cfr. Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford-Malden, 1999, p. 262: “In the Phenomenology of Spirit he is impressed by the fact that one stoic, Epictetus, was a (liberated) slave, while another, Marcus Aurelius, was an Emperor (a master)”. En este sentido, cfr. etiam Harris, H. S., *La fenomenología dell'autocoscienza in Hegel*, Guerini e Associati, Napoli, 1995, trad. y edición de Riccardo Pozzo, pág. 90: “non ha nessuna importanza chi sia il signore e chi il servo. Marco Aurelio può considerare un fardello la porpora imperiale ed Epitteto insegnare che le catene non compromettono in nessun modo la nostra vera umanità”.

⁵ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 287: “es ist wesentlich von dem *Ansich* zu unterscheiden, welches das Wesen des *stoischen* Bewußtseyns ist; diesem galt nur die *Form des Gedankens*, als solchen, der dabey irgend einen ihm fremden, aus der Wirklichkeit genommen Inhalt hat; jenem Bewußtseyn ist aber nicht die *Form des Gedankens* das Geltende [...] jenem Bewußtseyn gilt es, ob zwar jenseits der Wirklichkeit doch wirkliches Wesen zu seyn”.

reconocer el mundo romano (dado que nace con la disolución de la tragedia griega y está marcada por la dominación del único Señor del mundo frente a sus súbditos, igualados abstractamente por una común sumisión) tiene una estrecha conexión conceptual con el estoicismo, por lo que no es arriesgado interpretar que se trata de dos manifestaciones de la experiencia de la conciencia (una privada-gnoseológica, la otra pública-política) de la misma época histórica⁶.

¿Cómo debe interpretarse esa aparición de *una* historia (aunque sea implícita, esto es, una historia *formal o pensamiento de la historia*) en el capítulo IV, en relación con sus inmediatos antecedentes, esto es, la inauguración de una esfera intersubjetiva y la consiguiente instauración de relaciones *privadas* (por utilizar un término que abarque la esfera económica y la jurídica)? La interpretación tradicional de la *Fenomenología* no parece haber dado tanta importancia a esta irrupción de la historia junto con el estoicismo, quizá porque ha concedido mayor atención a la inauguración de la esfera intersubjetiva⁷, o posiblemente porque el propio Hegel parece decir explícitamente, en el capítulo VI, que es *allí* donde se inaugura la *Weltgeschichte* y se pasa revista a figuras *de un mundo*, y no ya de conciencias individuales. Sin embargo, y frente a ambas posturas, es muy llamativo que Hegel haga una referencia *tan explícita* a la colocación de una figura de la conciencia en un determinado contexto histórico, algo que hasta ahora no se había producido en secciones, las de la lucha por el reconocimiento y el amo y el esclavo, que han sido

⁶ Existe una referencia ulterior del estoicismo a una época concreta. Al hablar de las dificultades epistemológicas de esta corriente filosófica, Hegel dice: "El estoicismo caía en la perplejidad cuando se le preguntaba por el criterio [*Kriterium*], como se solía decir en esa época, de la verdad en general, esto es, por un contenido del pensamiento mismo" (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 118: "Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem Kriterium der Wahrheit überhaupt gefragt wurde"). El uso de un término de origen griego (*kritérion*) podría, a primera vista, parecer un contraejemplo frente a la conexión que se pretende demostrar aquí entre Roma y el estoicismo. Sin embargo, ello no es así, por varios motivos. En primer lugar, hay que recordar, como lo hace Inwood, M., op. cit., pág. 262, que "The [Stoic] school lasted for several centuries, and falls into three periods: the old Stoa (especially Zeno, Cleanthes and Chrysippus); the middle Stoa (especially Panetius and Posidonius); the late Stoa (especially Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius). Hegel was more familiar with the late stoics, since their works survive in quantity, while the earlier periods are known only from later reports and quoted fragments". Por lo tanto, Hegel conocía sobre todo a autores (los de la Stoa media y tardía) que se movían en un ambiente cultural *romano* (y de hecho, prácticamente todos, en posiciones de gran poder o de gran influencia con respecto a personajes poderosos) a pesar de que en su mayoría provinieran de orígenes griegos o escribieran (al menos en parte) en griego. Por esta razón, un término como "*kritérion*", fuertemente característico de la escuela estoica desde sus inicios con Zenón, no fue traducido al latín por prácticamente ninguno de estos autores. En efecto, la traducción "iudicium" no recoge del todo el componente gnoseológico de "kritérion". Como ejemplo de ello, se puede ver que el término latino "criterium" aparece en dos prestigiosos diccionarios latinos, el Souter y el Blaise Patristic, en ambos con la misma definición: "critèrium (κριτήριον), judgement". Por ello, se podría argumentar que el término "Kriterium" usado por Hegel no necesariamente hace referencia al término griego, sino que podría aludir, también por cercanía del significante, al latino "criterium". En todo caso, aunque se admitiera que la referencia es al término griego, éste como se ha dicho era comúnmente usado en el contexto cultural romano.

⁷ Nótese, por ejemplo, que en uno de los más recientes y más completos comentarios colectivos a la obra, el de Vieweg, K., y Welsch, W., (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, no hay ningún capítulo dedicado específicamente al estoicismo, lo que supone una clara desproporción con respecto a las otras figuras del capítulo IV. De hecho, encontramos tres capítulos dedicados a la *Anerkennung*, dos a la dialéctica amo-esclavo, uno al escepticismo y otro dedicado a la conciencia desgraciada y el tránsito a la *Razón*. En todos estos capítulos, si exceptuamos quizás el de Bodei, R., "An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft", en Vieweg, K., Welsch, W., (Hrsg.), op. cit., págs. 238-252, las referencias al estoicismo son poco más que marginales. Este dato constituye un indicador de la tradicional indiferencia de los *Hegel-Kenner*, sobre todo en ámbito alemán, al mundo romano.

frecuentemente entendidas como simplemente conceptuales, meramente metafóricas, existenciales⁸, o simplemente polémicas, tanto frente a las teorías del contrato social como en contraposición con las doctrinas iusnaturalistas de la génesis del Estado⁹. Pues bien, en nuestra opinión la evaluación de la historicidad de estas figuras debe realizarse en el marco de una unidad temática, el capítulo IV, que exige dar una respuesta *conjunta* a esta repentina aparición de la historia.

Frente a esta dificultad, algunos intérpretes entienden que la lucha por el reconocimiento y la sucesiva dominación del amo sobre el esclavo constituyen un momento que debe ser entendido como histórico pero *previo* a la época clásica en la que habría que enmarcar el estoicismo y el escepticismo. Una posibilidad sería, conociendo los desarrollos posteriores de las *Lecciones de filosofía de la historia universal*, situar estas figuras en un contexto vagamente “oriental”, aunque la rigidez granítica de China y la orgía informe de la India mal se adaptan a la caracterización hegeliana de la *Anerkennung* y de la contraposición entre amo y esclavo. Sin embargo, no menos fantasiosa resulta la solución de un buen conocedor de la obra de Hegel, Michael Inwood, quien sin demasiadas explicaciones identifica el comienzo del capítulo IV con la prehistoria, mientras que asocia al estoicismo y al escepticismo con Grecia y Roma¹⁰. Esta caracterización, sin duda insuficiente también por caer en el prejuicio, muy extendido, de la necesaria aparición de Roma *después* de Grecia y en todo caso *junto con* Grecia, es sin embargo valiosa porque nos muestra la importancia del problema así como la insuficiencia de las soluciones que *escinden* el capítulo IV en una primera parte meramente mítica y metafórica y otra propiamente histórica. El comienzo de la intersubjetividad es admisible porque acontece al comienzo de una nueva sección tras los tres capítulos de la conciencia, y viene ampliamente explicado por Hegel en sus premisas (la *Begierde*, el enfrentamiento de dos iguales que desean lo mismo, la lucha a muerte, el miedo ante el Señor absoluto, etc.) y sus consecuencias (la instauración de las primeras relaciones sociales mediante el trabajo).

La intuición que está presente en la discutible tesis de Inwood es que hay que considerar *todo* el capítulo IV con las *mismas* herramientas hermenéuticas: *o bien* la aparición del elemento de la intersubjetividad comporta también *eo ipso* la inauguración de la condición histórica del hombre, *o bien* todas las figuras del capítulo IV, también el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada, deben entenderse como meramente míticas, metafóricas, psicológicas y desconectadas de cualquier posible

⁸ Esta parece ser, por ejemplo, la postura de Álvarez, E., “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”, en Duque, F., (Ed.), *Hegel. La odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010, pág. 96: “Hegel utiliza una categoría histórica para dar cuenta del sentido especulativo de una experiencia que, más allá de toda vicisitud histórica, constituye una actitud existencial ante el mundo”. Cfr. etiam pág. 99: “Hegel da expresión especulativa a una realidad histórica representada en el plano fenomenológico, en un proceso que no se cumple como historia de los acontecimientos empírico-reales, sino como advenimiento del espíritu que se manifiesta a la conciencia finita prestando inteligibilidad al curso progresivo de su experiencia”. Al mismo tiempo, en la pág. 100 se expresa claramente, en el caso del estoicismo, que la experiencia de la conciencia “se nos muestra ahora como la pertenencia a un mundo histórico que envuelve al sujeto junto con el saber de la propia libertad dentro de él”.

⁹ Cfr. Chiereghin, F., *La “Fenomenologia dello Spirito”. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2006, pág. 91: “nel trattare questa figura Hegel ha voluto ovviamente richiamare la dottrina giusnaturalistica della genesi dello Stato dalla lotta di tutti contro tutti, ma più per evidenziarne i limiti che per sottolineare l'importanza. Il fatto che tale dottrina appaia come figura del sapere apparente deve immediatamente mettere in guardia dal credere di poterla utilizzare per comprendere ciò che Hegel riteneva essenziale per il costituirsi dello Stato (soprattutto se moderno)”. No se olvide, de hecho, que en las contemporáneas clases sobre *Filosofía Real* Hegel combinaba la teoría de la lucha por la *Anerkennung* con la teoría de la fundación del Estado por parte del Gran Hombre, tesis que volverá, al final de su vida, en las *Lecciones sobre Estética*.

¹⁰ Cfr. Inwood, M., op. cit., pág. 218: “[The Phenomenology of Spirit] does not present history in a straightforward way. ‘Consciousness’ is not located in a specific historical epoch. ‘Self-consciousness’ proceeds from prehistory (the struggle for recognition) to Greece and Rome (Stoicism and Scepticism) and medieval Christianity (unhappy consciousness)”.

correlato histórico concreto¹¹. Esta última solución, naturalmente, choca contra las múltiples alusiones al contexto histórico bien determinado en que se insertan el estoicismo, el escepticismo y la conciencia infeliz, y que en parte hemos visto ya. Sin embargo, seguir la primera vía atribuyendo *también* a las figuras de la lucha por la *Anerkennung* una determinada colocación en el tiempo, aunque sea en una indefinida pre-historia, como hace Inwood, parece igualmente discutible.

La solución a esta aporía podría alcanzarse a través de una vía intermedia, que ha expresado acertadamente Félix Duque, según el cual en todo el capítulo IV “se van esfumando las consideraciones gnoseológicas [...] para adentrarnos en un mundo casi diríamos mítico, literalmente pre-histórico y pre-humano, abierto después en una *intrahistoria* del pensamiento que tiene ya “modelos” claramente históricos”¹². Esta cautelosa afirmación contiene dos elementos importantes, sobre los que es necesario reflexionar: en primer lugar, Duque entiende las figuras de la segunda parte del capítulo IV como “modelos históricos”, que conforman algo así como una “intra-historia”. Esta caracterización es sumamente acertada porque nos recuerda algo fundamental, y que vale para toda la *Fenomenología*. Toda figura, a pesar de encontrar su verdad en la sucesiva, en la que es *aufgehoben*, precisamente por quedar asumida (conservada-cancelada) en la carga lógica del movimiento dialéctico que instaura, *vuelve* numerosas veces, en niveles superiores, resplandeciendo con una nueva verdad. Esta es la imagen de la *Fenomenología* como una espiral que, progresando en su movimiento hacia el Saber Absoluto, vuelve a cada momento a recoger figuras que parecían haber quedado desechadas por su unilateralidad.

Como ha señalado Robert Brandom, las figuras de la autoconciencia son históricas porque pasan de tener una naturaleza a tener una historia: “para comprender lo que son, es necesario contemplar retrospectivamente el proceso de influencia recíproca y secuencial entre lo que, en cada etapa, esos seres son para ellos mismos, y lo que eran, en cada etapa, en ellos mismos; proceso por el que han llegado a ser lo que son ahora. El hecho de emprender este tipo de narración histórica (la *Erinnerung* de Hegel) apunta a una manera particular de comprenderse *en tanto que* ser esencialmente histórico en cuanto esencialmente autoconsciente. Ser *para sí*-mismo un ser histórico, significa constituirse como siendo *en sí* mismo una especie específica de ser: un ser *conscientemente* histórico”¹³. Esta caracterización arroja luz sobre ese término utilizado por Duque, *intrahistoria*, aplicado al capítulo IV: tenemos aquí figuras que son históricas, están sumergidas en un mundo concreto, hecho de sucesión de épocas y figuras de un mundo. Sólo que aún no lo saben, sólo son históricas *en sí*, y sólo en capítulos sucesivos (fundamentalmente, en el capítulo VI) se recogerán las figuras de la autoconciencia elevándolas a una historicidad ya para sí, en imágenes completas y explícitas de *figuras de un mundo*.

En segundo lugar, la atribución de “pre-historicidad” por parte de Duque a las figuras de la primera parte del Capítulo IV se explica en virtud del carácter pre-humano de las relaciones que allí se desarrollan. La lucha por la *Anerkennung*, determinada, como se ha dicho, por la apetencia, por el mero impulso de

¹¹ Cfr. Rivera de Rosales, J., “El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura”, en en Duque, F., (ed.), *Hegel. La Odissea del Espíritu*, op. cit., pág. 252: “En las figuras de la autoconciencia se elaboró la relación entre las conciencias-autoconciencias, y a través de esa relación la posición de la autoconciencia sobre la realidad del mundo, tomando diversas posturas filosóficas (lucha por la libertad, estoicismo, escepticismo, conciencia religiosa) que podríamos encontrar en todo tiempo histórico de una manera o de otra, incluso en cualquier hombre sin que sea necesario que la formule en un sistema filosófico”.

¹² Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Aal, Madrid, 1998, pág. 517, in nota. En la continuación de la misma nota, en la página siguiente, Duque expresa la misma concepción con otros términos, al hablar del tránsito entre la dialéctica del amo y del esclavo y el estoicismo: “aquí hace su aparición por vez primera una figura ‘histórica’. ¡Pero sólo formalmente histórica, esto es, se trata de una historia que por vez primera se hace pensamiento y a la vez de un pensamiento efectivamente dado en la historia!”. También por la influencia de esta reflexión denominábamos antes *historia formal o pensamiento de la historia* a la historicidad inaugurada con la entrada en el estoicismo.

¹³ Cfr. Brandom, R., “La structure du désir et de la reconnaissance: conscience de soi et autoconstitution”, en Perinetti, D., Ricard, M-A, *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel: lectures contemporaines*, Puf, Paris, 2009, págs. 18-19.

devorar y consumir objetos, corresponde a una fase natural, animal de la conciencia¹⁴. Esta es la tesis fundamental de uno de los estudios más completos sobre el significado de la *Anerkennung*, el de Italo Testa¹⁵, según el cual esta noción en el Hegel jenés sólo es comprensible en un contexto de relaciones naturales que precederían, por lo tanto, la instauración de una *ontología social* a través de la dialéctica entre amo y esclavo¹⁶. A través de un análisis cuidadoso de los textos jenenses (en especial los de la época de 1801-1804) en comparación con las principales fuentes de su teoría del reconocimiento (donde se privilegia, de manera innovadora, la influencia de Rousseau y de Schelling en detrimento de la tradicional referencia a la *Grundlage des Naturrechts* fichteana¹⁷), Testa llega a la conclusión de que “existe en Hegel un plano re-cognoscitivo que precede la institución de la intersubjetividad humana mediada lingüísticamente y articulada normativamente. Precisamente por esta razón la teoría hegeliana del reconocimiento puede explicar la constitución de la intersubjetividad a partir de la interacción, pero sin presuponerla a su vez; y ello no deja de tener consecuencias también para la filosofía del espíritu así como para la comprensión hegeliana de la acción social [...]. De esta manera puede dar cuenta de cómo la conciencia animal es retomada en la conciencia humana y da lugar a la segunda naturaleza del saber autoconsciente mediado lingüísticamente”¹⁸. Esta tesis, analizada *prima facie* a través de los textos de la primera mitad de la etapa jenense, es corroborada por Testa en la segunda mitad de su obra, donde toma en consideración la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806, esto es, su versión prácticamente contemporánea a la redacción de la *Fenomenología*.

Si aceptamos esta propuesta de lectura *natural* de la lucha por la *Anerkennung*¹⁹ y la ampliamos también a la comprensión de la gran obra de 1806-1807, habrá que admitir que *sólo después* del

¹⁴ Cfr. Álvarez, E., *El saber del hombre*, Trotta, Madrid, 2001, pág. 189: “De ese modo, Hegel no sólo explica el ser social del hombre, sino también su historicidad, puesto que si de una parte nos dice que aquél sólo es posible en el seno de una relación intersubjetiva, ahora pone de manifiesto que su humanidad no es algo dado de antemano, sino el producto en que cristalizan en cada momento las condiciones cambiantes de esos modos deficientes de intersubjetividad, en tanto están marcados por el antagonismo y el dominio. Adelantándose a Marx, cuyas tesis –si bien con un acento marcadamente especulativo– parecen estar aquí prefiguradas, y también a autores contemporáneos, Hegel explica el sentido de la historicidad del hombre, que a sus ojos, por cierto, no es un carácter esencial de la existencia humana que se pueda tratar por separado ni comprender como previo a su fáctico devenir histórico. Para Hegel, el hombre es la historia del hombre”.

¹⁵ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milán-Udine, 2010.

¹⁶ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 12-13: “Lo scopo generale del nostro lavoro è quello di mostrare che esiste una teoria complessiva del riconoscimento: la filosofia di Hegel è tale teoria. Tale tesi è supportata da una nuova interpretazione degli scritti jenensi di Hegel, centrata sulla nozione di ‘riconoscimento naturale’. Di qui la tesi interpretativa secondo cui il riconoscimento naturale è l’elemento chiave per comprendere la teoria *hegeliana* dell’*Anerkennung*. La scoperta della dimensione naturale del riconoscimento –sino ad ora non tematizzata nelle letture di Hegel –consente di ampliare l’estensione del fenomeno riconoscitivo catturato nelle riflessioni hegeliane. La risposta hegeliana alla domanda circa la natura del riconoscimento comporta dunque la messa a tema della questione filosofica della natura nel suo legame con il problema antropologico della natura umana. In particolare la dinamica del riconoscimento naturale si rivela decisiva per comprendere l’articolazione dei vari livelli del fenomeno riconoscitivo e in tal senso getta una nuova luce sulla concezione hegeliana del *Geist*”.

¹⁷ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 163 y sigs.

¹⁸ Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 19-20.

¹⁹ Cfr. Testa, I., “Selbstbewußtseyn und zweite Natur”, en Vieweg, K., Welsch, W., (Hrsg.), op. cit., págs. 286-307. En este capítulo del comentario “canónico” de la *Fenomenología* Testa acentúa los elementos de continuidad que se darían entre la *primera naturaleza*, que corresponde al *primer reconocimiento*, determinado por la *Begierde* y la lucha a vida o muerte, y la *segunda naturaleza*, de carácter social-institucional, que irrumpe con un *segundo reconocimiento* de carácter fundamentalmente jurídico. Cfr. por ejemplo las págs. 306-307: “Der Geist muß sich sowohl im organischer Körper der Individuen als auch im anorganischen Körper der Institutionen verleiblichen. Auf der anderen Seite sind auch die gesellschaftlichen und institutionellen Körper –die ethische Substanz– nicht etwas rein Artifizielles, sondern manifestieren statt dessen eine gewisse Kontinuität mit der Natur, insofern sie die Form einer gesellschaftlichen zweiten Natur darstellen, welche

reconocimiento, esto es, *con* la instauración de la dominación del amo y el esclavo, que provoca el reconocimiento propiamente dicho, se alcanzaría un estado plenamente humano, y por lo tanto del todo social y por ende, ahora sí, histórico. Pero entonces, ¿cuál es el principio que provoca la irrupción del hombre, de la sociedad y de la historia? Ante esta pregunta, las interpretaciones marxistas, y no sólo²⁰, no han dudado en reconocer en el *trabajo* el elemento humanizador y propiamente inaugurador de la historia. Esta lectura es coherente, potente e indudablemente ha tenido mucho éxito entre los *Hegel-Kenner*. Sin embargo, existe otra posible interpretación²¹. Ya en el *Systementwurf* de 1805-1806 Hegel había declarado expresamente que el reconocimiento da lugar al derecho, *genera* el derecho: “en el acto de reconocer el *Selbst* deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento el *Selbst* alcanza dimensión jurídica”²². En esa cita queda claro que la lucha por el reconocimiento implica la introducción de un sistema de derechos, que regula el común deseo de las autoconciencias a poseer el mismo objeto. En este sentido, insistiendo en el importante papel jugado por la crítica de Hegel al iusnaturalismo, también Testa ha destacado en todas las *Lecciones* de la etapa jenense el papel inaugural y central del derecho como auténtico *constituens*²³ de la segunda naturaleza, la social, con su determinación esencial, la *personalidad* jurídicamente entendida²⁴, por encima de la base de la *Anerkennung* natural previa: “el derecho presupone así una modalidad de reconocimiento normativo que se impone por encima del reconocimiento natural: una forma de atribución recíproca de *status* a través del cual los sí mismos naturales dotados de poderes re-cognoscitivos se constituyen como personas”²⁵. El trabajo social, a su vez, no es sino una *consecuencia* de esta juridificación del mundo y este reparto racional de los recursos: “sólo tras haber reconstruido la génesis del derecho a partir de la lucha por la vida y la muerte, Hegel considera entonces al derecho en su vínculo con las interacciones sociales del trabajo y del intercambio”²⁶. No

die beständige Struktur des in sozialen Praktiken niedergeschlangenen Mechanismus der Gewonheit hat, und die in den Individuen mit dem Anschein ursprünglich-natürlicher Notwendigkeit agiert”.

²⁰ Cfr. Álvarez, E., “La autoconciencia...”, op. cit., pág. 98: “Hegel destaca el efecto humanizador del trabajo, pues el deseo reprimido y, en general, la sujeción a la disciplina que impone el objeto natural y el servicio al señor implican la experiencia de la negatividad como renuncia a sí mismo y alienación en la cosa”.

²¹ Cfr. Chierighin, F., *La “Fenomenologia dello Spirito”*, op. cit., pág. 92: “Anche se fosse vero che in questa figura fenomenologica ‘Hegel resta al punto di vista dell’economica politica moderna’ [come sostengono Marx e Engels] e quindi sostiene l’aspetto ‘apologetico’ del lavoro che essa professa, la *Fenomenologia* conterrebbe già implicitamente in sé la critica di tale punto di vista, perché il suo modo di comprensione del lavoro risulterebbe limitato a ciò che nel lavoro è fenomenico e incapace di cogliere ciò che in esso è essenziale. Nella *Fenomenologia* Hegel è ben lontano dal presentare ‘l’essenza del lavoro’ o dal concepire ‘l’uomo oggettivo’, ma l’uno e l’altro sono in gioco sempre e soltanto come appaiono alla coscienza e non come sono in se stessi”.

²² Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke. Band 8: Jenaer Systementwürfe III*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, p. 215: “In dem Anerkennen hört das Selbst auf diß einzelne zu seyn; es ist rechtlich im Anerkennen”.

²³ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., pág. 384: “attraverso la lotta per il riconoscimento Hegel ricostruisce sia la costituzione del diritto sia il primo livello della costituzione dell’autocoscienza libera e razionale mediante il suo rapporto con le altre autocoscienze”.

²⁴ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 22-23: “Dal punto di vista degli individui, ciò comporta l’emergere, attraverso il conflitto, di una capacità assiologica forte di riconoscere sé e gli altri non più solo come esseri particolari sensibili, ma anche nel valore di essere universali, *per sé*, di persone in grado di riconoscere norme e di vincolarsi autonomamente ad esse. Se il sé naturale è comunque una componente imprescindibile dell’individuo, si deve però anche poter dar conto di come gli uomini apprendano ad indentificare e ad apprezzare se stessi e gli altri con predicati nomativi e di come ciò sia costitutivo dell’essere persona. [...] Questa teoria serve anche come ricostruzione ontologico-sociale della genesi dell’istituzione del diritto, in quanto essa esplicita il tipo di capacità cognitive e pratiche che sono richieste per poter costituire, utilizzare e attribuire il concetto giuridico di persona”.

²⁵ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., pág. 380.

²⁶ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., pág. 23.

sorprende por ello que, en las *Lecciones* de 1805-1806, sea la ley jurídica, y no la esfera del trabajo, el verdadero aglutinador y el vínculo más profundo de las comunidades humanas²⁷.

En definitiva, en la *Fenomenología* no puede dejarse de lado la importancia del derecho como elemento propiamente humanizador y creador de la sociedad. Tampoco puede ignorarse la fundamental importancia que este hecho tiene para la comprensión del papel del mundo romano en la *Fenomenología*: en efecto, ese concepto de *persona* que Testa considera seminal para la constitución de la comunidad por encima del reconocimiento natural será asociado por Hegel de manera indiscutible, en el capítulo VI, en el *Rechtszustand*, a la “constelación conceptual” de la *Romanitas*.

Sin embargo, si esta teoría de una juridicidad primera de la comunidad es cierta, ya en el capítulo IV, en el momento mismo del paso del reconocimiento natural y pre-social a la sociedad propiamente humana, esto es (intra)histórica, debería registrarse una presencia, aunque implícita, del mundo romano. Como hemos visto, el tránsito a la sociedad, a la humanidad propiamente dicha, así como a la historia, acontece *después* de la etapa, esencialmente natural, de la *Anerkennung*, y por lo tanto en la dialéctica del amo y del esclavo. Pues bien, los mismos términos de “Herr” y “Knecht” aluden a la instauración de una relación jurídica entre las dos conciencias, como ha puesto de manifiesto Remo Bodei²⁸. Si el siervo refrena dolorosamente su apetito no consumiendo la cosa no es porque incumba constantemente sobre él el miedo a la muerte, que él ha sentido *una vez*. Ese miedo ha quedado cristalizado ahora en una relación de dominación que no puede entenderse sino jurídicamente²⁹, y él sabe que la cosa no le pertenece porque es *propiedad* de otro. Como ha interpretado acertadamente Kojève, el paso de la apetencia (*Begierde*) a la posesión que subyace a la propiedad (*Besitz*) marca el comienzo de las relaciones propiamente humanas, sociales³⁰.

Por lo tanto, el punto de discriminación entre lo pre-histórico y pre-humano y lo propiamente histórico y humano es, según Hegel, la *instauración de relaciones jurídicas entre las conciencias*. Dicho en la terminología iusnaturalista³¹, la dialéctica entre el amo y el esclavo significa la instauración despótica de un *pactum subjectionis* que prepara *jurídicamente* el terreno para la instauración de un *pactum unionis* que marcaría el nacimiento del Estado propiamente dicho³². El propio hecho de que Bodei utilice estos términos latinos es índice de algo bien significativo: el carácter fundamentalmente *romano* de los

²⁷ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., pág. 24: “il successivo percorso delle lezioni di Hegel mostra quindi come l’universale riconoscitivo della legge sia in ultima analisi il *medium* oggettivo della vita e del sapere di un popolo vivente, di una comunità intersoggettiva che esprime modi di agire comuni organizzati politicamente”.

²⁸ Cfr. Bodei, R., “An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft”, op. cit., p. 244. Nótese que en este lugar Bodei comete un error histórico, al presuponer que Hegel habría reflexionado acerca de la conocida etimología, presente en las *Institutiones* de Gayo (I, tit. III., *De iure personarum*, par. 2-3), que deriva *servus* de *servare*, y no de *servire*. Sin embargo, Hegel no podía conocer esta obra en el momento de redactar la *Fenomenología*, dado que el texto de Gayo fue descubierto por Niebuhr en Verona varios años después. En el mismo defecto histórico ha caído José Manuel Cuesta Abad en su excelente *La transparencia informe*, Abada, Madrid, 2010.

²⁹ Cfr. Kojève, A., op. cit., pág. 54: “le Maître a un *droit* à la Maîtrise” (cursiva del propio Kojève).

³⁰ Cfr. *ibidem*.

³¹ Cfr. Bodei, R., “An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft”, op. cit., pág. 251, in nota 22.

³² Cfr. *ibidem*: “Hegel übersetzt das *pactum subjectionis* in seine Begrifflichkeit zurück. Diese Form bereitet den Boden für die Geburt des Staates durch das *pactum unionis* und fügt in seine Perspektiv das ein, was Hobbes die ‘despotische Herrschaft’ (*dispoticall dominion*) nennt, also ‘die Herrschaft des Herrn über seinen Knecht. Und diese Herrschaft erwirbt sich der Sieger dann, wenn der Besiegte, um der bevorstehenden Tötung zu entgehen, entweder durch ausdrückliche Worte oder andere ausreichende Willenszeichen verträglich übereinkommt, daß, solange ihm Leben und körperliche Freiheit zugestanden werden, der Sieger nach Belieben Nutzen daraus ziehen darf. Dieses Modell hat deutliche Spuren im gesamten naturrechtlichen Denken hinterlassen. Hegel erkennt darüber hinaus mit Hobbes (und der Bibel) das bildende und zivilisierende Wesen der Angst an, wenn man die Menschen dazu zwingen will, vernünftig zu sein und sich in Gemeinschaft zusammenschließen”.

elementos jurídicos presentes en la *Fenomenología*, hasta el punto de que la condición de derecho del capítulo VI puede identificarse *sin restos* con el mundo romano. Por lo tanto, podemos adelantar ya que, dada la comprensión del derecho en la *Fenomenología* en términos esencialmente vinculados a la constelación de la *Romanitas*, y considerada también la intrínseca juridicidad de la dialéctica entre el amo y el esclavo, puede considerarse que la alargada “sombra de Roma” toca también esta conocida y archiestudiada figura del capítulo IV.

Pues bien, estas y otras muchas referencias dibujan como se decía una constelación (utilizando este término en el sentido de “figura transversal, diagonal”³³ que recorre varios capítulos de la *Fenomenología*) que vincula entre sí y otorga un significado profundo a figuras como el estoicismo y el escepticismo en el capítulo IV, el *Rechtszustand* en el capítulo VI y la conciencia cómica en la *Kunstreligion* del capítulo VII. La presencia conceptual de Roma en la *Fenomenología* tiene su fundamento en la juridicidad, en esa condición jurídica que desde su posición medular como tránsito de la *Sittlichkeit* griega a la *Bildung* moderna da sentido a todas las demás figuras de la constelación romana.

En conclusión, si en el capítulo IV destacan numerosos elementos intra-históricos reconducibles a la *Romanitas* es porque la juridicidad, núcleo conceptual de la interpretación hegeliana de Roma, es el sustrato de la historicidad que se inaugura (aun implícitamente) en la Autoconciencia. Matizando las interpretaciones que han señalado que sólo con el comienzo de la intersubjetividad –tras el reconocimiento– es posible en la *Fenomenología* el “nacimiento” de la historia, habría que decir que sólo la inauguración de una intersubjetividad *estructurada por relaciones jurídicas básicas* permite el arranque de la intra-historia del capítulo IV. Es por esta razón que las primeras alusiones históricas de Hegel son a Roma: el fondo de la historia en la *Fenomenología* es romano, pero ello sólo porque este fondo es constitutivamente jurídico.

³³ Cfr. Bonito Oliva, R., *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, pp. 11-12: “Non si tratta perciò di un lavoro monografico, né di un confronto puntuale con una ‘attualità’ o ‘inattualità’ di Hegel. È piuttosto una sorta di mosaico, in cui ogni tessera contribuisce a restituire un paesaggio e una densità, senza la pretesa di compiutezza. Il tentativo è quello di disegnare una spirale le cui linee restituiscono profondità, in cui ogni passaggio permette di allargare lo sguardo dilatando la prospettiva senza perdere la ricchezza di dettagli. In questo orizzonte e in una riflessione che vuole saggiare alcuni snodi dell’itinerario hegeliano, si è scelto di individuare una serie di passaggi in cui questo itinerario nasconde labirinti sotterranei, sia nel senso di quanto non giunge a un’oggettivazione se non in modo trasversale, che nel senso di quanto permane nel sistema quasi come una segnatura, un’incrinatura lasciata alle spalle dal movimento inesorabile del pensiero. In questo percorso poco ortodosso è possibile rintracciare una flebile linea di costellazioni, là dove residui di non pensato o non risolto aiutano a svelare l’astuzia hegeliana”.