



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

RESISTIR Y EXISTIR:
LA DIALÉCTICA AMO-ESCLAVO EN LA AUTOCONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA EN
LA *FENOMENOLOGÍA* DE HEGEL

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

OSMAN SERRANO MARTÍNEZ

ASESOR:

DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA



MÉXICO DF,

2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS.

Ante todo, aprovecho esta oportunidad para agradecer al Dr. Efraín Lazos por la infinita disposición dialógica que mostró por mi proyecto, pero también por el rigor en el comentario. Agradezco ahora ya no solamente a un maestro, sino a un amigo. A la Dra. Zenia Yébenes, al Dr. Ricardo Horneffer, al Lic. Juan Sánchez Zermeño y al Dr. Crescenciano Grave les agradezco por mucho aceptar leerme y comentarme. Finalmente, tampoco quisiera perder la oportunidad de agradecer a la Mtra. Diana Fuentes por motivarme a seguir la redacción del presente escrito cuando aún ni siquiera presentaba la forma de texto.

Un factor de inmensa motivación fue la beca recibida por el proyecto PAPIIT «Filosofía y violencia: consideraciones metafísicas y éticas» IN 401415 a cargo asimismo del Dr. Efraín Lazos. Gracias nuevamente.

Influencias vitales abundan, pero este texto no se habría podido lograr sin la motivación de madre de la Dra. Leti; tu vitalidad se refleja en mi sed de conocer lo otro hasta agotar cada momento. A mi papá, Julio César, le debo la precisión –y a veces hasta la obsesión– en el hacer. A Danni no puedo sino agradecerle el amor, el cariño y el «siempre-estar-ahí» en mis recuerdos. De mi abuelo César aprendí el estoicismo que a veces hube de mostrar en la vida. Mi último agradecimiento va, pues, para el profr. Juan, quien motivara en mí un temprano ímpetu por los problemas de la vida. Gracias a ustedes por ser mi familia.

El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el *puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: a uno le cuelga delante la noche del mundo.

G. W. F. Hegel. Filosofía real

La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía.

G. W. F. Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling

Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil en otra parte.

Michel Foucault. El orden del discurso

INTRODUCCIÓN.

En el escrito que viene, me propongo hacer una reconstrucción textual de la idea del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Para lograr el cometido, empero, hay que transitar por una serie de momentos recíprocamente conectados. Ante todo, es importante resaltar que esta idea no sólo intenta extenderse como una categoría para explicar el ámbito social, sino que es un factor que se inmiscuye hasta en el terreno de discusión de los sistemas filosóficos. Tal vez al oído filosófico contemporáneo le resulte un poco chocante, por cierto, escuchar la palabra «sistema», pero si Hegel hubo de utilizarla para denotar cada filosofía particular, fue acaso porque creyó hasta el final que en cada modo de pensar habita la perfección, y no únicamente hasta la totalidad. El problema de esta interpretación, no obstante, es que se puede llegar a considerar que la idea de filosofía de Hegel implica un estado idílico de cosas en donde todas las filosofías se identifican sin más con la verdad del sistema opuesto. ¡Nada más ajeno! El que todos los discursos filosóficos estén referidos *de hecho* a la verdad significa que después de un dificultoso trabajo de pensar lo real, estos pueden afirmar que dicen la verdad. Hay que recordar por ello que la verdad no viene preempaquetada de antemano para su consumo, sino que es una construcción que proviene del ámbito social y repercute en el ámbito social. Por eso el reconocimiento es más una idea que dirige el actuar del pensar filosófico que una determinación inherente dada desde el inicio. De ahí que en el primer párrafo del presente escrito (§ 1, pp. 10-14) explore la idea de que la filosofía es idéntica a la historia de la filosofía. Específicamente, esta idea la localizo en el escrito de la *Differenz*, donde Hegel esboza esta tesis expresando que la filosofía es un saber sistemático totalizado y no precisamente un saber conformado por proposiciones aisladas. La conclusión de esta parte es que la verdad de la filosofía es el todo y no lo particular aislado; *i. e.*, la verdad está del lado de las filosofías reconocidas mutuamente en la totalidad de la tradición antecedente, a pesar de que cada una propugne por su verdad como discurso aislado.

Después de anotar que el concepto de reconocimiento aplica también para el terreno de discusión del pensar filosófico, intento describir en el siguiente párrafo (§2, pp. 15-19) lo que se puede llamar la *base* de la dialéctica del reconocimiento. En esta parte del argumento oscilan al menos tres conceptos: vida (*Leben*), sustancia y

Yo. Dicho rápidamente, éstos se configuran de acuerdo al siguiente argumento. La vida en este tramo de la *PhG* –CAP. IV. A– juega el papel de antecesor inmediato del espíritu. O en otras palabras: la vida anticipa al espíritu. Es importante remarcarlo porque aquí la vida no es meramente la vida del individuo finito, sino que es asimismo esa sustancia universal que fluye atravesando a todos los miembros finitos para «elevarlos» a la infinitud (se trata, pues, de la sustancia de Spinoza). Y hay que entrecomillar el verbo elevar porque aquí no se entiende éste como una depuración de propiedades, sino al contrario: la expansión sobre el todo concreto. Luego, si la vida es el concepto inmediatamente anterior al concepto de espíritu, nos vemos obligados a suponer –contrario a la común interpretación hegeliana– que el espíritu no se identifica con el Yo autoconsciente, sino con el movimiento de interconexión que media entre el yo y la sustancia; es decir, entre lo pensante y lo real. Esta sería, pues, la segunda estación del recorrido.

En tercer lugar –y para terminar con el primer capítulo–, (§3, pp. 20-23) hago un retrato del movimiento por el que la conciencia comienza siendo autoconciencia. Este paso se puede considerar también como un abandono del puro conocimiento de objetos y una apertura hacia el reino del saber espiritual o autoconsciente. En realidad, el espíritu comprende a todas y cada una de las figuras de la conciencia. Lo que muestra este parágrafo, sin embargo, es que solamente puede hablarse de saber autoconsciente a partir del movimiento del reconocimiento; porque es en la tensión entre conciencias donde el Yo se rompe. El que haya una ruptura con el Yo puro significa que la diferencia ha hecho acto de presencia. Lo otro presenta diversas facetas en la *PhG*. Y por ahora, lo otro es la otra conciencia. La aparición del conocimiento de sí, pues, está atravesado por el conocimiento de lo otro. Pero para arribar a semejante conclusión hay que anotar que, por principio, este transcurso no se da pacíficamente. (Tercer momento).

Precisamente porque el yo aspira primero a ser una presencia absoluta, y porque termina siendo *necesariamente* una presencia escindida, es que en el §4 (pp. 27-36) se muestra que la estructura del deseo tendrá que presentar una estructura doble. El argumento dice, entonces, que el deseo de sí implica por necesidad desear un otro. El deseo de sí es deseo de otro. Pues bien, este intervalo de la argumentación –el cuarto– es el que confirma la tesis de que la vida anticipa al espíritu. En realidad, este argumento puede considerarse como el paso de la sustancia de Spinoza al Yo de

Fichte, y viceversa. Es el momento en que la conciencia rompe sus determinaciones que le hacen ser un ente absoluto y se desparrama sobre la sustancia universal. El yo termina siendo otro. Por eso, es una conclusión general de esta tesis que si hubiera de confirmarse la existencia del mundo externo, ésta no tendría que hacerse mediante la autopostulación del sujeto de conocimiento, sino con la sugerencia del sujeto práctico. Es mediante la acción que el sujeto puede «tocar» realmente el mundo de fenómenos. Y es que si hubiera de ponerse en duda la existencia real del mundo que nos rodea, no podríamos demostrar lo contrario únicamente con argumentos discursivos. O en otras palabras: no es con la cognición del mundo que éste se nos presenta como una existencia real, sino con su acción práctica sobre él. Es el mundo el que estimula ser deseado. No se trata nada más de que nosotros determinemos el *modo* en que lo existente se nos presenta para ser deseado; el mundo mismo determina también cómo tenemos que desearlo. Sin embargo, la propuesta «idealista» de Hegel –y en esto consistió su relativa innovación– es que el deseo se ve afectado no meramente por el objeto muerto, sino por otro deseo. Yo deseo algo porque eso es deseado por otro deseo. Podría decirse, pues, que la postura hegeliana media entre la investigación trascendental y la ontología de la Cosa.

De ahí que en la siguiente parada del recorrido –la quinta– (§5, pp. 37-44) se contextualice el argumento anterior del deseo dentro de la problemática de la lucha por el reconocimiento. Si lo que hace que el yo pierda su sentido de individualidad abstracta es el mundo del deseo (*i. e.*, el mundo que siempre está atravesado por las determinaciones del deseo humano; por la acción humana), entonces es necesario que en el ámbito donde se juega la preeminencia de los deseos particulares –el ámbito de lo social– esté atravesado por una tensión incesante. Es decir, dado que el Yo pierde su calidad de ente absoluto en el deseo, en el momento del reconocimiento es obvio que éste –el reconocimiento– necesita presentar una estructura doble. En el contexto de esta dialéctica, Hegel anota que «el movimiento del reconocimiento es el concepto de la vida». Lo que semejante proposición intenta mentar es el hecho incontrovertible de que en el reconocimiento –aún a pesar de que éste sea asimétrico– la conciencia pierde por completo su individualidad abstracta... Pero no para convertirse en una pura universalidad, sino en individualidad concreta. Es decir, en una individualidad llena de contradicciones internas.

Acaso por ello el sexto momento de este escrito (§6, pp. 45-50) retrata esa tensión por la que la conciencia transcurre, y que se cifra en una exigencia imposible: la eliminación de determinaciones naturales en su propia vida. Lo que intenta mostrarse es que la conciencia es un ente natural. Un ente que come, bebe, y se identifica con la mayoría de los mamíferos en muchos aspectos. Pero el argumento de este tramo es una renovada perspectiva del Yo como Género. De nuevo, la conciencia intenta despegarse de todo aquello que en un inicio la hizo ser un ente determinado por lo natural: es un intento, pues, de revancha hacia lo real. Y es asimismo un intento renovado de Hegel por hacer una refinación de la dirección a la que apunta el deseo. Es un intento, pues, de cultivar el deseo y por consecuencia inmediata la materia prima de éste. Aquello que haya de ser reconocido no podrá serlo como una sustancia natural; tendrá que serlo como una entidad cultural. Ésta será la exigencia (imposible) de la autonomía: no estar determinado por nada externo a ella.

Pues bien, para hacer la apertura del tercer y último capítulo (§7, pp. 53-56), se decidió exponer la paradoja que el propio Hegel acepta como conclusión del movimiento del reconocer, pero que en realidad habrá de venir oscilando desde las primeras líneas del presente escrito. Y es que el resultado de la dialéctica del reconocimiento es la dialéctica amo-esclavo. Este estado de cosas es un estado de desbalance (siempre provisional y susceptible de ser revertido) en donde una parte de la ecuación prefirió permanecer pegada al sentido de la tierra, es decir, al sentido que la hace ser un ente vivo, natural. Esto se cifra en que, verbigracia, la conciencia natural *-i. e., el esclavo-* no quiso dejar de desear beber vino ni comer pan; no quiso aceptar que lo que ella considera como verdadero es en realidad parte de una convención social; quiso, por el contrario, relegar todo aquello que la relevaba hacia la autonomía en pos de seguir siendo «tranquilamente» una entidad natural. En cambio, la conciencia señorial pudo «despojarse» dolorosamente de todas esas determinaciones, y logró posicionarse como una figura autónoma, capaz de pararse sobre sus propias cabales, y de disponer del mundo como *su* mundo. Pero la grandeza de Hegel consistió en ser el pensador prototipo de la contradicción y la paradoja, y supo detectar que en este movimiento de aparente señorío y servidumbre, lo que en verdad existe es que ni el amo es tan libre como él mismo cree, ni el esclavo está tan dominado como por cierto también él podría llegar a pensar.

El punto anterior se *demuestra*, así, en el punto octavo de esta tesis (§8, pp. 57-64): que el trabajo de lo negativo está del lado de quien edifica el mundo verdaderamente humano; es decir, el mundo de la *Bildung*. Este mundo nuestro no logró edificarse gracias a un acto heroico –como en el honor del amo que pudo negar su propia naturaleza–; este mundo nuestro devino sí mismo en virtud de un dificultoso proceso de (auto)enajenación. Es decir, de la pérdida de sí (característica del esclavo). Quien sabe cómo levantar o eclosionar este sistema de señorío y servidumbre no es precisamente el amo, expectante desde su trono de poder espiritual, sino el trabajo de las muchas conciencias pululando dificultosamente en el plano de construcción de mundo humano. Hegel estaba seguro, pues, de que el espíritu está del lado de lo negativo (que al mismo tiempo afirma) y no precisamente del lado que pretende eliminar su base, la vida.

CAPÍTULO I.

EL CONCEPTO VIVO:
LA SUSTANCIA FLUIDIFICADA

INTRODUCCIÓN: (1).

Este CAPÍTULO presenta el contenido más heurístico de la tesis. El PARÁGRAFO primero (§1) abre con una interrelación entre el concepto de reconocimiento y la tesis hegeliana de que la filosofía es idéntica a la historia de la filosofía. Idea contenida en diversos textos, este PARÁGRAFO se basa en específico en el texto de Hegel sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. En la parte inicial de ese escrito, Hegel hace una crítica accesoria a Reinhold respecto de su visión de la filosofía como un ejercicio de perfeccionamiento que podría aspirar al «éxito» en la obtención de la verdad. Este PARÁGRAFO, pues, se basa en esa crítica para relacionarla con el concepto de reconocimiento: si la filosofía no es susceptible de ser entendida desligada de su historia, entonces a la base de esta perspectiva está la idea de que cada sistema filosófico particular está *de hecho* referido a la totalidad de los sistemas filosóficos. Lo cual implica que la historia de la filosofía está reconocida en cada sistema particular. El problema, empero, es que el movimiento inverso –*i. e.*, que cada modo de filosofar se reconozca en la totalidad de la filosofía– no es *necesario*. Precisamente la filosofía puede *creer* que su contenido es un contenido que puede alcanzar el «éxito» en la verdad y desligarse de la tradición. Contra esa representación de la filosofía se postula Hegel.

Posteriormente, en el PARÁGRAFO segundo (§2), se elabora la idea con la que abre el capítulo sobre la dialéctica del reconocimiento: la de que la constitución de nuestro sentido del yo tiene que pasar por un momento de «abstracción cognoscitiva». Este momento (al igual que el Yo fichteano) reconoce como única realidad la suya propia; *i. e.*, la única verdad que acepta es la del Yo=Yo. A lo más, se enfrentaría –como acepta Lazos– a un no-yo indeterminado. Pero si bien al fondo de dicha perspectiva está la idea del Yo fichteana, la «novedad» de Hegel residiría en ligar ese concepto del Yo con la concepción de Spinoza de la sustancia única. Para conseguirlo, Hegel se vale de un tecnicismo: del concepto de Género. Éste lo entiende no solamente como una configuración del pensamiento que clasifica y encierra las especies de lo real. Este Género es la conciencia misma. Y en este PARÁGRAFO se retrata cómo actúa esta identificación entre el Yo como Género (que encierra a la totalidad de lo real bajo sus propias determinaciones), y la sustancia única. La sustancia única, por cierto, será en esta parte de la *PhG* idéntica a la conciencia. O dicho en otros términos: la conciencia será la única Cosa existente.

El problema de formular la verdad así (Yo=Yo) es que con ello se olvida que la conciencia es una entidad que se constituye fundamentalmente a partir de una actividad hasta cierto punto mimética. La conciencia ve hacer a la otra conciencia lo mismo que ella hace, acepta Hegel. Y en el PARÁGRAFO tercero (§3) se retrata el comienzo de este movimiento, que en última instancia terminará siendo un movimiento de tensión incesante. Por lo que respecta a este PARÁGRAFO, el argumento se basa en la distinción (ya desde aquí se muestra la tensión) entre el saber-de-otro y el saber-de-sí. En esta parte de la *PhG*, el saber de otro significa por ahora el conocimiento de objetos como tal. Mientras que en los momentos previos (certeza sensorial, percepción, entendimiento) la conciencia *creía* estar conociendo algo enteramente distinto de sí, en el capítulo sobre la autoconciencia *reconocerá* que todo este conocimiento no es sino autoconocimiento. Conocer lo real es conocerse a sí. En palabras de Hegel: al principio, la conciencia tendrá la «certeza» de conocer a lo otro; ahora, en cambio, sabrá que en «verdad» no hace sino conocerse a sí misma. Por lo que hace a este PARÁGRAFO, se discutirá brevemente la polémica de Hegel contra el escepticismo: la idea de que la existencia real de los entes del mundo no se demuestra con argumentos lógicos (o al menos no *solamente*), sino primordialmente con el acto. Cuando la conciencia deja de ser un agente de conocimiento, y comienza siendo un agente de acción es que lo otro se presenta como idéntico a la conciencia. En otras palabras: la conciencia no alcanza la verdad de los objetos primordialmente con su conocimiento, sino con su interacción práctica, que en este caso presentará la forma del deseo. Desear un objeto y satisfacerse en y con él es el modo en que según Hegel la conciencia metaboliza la verdad de los objetos, y no primeramente con su contemplación pasiva. Una hiena no alcanza la realidad de la carroña teniendo la suma certeza de su realidad, ni percibiéndola ni tampoco entendiéndola; la alcanza devorándola, satisfaciendo su deseo animal. Nosotros –si bien nos distinguimos de los animales por conocer a los objetos–, somos a un tiempo entidades naturales, y tampoco alcanzamos su realidad meramente con la intelección. Nuestra representación del mundo incluye necesariamente una interconexión carnal con él. Conocer es, en todo caso, una actividad secundaria de nuestro ámbito cotidiano de existencia real en el mundo. En el inicio, acaso, fue la acción, no el verbo.

§1.

LA DIALÉCTICA DEL RECONOCIMIENTO.

Un antecedente teórico-práctico

Una golondrina no hace verano

Aristóteles. Ética nicomáquea

El texto más famoso para entender la dialéctica del reconocimiento es la sección A, del CAPÍTULO IV de la *Fenomenología*. Lo cierto es que esta problemática no se limita nada más al desmembramiento de la relación entre el señorío y la servidumbre, sino que –más claramente en las primeras páginas del texto sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*–, se distingue que el resultado de la dialéctica mencionada está antecedido por una concepción teórica de lo humano respecto de su estadía cotidiana en el mundo. Pero el desarrollo de interpretación textual de la dialéctica amo-esclavo no tiene por qué referirse exclusivamente a la proclama de una consigna ético-política, sino que detrás de ella (¿más allá, debajo?) hay un fuerte pronunciamiento sobre el modo de comprender la función de la filosofía dentro del todo social. No se trata solamente de describir prolijamente el entramado conceptual sobre el que se presenta tal relación, sino de preguntarse si la filosofía tiene algo que *hacer* con su discurso en la complejidad social. Más aún: a partir de la dialéctica del reconocimiento, ¿puede elaborarse una manera de hacer filosofía? Un antecedente de importancia para tal dialéctica (no siempre reconocido directamente), es la idea ampliamente extendida del hegelianismo según la cual «la filosofía es idéntica a sus manifestaciones históricas». Esta idea se remonta en el tiempo al texto de la *Differenz* donde Hegel niega que, mediante el conocimiento de los «ensayos previos» en filosofía, pueda aspirarse a la obtención del «éxito» en la verdad. Considerar así a dicho saber, sostiene, trae consigo la contradicción de pensar que hay puntos de vista «peculiares» en esta ciencia:

Si se tuviera que ver con semejante hallazgo [el éxito definitivo en la verdad,] y si la ciencia [*Wissenschaft*] fuera la obra muerta de una habilidad ajena, se le aplicaría sin duda aquella *perfectibilidad* de que son capaces las artes mecánicas, y en todo tiempo los sistemas filosóficos ya aparecidos nunca podrían ser considerados más que como *ejercicios previos* de cabezas privilegiadas.¹

Para el entendimiento de la cita precedente, hay que tener como trasfondo el hecho de que la comprensión de Hegel sobre el concepto de «ciencia» (*Wissenschaft*) es, si

¹ *Differenz*. GW, 10. [Cursivas añadidas].

no excluyente, sí muy distinto de la concepción contemporánea de la ciencia como un saber técnico-especializado del que nunca dejó de distinguirse, y del que Heidegger haría posteriormente una radical e interesante crítica en «La época de la imagen del mundo».² Se entiende, entonces, que en Hegel está presente la postura según la cual desde el inicio –de la ciencia, que es manifestación de lo real– está ya la perfección. El absoluto está ya prefigurado, pues, desde la certeza sensorial. Cada aparición «nueva» de una filosofía no supondría una novedad absoluta; y ella, en sí misma, no estaría antecedida por intentos «fallidos» de aspiraciones a la verdad. En cada expresión filosófica anida de suyo lo perfecto. Sin embargo, aquí mismo también se está jugando complementariamente una visión epistemológica sobre el sentido de la verdad de la *Wissenschaft*, entre lo que podría llamarse: a) un saber proposicional; y, b) un saber sistemático totalizado. Por parte del primer caso, Hegel ve en esta manera de hacer ciencia una «unilateralidad» de la que el saber filosófico ha menester deshacerse. Téngase en cuenta la siguiente analogía de Hegel en el “Vorrede” (*PhG*): «El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquélla».³ Se muestra aquí, entonces, la comprensión de ese saber proposicional que se conforma de una sucesión de proposiciones, las cuales todas ostentan decir la verdad, pero cada una asimismo se declara como la contradicción inmediata de la otra. Así: $A=A$ es la única verdad de este modo de filosofar. Pero lo que olvidan quienes detentan esa afirmación es que dichos «momentos» de la planta conforman una unidad orgánica dentro de la cual la flor no podría llegar a *constituirse* sin el momento previo necesario del capullo, y así la realidad desplegada del fruto no es una realidad que haya llegado a *ser* independientemente de la floración. Del mismo modo que la presencia actual del fruto desarrollado requiere *necesaria y retrospectivamente* de

² Cfr.: M. Heidegger. «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, pp. 64-65 y ss.: «En la actualidad, cuando empleamos la palabra ‘ciencia’, ésta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina y scientia de la Edad Media como de la *epistémé* griega. La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad. [...] Por eso, si queremos llegar a captar la esencia de la ciencia moderna, debemos comenzar por librarnos de la costumbre de distinguir la ciencia moderna frente a la antigua únicamente por una cuestión de grado desde la perspectiva del progreso». La intelección que Hegel compartiría acerca de la *Wissenschaft* como una doctrina de la totalidad remontaría, pues, sus raíces hasta la Antigua Grecia. Esto se distingue asimismo en el fragmento referido de la *Differenz*: «la filosofía no es obra de una habilidad ajena, sino el desarrollo de la *totalidad* de los sistemas filosóficos».

³ *PhG*. III/10

sus antecedentes para sostenerse *ahí*, ningún sistema filosófico puede referirse a la verdad sin su referencia previa a otros sistemas filosóficos, y, en rigor, a toda la tradición antecedente.

Pero así como no hay que olvidar este «posromanticismo» hegeliano, tampoco se puede pasar por alto cierta convicción ilustrada de Hegel que, también desde siempre, permearía su pensamiento social. Cada sistema tiene asimismo una referencia epistemológica que pretende decir *la* verdad no desde una generalidad indiferente, sino desde *su* perspectiva. «*Sapere aude!*», diría Kant. De ahí la insistencia, que en el texto citado se dirige contra Reinhold,⁴ para que los sistemas filosóficos aislados se consideren en sí mismos como muestras –o, mejor, manifestaciones (formaciones)–, de la totalidad de la perfección: «Cada filosofía es completa en sí misma y, como una obra de arte, tiene la totalidad en sí».⁵ La Ilustración por la que Hegel propugnaría, empero, dejaría de lado por completo la idea de un progreso en el pensamiento. Es como si Shakespeare, dice, hubiera considerado a Sófocles un mero ejercicio previo suyo. En Hegel, pues, la exigencia de que el sí-mismo (el *Selbst*) *realice el concepto* –es decir, que lo supere, o, en otras palabras, que se *vuelque* encima de su objeto–, va ligada esencialmente a la consigna de que la conciencia individual no se quede «tranquila en su obstinada particularidad frente a todas las pretensiones de elevarse ella misma a la universalidad».⁶ Tal proposición, como se ve, es un reclamo *desde* la filosofía: una sacudida por las solapas. Ergo, la tendencia a lo universal sería un «tener-que», más que algo dado únicamente de manera gratuita. Como se verá más adelante, sin embargo, este tender a lo universal poseerá una naturaleza doble, pues, además de requerir del esfuerzo de la individualidad para llegar a ser *efectivamente* real, será al mismo tiempo un proceso *necesario* en el desarrollo de la conciencia.

Pero antes: ¿por qué o para qué *reclamar* de la filosofía y de la individualidad el tránsito a lo universal si ya de suyo está *prefigurada* la perfección en ellas? Justamente por eso: porque ahí sólo se da una *anticipación* de la totalidad. En

⁴ Karl Leonhard Reinhold (1757-1823): escritor y filósofo austriaco. Conocido en sus inicios por defender una popularización de la Ilustración Alemana, y, en el ámbito filosófico, por propagar y popularizar tempranamente la filosofía kantiana. Por su parte, Hegel haría una crítica mordaz (aunque hasta cierto punto accesoria), en el texto de la *Differenz*, respecto de su concepción de los sistemas filosóficos como «ejercicios previos» susceptibles de llegar a un «perfeccionamiento» último a través del conocimiento de éstos. Idea contenida en sus *Contribuciones a una visión de conjunto de la situación de la filosofía al comienzo del nuevo siglo*. Cfr. *Differenz*. GW, 5-8 y ss.

⁵ *Differenz*. GW, 12.

⁶ *Ibid.*, GW, 9.

específico, en la *Differenz* la tarea de la filosofía –el saber que aspira al punto de vista de la totalidad–, se instaura para recuperar el sentido perdido de unidad entre lo real y lo pensante:

Escisión es la fuente *de la necesidad de la filosofía* y en cuanto formación de la época, el aspecto no-libre, dado de la figura. En la formación, aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo *autónomo*. Pero, al mismo tiempo, la manifestación no puede negar su origen y debe tender a construir como un todo la *diversidad* de sus limitaciones [...].⁷

Bien puede la frase anterior devenir en la clásica interpretación prosaica de ver ahí un terrible totalitarismo hegeliano, puesto que se le exigiría a la parte que reprima su individualidad en pos de una entidad mayor que la *elimina y oprime*: «el Absoluto».⁸ No obstante, también se puede asistir a la interpretación más perspicaz de Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*: «La tesis según la cual la verdad es el todo se revela como idéntica a su opuesta, según la cual la verdad sólo existe como parte».⁹ Se distingue, de este modo, cómo hilvana mejor esta segunda opción con lo citado del texto hegeliano: se puede decir, así, que si un pensamiento es *individual*, no por ello es necesariamente *peculiar*, pues todo está referido al absoluto. Siguiendo a Adorno-Horkheimer, esta tesis –de que la verdad de la formación, sí, está aislada de lo absoluto, pero en tanto es su manifestación, tiende a construir la diversidad de sus determinaciones como algo totalizado–, muestra su lado hasta cierto punto libertario, pues se presenta como absurdo, por ejemplo, «que el pensamiento de la víctima, por el que ésta había sido asesinada [por parte de un verdugo], había sido un

⁷ *Ibid.*, GW, 12. [Cursivas añadidas].

⁸ Bastante incisiva, y nada prosaica, será la crítica directa contra Hegel esgrimida por Max Stirner en su texto *El Único y su propiedad* acerca de la experiencia de lo espiritual: «El espíritu, para existir como puro espíritu, debe ser, necesariamente, un más allá; porque como *yo no lo soy*, entonces tiene que ser *fuera de mí*. Y en tanto que *ningún ser humano* puede abarcar completamente la noción de “espíritu”, el espíritu puro, el espíritu en sí, sólo puede estar *fuera* de los hombres, más allá del mundo humano, en un mundo no terrenal, sino celestial». (M. Stirner. *El Único y su propiedad*, p. 40; cursivas añadidas). Será bien conocida igualmente la consigna principal del pensamiento stirneriano: «Nada está por encima de *mí*». Es cierto que, en sí mismo, se puede elaborar este contraargumento como una razón de fuerza contra el hegelianismo. Pero es igual de cierto que a dicha formulación de lo que Stirner comprende por «espíritu hegeliano», se puede agregar la para nada despreciable crítica marxiana dirigida al mismo término. Por ejemplo, en la *Introducción general a la crítica de la economía política*, se retrata al espíritu como el «pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concreta en sí mismo, profundiza en sí mismo, y se mueve por sí mismo»: (*ibid.*, pp. 51 y 52). Con estas dos interpretaciones, pues, se *propiciaría* el camino de pauperización y simplificación del pensamiento dialéctico de Hegel mediante el cual llegaría a considerársele como a un «perro muerto». Camino, empero, no recorrido precisamente por estos insignes pensadores.

⁹ M. Horkheimer y Th. W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 290. No deja de ser asimismo estremecedora la siguiente frase de Hegel: «Lo verdadero es el delirio báquico en el que ningún miembro deja de estar ebrio».

error».¹⁰ El presunto totalitarismo que Hegel habría defendido, se desvanecería ahora por esta reapropiación de la teoría crítica que muestra la profunda dignidad, no siempre admitida dentro del hegelianismo, del pensamiento de la individualidad. En suma, lo importante para la dialéctica del reconocimiento de esta concepción de la *Wissenschaft* como un saber sistemático totalizado, se sintetiza en un llamamiento hacia la individualidad para que no permanezca «estancada» en los territorios de sus determinaciones inmediatas; para que, en fin, aspire a lo universal. Hegel confía en la ciencia filosófica a este respecto. Pero el resultado de dicha dialéctica será que este paso a lo universal es asimismo una determinación *inherente* al proceso de desarrollo de la conciencia. La *superación* hegeliana de la individualidad, como se mostrará en seguida, no supone su *eliminación* definitiva.

¹⁰ *Ibid.* [Negritas añadidas]. La concepción de la filosofía como un saber proposicional no es nada más un inocente postulado epistemológico, sino que posa sobre el *ethos* del pensamiento. No por nada, aquella famosa frase de Fichte de que el tipo de filosofía que uno escoge determina el tipo de persona que uno es, se presenta aquí más verdadera que nada.

§2.

EL SUBSISTIR DEL YO.

Su pretensión de encerrar al todo real

Para Hegel, en el paso de la conciencia a la autoconciencia, la vida se presentará como una «sustancia universal fluyente». Con esta paradójica expresión, pretende significar, por un lado, que la vida se sustenta por sí sola, «es en sí y se concibe por sí: esto es, [es] aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse». (*Ethica*, I, def. III). Esto último diría Spinoza al respecto, pero Hegel también añadiría que esa *sustancia* evanesce claramente con la muerte. Digamos, pues, que la vida no sólo es una sucesión interminable, universal, de *aparición* de nuevos seres, sino al mismo tiempo esa aparición implica necesariamente su *supresión*, la cual atraviesa a cada uno de sus miembros. Este punto será crucial en la dialéctica amo-esclavo, por cuanto hay que tener en cuenta que la muerte *no* es un factor externo que se agregue posteriormente a la vida (ni temporal ni estructuralmente), sino un fenómeno con una presencia insistente, esencial en la articulación de la autoconciencia viviente. Por el momento, límitese a decir que cada miembro aspira a la infinitud en la vida en cuanto participa de la entera vida universal –todos sus elementos están vivos–, pero esa infinitud se vulnera hasta el punto de su desaparición con la muerte: se vuelve finita. «Lo infinito», comenta Hyppolite, «no está más allá de lo finito, porque entonces él mismo sería finito, tendría lo finito fuera de él, como su límite. Igualmente lo finito se niega a sí mismo, se convierte en su otro».¹¹ Ciertamente, asesta bien el filósofo francés en la primera parte de la proposición en tanto siempre se suele considerar que la díada infinito-finito recoge una contraposición irreductible, con lo cual se descuida ponderar asimismo que si lo finito estuviera más allá de lo infinito, entonces lo infinito dejaría de serlo porque su infinitud encontraría su fin en lo finito. En la segunda parte, sin embargo, flaquea un tanto Hyppolite, pues: ¿por qué lo finito –la conciencia individual efectiva– habría de ser, o mejor, participar de lo infinito? No basta con decir lo contrario: que lo finito tiene que ser infinito porque aquél no puede ser el límite de éste, ya que lo infinito bien podría simplemente *contener* a lo finito, sin que éste tuviera que participar necesariamente de la infinitud. Este paso no lo explicita adecuadamente y tampoco resulta ser tan claro.

¹¹ J. Hyppolite. *Lógica y existencia*, p. 133.

2.1: La sustancia universal fluyente: la vida.

No mueres por estar enfermo, mueres por estar vivo.
Michel de Montaigne

El argumento de que cada parte de la vida (*Leben*) –cada autoconciencia individual– está atravesada por la díada finitud-infinitud, se entrevé en la caracterización de la vida como «sustancia fluyente»:

Pero, a la inversa, cancelar la subsistencia individual es, en la misma medida, **generar** dicha subsistencia. Pues, dado que la *esencia* de la figura individual, la vida universal y lo que es para sí son, en sí, sustancia simple, al poner lo otro dentro de sí cancelan esta simplicidad suya, o su esencia, esto es, la escinden en dos, y **este escindir la fluidez sin diferencias** es, justamente, **poner la individualidad**. La sustancia simple de la vida, entonces, es la escisión de ella misma en figuras y, a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución de la escisión es, en la misma medida, un escindir, o un articular en miembros diversos.¹²

Antes de explicar este párrafo, bien podría decirse que Hegel está ralentizando aquí discursivamente el dinamismo aforístico del rayo heraclíteo.¹³ Pero es más viable pensar que, a estas alturas de la argumentación, Hegel esté retomando directamente a Spinoza. Es Hyppolite quien sugiere interpretar esta concordia entre lo *inmoto* de la totalidad viviente y su quebrantadora *inquiétude* negadora partiendo de la distinción spinozista entre *natura naturans* (naturaleza naturante/naturalizante) y *natura naturata* (naturaleza naturada/naturalizada):¹⁴

[P]or **Naturaleza naturalizante** debemos entender aquello que es en sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es [...], Dios, en cuanto se lo considera como causa libre. Por **Naturaleza naturalizada**, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser ni concebirse.¹⁵

¹² PhG. 108/106. [Negritas y cursivas añadidas].

¹³ Cfr.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, p. 258: «El progreso necesario realizado por Heráclito consiste en haber pasado del *ser* como primer pensamiento inmediato a la determinación del *devenir*, como el segundo; es lo primero concreto, lo absoluto, como la *unidad de lo contrapuesto* que en él se plasma. [...] Divisamos, por fin, tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*». [Cursivas añadidas]. Y si a lo anterior agregamos que: «como lo mismo está en nosotros viviente y muerto, así como lo despierto y dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar a su vez, son éstos», (22 B 88), nos vemos orillados a escuchar el trueno efesio que estremece cada palabra de esas compactas páginas hegelianas sobre la vida.

¹⁴ Cfr.: J. Hyppolite. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 139-141.

¹⁵ *Ethica*, I, 24, esc. [Cursivas y subrayado añadido].

Aunque «explicar» Hegel con Spinoza invite a la desazón intelectual, prestar atención a ciertos puntos del escolio spinozista resulte quizás provechoso. Primeramente, hay que repetir que la *naturaleza naturante* es en Spinoza idéntica a Dios (sustancia única): no hay, pues, diferencia entre lo divino y la naturaleza. Recuérdese de igual modo que lo que se sustenta por sí solo es aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse. Por eso, en Spinoza la naturaleza no podría estar más allá de Dios, ni Dios de la naturaleza porque entonces la concepción de Dios requeriría de la concepción de la naturaleza como externa a Él. Dios encontraría así, no sólo de manera conceptual, sino real, sustancial, que su fin está en la naturaleza, como su contraposición irreductible. Esa *naturaleza naturante*, entonces, sería aquella actividad que encerraría al todo real –a cada uno de los atributos de los modos de dicha sustancia– dentro de sí. Razón por la cual lo que se sustentaría a sí mismo sería Dios, no sus modos, que son *en otra cosa*. La *naturaleza naturada*, por su parte, es todo aquello que no encuentra su propio sustento en sí, sino en otra cosa: en Dios. Este tipo de naturaleza no podría tener *concepto* de sí, ni *realidad* en sí, sin su referencia necesaria a Dios. Dicho de otro modo, la *naturaleza naturada* sólo *es* y puede *concebirse* gracias a Dios, literalmente.

Donde, empero, Hegel hace una ruptura parcial con el panteísmo spinozista y una salutación –también parcial– al subjetivismo espontáneo de Fichte/Kant, es en la inclusión de la inquietud de una «subjetividad negadora» que rompe con el flujo indiferenciado de la sustancia universal única y se afirma en tal negación: «A mi modo de ver y entender,» dice Hegel en su controversial «Prólogo» a la *Fenomenología*, «que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*».¹⁶ Hyppolite es un adepto de semejante propuesta: «El mundo *finito*, como viviente *particular*, se pone *fuera de la sustancia universal*, es decir, se pone *como si él mismo fuese infinito* y excluye el todo de la vida. Es justamente esta actividad del ponerse para sí lo que falta en el monismo de Spinoza».¹⁷ Y el intrincado concepto que romperá

¹⁶ PhG. xx/18. Con el material interpretativo que se cuenta a la fecha, ya resulta por demás insulso intentar defender, a partir de esta mala construcción gramatical de Hegel (lo correcto hubiera sido, en todo caso: «aprehender y expresar lo verdadero no [sólo] como sustancia»), que aquí se muestra la preponderancia *exclusiva* del sujeto en la configuración de la realidad sustancial. Teniendo en cuenta la caracterización de la vida que antecede es más que suficiente para saldar esa clase de objeciones.

¹⁷ J. Hyppolite. *Génesis...*, pp. 139 y 140.

textualmente con esta pretensión de la sustancia única de encerrar a la autoconciencia dentro de sí, disolviéndola a mero modo suyo, es el del «yo puro simple» caracterizado como género (*Gattung*). Es verdad que uno de los conceptos menos justificados para su uso en estas páginas es éste. ¿Por qué Hegel llama *Gattung* al yo simple que se diferencia de este flujo unificador universal que es la sustancia? No da pistas los suficientemente explícitas como para dar por sentado esta identificación, pero podemos sugerir lo siguiente.

Una definición clásica del concepto de «Género» rezaría así: «En lógica se llama «género» a una clase que tiene mayor extensión y, por consiguiente, menor comprensión que otra, llamada especie. Así, por ejemplo, la clase de los animales es un género con respecto a la clase de los hombres, la cual es una especie de dicho género. Pero la clase de los animales es una especie del género que constituye la clase de los seres vivientes».¹⁸ Siendo bastante elemental esta diferenciación entre *género* y *especie*, da, no obstante, en el centro por las siguientes tres consideraciones:

1) «Lo **específico subsistente de suyo** [o en sí] está mediado por su negación consigo mismo, de modo que **no es ya subsistencia específica, sino absoluta**».¹⁹

2) Por lo que hace a la I n d i f e r e n c i a a b s o l u t a, **el concepto fundamental de la sustancia spinozista**, [...], [puede decirse que ésta] contiene la u n i d a d a b s o l u t a de los seres **específicamente subsistentes de suyo [o en sí]** en su determinación suprema, en cuanto determinaciones del pensar y del ser, y por ende, en general, de todas las otras modificaciones de estos atributos».²⁰

y, 3) «**El yo simple es este género** [*Gattung*], o lo universal simple para el que las diferencias no son tales, sólo en tanto que es *esencia negativa* de los momentos autónomos que se han configurado; y así, la autoconciencia sólo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo esto otro que se le presenta como vida autónoma; [es decir,] es *deseo*».²¹

Desenmarañemos, pues, este amasijo conceptual. En cuanto a (1), se puede notar que «lo específico subsistente en sí» juega las veces de la conciencia individual, la cual tiene una participación diferenciada —es una diferencia específica— dentro de la sustancia única, pero que al subsistir o sustentarse en sí misma, al poder pararse sobre sí misma, deja de ser una «especificación» de esa generalidad *autosustentada*.

¹⁸ Ferrater Mora. «Género», en *Diccionario de filosofía*.

¹⁹ *WiL*. 224. [Negritas y subrayado añadido].

²⁰ *Ibid.* 229. [Negritas y subrayado añadido].

²¹ *PhG*. 110/107. [Negritas y subrayado añadido].

Por ello, resulta necesario que esta diferencia específica de la que goza se niegue a sí misma –es decir, que traspase el límite de lo finito–, y llegue a ser una «subsistencia absoluta» (una sustancia infinita), que no tenga determinaciones exteriores a sí. Partiendo de lo anterior, se puede entender mejor (2): si la sustancia spinozista es llamada por Hegel *Indiferencia absoluta*, se comprende bien, entonces, aquellas dos proposiciones previamente citadas a propósito de la sustancia («aprehender la sustancia también como sujeto»: “Vorrede”; y «escindir la sustancia viviente-disolver esta escisión-articularla de nuevo, *ad infinitum*»: *supra*. p. 12). Y es que –conviene recordar– la *naturaleza naturante*, la sustancia, en Spinoza, dicho desde Hegel, es la Identidad absoluta que contiene la unidad de los seres, de las conciencias que subsisten específicamente: es la unidad de las modificaciones de los atributos. Con ello, finalmente, se entiende *in toto* la significación del yo simple puro como *Gattung*. Si en los tres momentos anteriores en que la conciencia se enfrentaba con el mundo, éste terminaba siendo una realidad en sí, capaz de subsistir por sí mismo, con coordenadas espacio-temporales absolutas, con una universalidad indeterminada por la conciencia; en este cuarto umbral, en cambio, la conciencia intentará trasponer toda esa realidad en sí, retraerla hacia sí, volverla para sí, y ella *pretenderá* ampliarse hasta el punto de aparecer como el trasfondo de la totalidad de lo real. Pondrá, pues, todas esas diferencias específicas por debajo suyo, y aumentará su poder de *ser* y *conocer* a la *generalidad* absoluta: ella misma rozará sus propios límites, posará como lo infinito indeterminado que antes pretendía recaer en lo-otro. Esa *sustancia universal fluyente* será ella misma. Pero, en este influjo paroxístico, la conciencia no podría ser enteramente fichteana.²² Y es que hará una experiencia enteramente desgarradora: descubrirá que para negar todas esas determinaciones presuntamente autónomas –a la(s) otra(s) autoconciencia(s)–, será necesario reposar *en* ellas; la autoconciencia sólo podrá ser en-sí-y-para-sí en virtud de la existencia de otra(s) autoconciencia(s). Por eso la autoconciencia, ante todo, se constituirá como *deseo*. Pero antes...

²² Para un estudio concluyente acerca de la influencia parcial de Fichte en este decurso de la *Fenomenología*, cfr.: E. Lazos. «La dialéctica amo-esclavo y su papel disruptivo en la *Fenomenología del espíritu*», pp. 303-308: «Hegel critica ahora a Fichte bajo la idea de que no hay algo así como un yo que pueda ser considerado un agente independiente en contraposición con un no-yo abstracto». La insuficiencia de Fichte, para Lazos, reside entonces en que el yo fichteano sólo está contrapuesto a un no-yo indeterminado; no hay, pues, otras autoconciencias tramando una «violenta construcción colectiva» de su mismidad. Sólo existe la pura tranquilidad de la fórmula: Yo=Yo.

§3.

LA APARICIÓN DEL SABER AUTOCONSCIENTE.

Una ruptura (parcial) con el conocimiento de objetos

La dialéctica del reconocimiento es el primer intento en toda la *Fenomenología* de hacer explícita ante la conciencia la verdad de *su* actividad. De explicitar no sólo para el saber filosófico (el «nosotros» narrador), sino al mismo tiempo para la conciencia misma un factor inaudito: que el mundo presuntamente independiente de objetos que *solía* yacer frente a ella es en realidad una experiencia *suya*. No habría, entonces, tal sistema de objetividad autónoma, en sí, que gozara simplemente de una presencia pura, ajena a las determinaciones –hasta ahora epistemológicas–, de la conciencia humana. «Lo en-sí es la conciencia», diríamos. Pero a pesar de semejante preponderancia dada a la subjetividad consciente, este giro no reluce totalmente copernicano. La experiencia (que siempre es experiencia *de* la conciencia) *responde* también ante las «demandas» de la conciencia: su color, la figura, el tamaño, el olor, en fin, del objeto no son algo que provenga puramente de las ensoñaciones autoconfiguradoras de la conciencia; aunque tampoco son atributos substanciales – que se sustenten por sí solos– de la cosa. El punto aquí es ser tan spinozista como fichteano. Refiriéndose al escepticismo, por ejemplo, Hegel diría que aquél *querría decir* lo contrario de lo que pretende significar cuando sostiene como el *resultado* de cavilaciones del pensamiento la existencia de objetos externos:

Dentro de esta consideración, **puede decirse a quienes afirman esa verdad y certeza de la realidad de los objetos sensibles [la de que ellos existen como objetos exteriores que tienen *verdad absoluta* para la conciencia]**, que harían bien en remitirse a la escuela más elemental de sabiduría, la de los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, y en haber aprendido primero el secreto del comer pan y el beber vino; pues quien está iniciado en ellos no sólo llega a *dudar del ser de las cosas sensibles, sino hasta a desesperar de él; y en parte consume él la nulidad de las cosas sensibles en ellas mismas, en parte las ve a ellas consumarse.* Tampoco los animales están excluidos de esta sabiduría, sino que, más bien, prueban estar profundísimamente iniciados en ella, pues **no se quedan parados delante de las cosas sensibles en cuanto que son en sí,** sino que, **desesperando** de esta realidad, y en plena certeza de su nulidad, **se lanzan sin más sobre ellas y las devoran;** y al igual que ellas, la naturaleza entera celebra estos misterios revelados que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.²³

²³ PhG. 35/69. [Cursivas añadidas].

No deja de ser radicalmente conmovedora la inmensidad que retrata este párrafo. (Aunque, argumentativamente hablando, el segmento que precede está «mal situado» para Solomon).²⁴ La comparación entre la humanidad y el reino animal no es un detrimento para la primera, ni un enaltecimiento para el segundo. En aquél fragmento se está identificando la apetencia universal que ya desde el *Banquete* había quedado manifiesta: todo animal –y la conciencia obviamente– comparte una tendencia natural y espontánea a *querer* integrar a lo-otro *dentro* de sí (para volver a completar el estado andrógino desgarrado, diríamos con el Aristófanes platonizado). Volviendo al asunto del escepticismo, líneas atrás dirá Hegel que cuando éste postula como *resultado* del pensamiento la existencia de objetos externos con realidad intrínseca absoluta, lo que en verdad consigue es disolver la línea de conexión entre la conciencia y el mundo. Y, con ello, una completa incertidumbre respecto de la existencia efectiva del último. Pues al gozar de una realidad *absoluta*, esos objetos se presentan –diríamos ya con palabras de la dialéctica amo-esclavo– como entidades autónomas, ¡no susceptibles ni siquiera de ser devoradas! Pero lo que hace dubitable la *existencia real* de los entes del mundo –el que la carroña pueda ser devorada por hienas–, es precisamente esta interconexión elemental «que la naturaleza entera celebra». De repente puede «aparecer una cabeza ensangrentada» ahí, pero también de repente uno se enamora, y desea amar y proteger a alguien, o bien aquél de allá persiga encerrarlo bajo los muros de una prisión. Esa «ansia de integración» de lo que se presenta como extraño para la conciencia no se consuma *realmente* con las operaciones cognoscitivas de la certeza sensorial, de la percepción ni incluso del entendimiento –dicho según el regusto hegeliano–, sino con la lucha a vida o muerte que implica la puesta en duda de la existencia de cada uno de los miembros de la disputa. El punto de quiebre se da en el paso de la conciencia (de objetos) a la *autoconciencia* (que desea reconocimiento). Pero vayamos por pasos.

²⁴ Cfr.: R. C. Solomon. *In The Spirit of Hegel: a study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 389: «El argumento para [mostrar] las dimensiones prácticas del conocimiento, ya había estado anticipado en el maravilloso, pero *mal situado*, comentario del capítulo 1». [Cursivas y traducción propias]. Con esta frase, Solomon se refiere al fragmento citado. Vale anotar que –como el filósofo estadounidense– sostendremos en lo que sigue que esta ansia (apetencia, deseo) de la conciencia por asimilar literalmente a los objetos sensibles *dentro suyo* (junto con su consumación, es decir, el que incluso una manada de hienas pueda devorar un trozo de carroña), es la prueba casi irrefutable de que la relación de la conciencia con el mundo no es primeramente cognoscitiva, sino práctica. Después de todo, sin embargo, se diferirá aquí del modo de entender esa relación práctica primordial respecto del mentado filósofo.

3.1: El saber-de-sí, transposición del saber-de-otro

En el ámbito interpretativo del capítulo sobre la autoconciencia, es bien conocida la frase: «Con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal de la verdad».²⁵ Un tanto enigmática, esta frase contiene tantas ramificaciones que dar un solo dictamen sobre ella pecaría de ingenuidad. Pero considerando la afirmación consecuente, se delinea más el camino: «Si consideramos esta nueva figura del saber, *el saber de sí mismo* [la autoconciencia], en relación con lo precedente, *el saber de otro* [la certeza sensorial, la percepción y el entendimiento], vemos que este último [...] ha desaparecido, pero que, a la vez, en la misma medida, sus momentos se han preservado [...]».²⁶ En efecto, con la entrada al reino de «la verdad de la certeza» de la conciencia, no se deja atrás los momentos en los que lo-otro aparecía autónomo para ella. Se los *reintegra*, por el contrario, en una totalidad más amplia, pero sobre todo más compleja, en donde el saber-de-sí y el saber-de-otro son *idénticos*. Lo difícil será entender esta identidad. Dígase, por lo mientras, que lo *otro* sabido en aquellos momentos, tendrá ahora que tomar la forma de algo vivo. O mejor dicho: dado que «el *subsistir simple que se sostiene por sí mismo, autónomo*» ha desaparecido, (pues no se lo puede considerar más que como «esencias puramente evanescentes»), la conciencia no podrá encontrar su verdad (digamos ya: su *satisfacción*) en esos objetos sin *autonomía* (no susceptibles de pararse sobre sus propios cimientos y desde sí mismos).²⁷ Y es que, ¿cómo encontrar verdad en lo carente de verdad?²⁸ Por tal motivo, ella requiere indicar hacia otro sitio sus pretensiones de verdad; su incesante aspiración, pues, de autosatisfacción.²⁹

Antes de seguir, acaso sea del todo adecuado aclarar exactamente este oscuro paso del saber-de-otro al saber-de-sí. Según Solomon, este transcurso podría describirse hasta cierto punto desde Heidegger:

No nos percatamos de un martillo cuando lo usamos, escribe [Heidegger] en *Ser y tiempo*, sino que primero llegamos a considerarlo como una “Cosa” cuando de alguna manera algo sale mal, cuando obstruye [el funcionamiento de algo más] o cuando no funciona; entonces se vuelve “obstinado” y “abstruso”. Es Heidegger, también, quien insiste en que no podemos apreciar

²⁵ PhG. 102/103.

²⁶ *Ibid.* [Cursivas añadidas].

²⁷ Las dos frases referidas figuran en: PhG. 103/104.

²⁸ En el siguiente capítulo, se verá la paradójica conclusión en la que la parte «autónoma» de la ecuación debe su autonomía exclusivamente a la parte «no-autónoma».

²⁹ En este punto, Hegel no podría ser más epicúreo al respecto, si entendemos que lo verdadero en la vida no tiene que ver con nada más que la satisfacción de sí.

la naturaleza de las cosas cuando las consideramos sólo “para nosotros”; tenemos que apreciarlas “en sí mismas”, como cosas no conocidas [por nosotros], e incluso como teniendo una “misteriosa vida interna propia”». ³⁰

Si bien Solomon no identifica esa «animista heideggerianización» de la Cosa con el ansia hegeliana en busca de un reconocimiento que trascienda los confines de lo carente de autonomía, tiene ciertas resonancias que permiten pensar que él ve este paso del conocimiento de objetos al reconocimiento entre autoconciencias como un llamamiento, si no ético, cuando menos sí acerca de nuestro comportamiento con los objetos útiles. Llega incluso a citar el caso del fetichismo motociclista en que – podemos imaginar –, alguien distingue su Harley Davidson de ser un mero mecanismo hecho de partes a un «instrumento» en el que el conducirlo y el motociclista se vuelvan esencialmente, en una unificación extática, la misma cosa. ³¹ Ciertamente, aquí no se trata de desechar semejante consideración valiosa; pero la verdad es que el transcurrir hacia la autoconciencia en Hegel es más lo que podría llamarse una «transposición especulativa» que una invitación moral. Con ello se significa, por un lado, que la conciencia ya no encuentra satisfacción a su sed de *verdad* en el conocimiento de objetos que no se sostienen por sí mismos (no porque a ella no le apetezca más comer pan y beber vino); sino que, por otro lado, esa aspiración busca completarla frente a algo que valga la pena esa búsqueda. Y aquí el surgimiento del valor se establece por el cambio de dirección de la mirada desde el objeto sentido, percibido, o entendido, hasta el objeto vivo con aspiraciones también de autosatisfacción/reconocimiento. La satisfacción de la conciencia se traspasa a lo que se presenta idéntico a ella: a otra autoconciencia. Por eso no es tan verosímil pensar que cuando Hegel dice que el *nuevo objeto de la autoconciencia es algo vivo*, esté pensando en un «principio interno» de la Cosa que nos orille a considerarla como si estuviera viva. Es más factible la idea de que la mirada de la conciencia ya no está puesta *solamente* en los objetos no-vivos, sino en algo que sea lo más idéntico posible a ella, que está viva.

³⁰ R. C. Solomon. *Op. cit.*, p. 399. [Traducción propia de *ibid.*: «We do not notice a hammer when we are using it, he writes in *Being and Time*, but rather we first come to notice it as a “Thing” when it somehow goes wrong, when it gets in the way or doesn’t work; then it becomes “obstinate” and “obtrusive”». It is Heidegger, too, who insists that we cannot appreciate the nature of things when we consider them just “for us”; we have to appreciate them “for themselves”, as things not known, even as having a “mysterious inner life of their own”»].

³¹ *Cfr.*: *ibid.*, p. 400, n. 124.

CAPÍTULO II.

LA(S) AUTOCONCIENCIA(S) DESEA(N): EL *GEIST*.

AFIRMAR EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO MUTUO ES ASIMISMO NEGARLO

* * *

Entremos, ahora, a la escarpada vereda de la dialéctica amo-esclavo.

INTRODUCCIÓN: (2).

En el primer PARÁGRAFO (§4) de este capítulo, se explicita el transcurso que va desde el deseo de objetos al deseo del deseo. En particular, se define este paso como un paso que no implica ninguna progresión. Si el conocimiento que la conciencia tiene de los objetos no es ni mayor ni menor en cuanto a su valor intrínseco que el conocimiento de sí, lo mismo aplica respecto del paso del conocimiento de sí al deseo de sí. Recordando que –según Hegel–, no existe el conocimiento puro de objetos (pues la conciencia siempre tiene que referirse primero a sí misma antes que al mundo de objetos) hay que acentuar asimismo que no existe el puro deseo de sí sin ninguna otra mediación de un deseo externo. El deseo de sí, pues, es deseo de otro. Empero, hay que aclarar también que lo anterior no significa que en ningún momento pueda haber conocimiento puro de objetos o un deseo que se refiera exclusivamente a sí mismo. Efectivamente, puede darse el caso en que haya nada más un conocimiento del mundo externo, pero de esto sólo puede hablarse en cuanto a la *certeza* que una conciencia particular tenga de este conocimiento. Y es que la relativa innovación de Hegel consistió en afirmar que esta certeza de individualización del conocimiento se ve negada por el *hecho* de que ese conocimiento está siempre referido a un «algo más» que no la deja permanecer tranquila. En suma, aunque el deseo de sí pueda darse en apariencia puro –*i. e.*, sin desear a lo otro–, el deseo de otro estará siempre a la vista.

Por ello mismo, en el siguiente PARÁGRAFO (§5) el concepto de reconocimiento tendrá que poseer una estructura que refiera necesariamente hacia el exterior; es decir, una estructura doble. Decíamos, pues, que todo conocimiento es conocimiento de sí. O en otras palabras, todo conocimiento es autoconocimiento. Hasta aquí, Hegel habría aceptado sin más la tradición antecedente del pensamiento. Su propuesta fue añadir que todo conocimiento de sí no puede estar completo si no se añade un autoconocimiento externo. Todo autoconocimiento implica reconocimiento, y esto quiere decir que yo no puedo conocerme a mí sin estar conociendo al mismo tiempo a alguien más. Y conocer a alguien más quiere decir por principio hacerse del conocimiento de esa otra persona; pero quiere decir asimismo que esa otra persona puede hacerse de mi conocimiento. Y aquí Hegel no puede ser más igualitario al respecto. El problema viene, no obstante, cuando no toda autoconciencia está dispuesta a dar reconocimiento. Hay, en efecto, un estado de cosas en que ambas

autoconciencias dan y reciben reconocimiento. Pero esto es un estado de cosas demasiado idílico. Casi por regla general, lo que encontramos existiendo en el mundo es a las autoconciencias reconociéndose asimétricamente. De hecho, un reconocimiento en el que intervinieran ambas partes por igual sería un estado de excepción. No es que nunca pueda lograrse semejante reconocimiento entre autoconciencias, pero lo que importa resaltar aquí es que el reconocimiento es casi siempre asimétrico. El esclavo reconoce desde abajo al amo, y el amo es reconocido desde abajo. Y esto es lo que encontramos existiendo en mundo real.

Pero la pregunta es cómo se llega a esta situación de desbalance. A esa pregunta, precisamente, responde el último PARÁGRAFO de este capítulo: **(§6)**. Esta historia va más o menos así: la autoconciencia que pretenda tomar la forma del amo tendrá que abogar por lo que podría llamarse una «depuración de determinidades» de sí misma. Esta operación se da fundamentalmente con el objetivo de llegar a posicionarse como una autoridad frente a la(s) otra(s) autoconciencia(s), pues resultará que no hay mayor demostración del dominio de sí –y, por consecuencia, el poder potencial del dominio de otro–, que la negación de todas las determinidades que le hacen ser un ente natural, apegado más a la cosidad que a lo racional. Sin embargo, al final del párrafo se demuestra que esta exigencia es imposible de ser llevada a cabo. Pues todo lo autoconsciente es a un tiempo natural. La narración de este capítulo, entonces, empieza 1) con la enunciación del surgimiento espontáneo de la necesidad de la conciencia de afirmarse a sí *mediante* la negación de lo otro; pasa 2) por la descripción de la estructura sobre la que se levanta esta apetencia; y termina 3) declarando la imposible anulación de lo natural en la constitución del ser de lo autoconsciente.

§4.

DESEARSE A SÍ ES DESEAR A LO OTRO.

El Geist

Veintitrés años después de publicada la primera edición de la inigualable *Fenomenología del espíritu* –que pretendía ser la introducción al sistema, pero que, como es bien sabido, se convirtió en una exposición genuina y completa del sistema mismo–, el Doctor Georg Wilhelm Friedrich Hegel seguía caracterizando así al *deseo* en la tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: «En su satisfacción, el deseo es así *destrutivo* en general, del mismo modo que con arreglo a su contenido es meramente *egoísta*; y puesto que la satisfacción sólo ha ocurrido en lo singular, y éste es efímero, en la satisfacción el deseo se reproduce».³² Y es que, en efecto, desde la *Fenomenología* hasta la *Enciclopedia*, el deseo surge por una necesidad de *autopreservación*. En esta palabra caben muy bien ambas determinaciones que Hegel encuentra en el deseo: es *destrutivo* y *egoísta*. Como se intenta mostrar en §6 (*infra.*), la manera en que la autoconciencia logra *constituirse* como tal no se da en virtud de un tranquilo proceso de autorreflexión. O, en todo caso, la reflexión de la autoconciencia sobre sí misma sólo se logra mediante lo-otro. Con una pizca de anacronismo, podríamos muy bien decir que la conciencia sólo es autoconciencia cuando se (auto)enajena. Pero diciendo esto, se concluye exactamente lo contrario a la consideración del deseo como egoísta y destructivo. Lo que hay que entender, empero, es que «con arreglo a su contenido», el deseo es egoísta y destructivo. Si presentamos esta tesis lo más plásticamente posible, habríamos de decir que el deseo es como un magma contenido que cuando explota (cuando se manifiesta), *destruye* todo aquello que se le presenta como extraño y, por la misma razón, es *egoísta*, pues no preserva nada exterior a sí: todo lo diluye en la unidad interior de su mismidad. Es, pues, el *Gattung* encerrando dentro suyo todas las particularidades específicas. No reconoce nada externo a sí. Esta tranquilidad egoísta, sin embargo, llega a una conclusión completamente paradójica, por no decir desgarradora: tiene que *diferir* absolutamente de sí misma para devenir *idéntica* a sí. No hay autoconciencia sin *otra* autoconciencia ni identidad sin diferencia absoluta. Veamos, entonces, cómo funciona el deseo en la constitución del objeto del deseo, que en realidad presenta la forma de *otro* deseo.

³² *Enz.* §428.

4.1: El objeto del deseo es otro deseo

El sentido se pierde en lo aparente,
 lo que llamé 'yo' desaparece,
 me entrego a lo inconmensurable,
 yo soy eso, soy todo, soy sólo eso.
 Hegel. Eleusis

Nunca el alma que no haya visto la
 verdad puede tomar figura humana
 Platón. Fedro

La trasposición especulativa que va desde el objeto de conocimiento al objeto del deseo (de la que se habló en §2, *supra.*), es similar al paso de la «apetencia de objetos naturales» al «deseo de objetos constituidos autoconscientemente». Y es que no se trata meramente de hacer una exhortación a la individualidad abstracta para que deje a un lado sus pretensiones de quedarse estancada en su apetencia de lo que inmediatamente la circunda. Ya habíamos dicho que no se trata de que a la autoconciencia no le deba de apetecer más comer pan y beber vino, sino que el desarrollo de ésta no tiene por qué detenerse en la satisfacción de su deseo con entidades naturales. Promover esa censura no caería –ya no digamos en lo insensato–, sino en lo burdo. Supondría, pues, la desaparición de la conciencia. Pero así como no se le puede exigir a la autoconciencia la eliminación de lo natural en su apetencia, tampoco podemos caer en el clásico error de suponer un paso *progresivo* cuando lo autoconsciente ya no tiene enfrente sino a *un* otro idéntico: a otra autoconciencia. En este paso, habríamos de distinguir más bien una *maduración* que un progreso. Regresando al ejemplo de la planta en el «Vorrede», sería por completo descabellado afirmar del fruto que posee una realidad más perfecta que la del capullo. Se trata sencillamente –diríamos–, de una diferencia de grado, no de estructura. Tener como objeto del deseo a lo idéntico a sí, no se traduce en nada más que una cuestión de mirada. Digamos que la satisfacción del deseo frente a *lo* idéntico tiene una perspectiva *diferente* que la satisfacción del deseo mediante *lo* otro. La naturaleza, en este caso, es eso otro. No es que haya «más» ser en lo natural que en lo autoconsciente.

Y para ahondar precisamente en esa diferencia de grado entre el deseo de lo natural y el de lo autoconsciente, dígame: «Pero, en esta satisfacción [del deseo], [la autoconciencia] hace la experiencia de que su objeto es autónomo, se sostiene por sí

mismo».³³ Efectivamente, la primera experiencia que la autoconciencia hace –y de la cual surgirá toda la disputa entre autoconciencias– es la de que la otra autoconciencia *también* se sostiene por sí misma; es autónoma. En tanto que la autoconciencia es un objeto inmediatamente exterior para la otra autoconciencia, aquélla es un yo objetual: es a un tiempo *yo* y *objeto*.³⁴ Ya habíamos hablado asimismo de la experiencia cuasiextática por la que la autoconciencia atravesaba: aquella en donde ésta (el yo genérico) se presentaba como el telón de fondo de la totalidad de lo ente. Y no es que esa experiencia sea por completo falsa, sino que, para probar que es verdadera, requiere de la negación de la verdad de la otra autoconciencia. Para probarse a sí misma –para probar que es verdadera–, la autoconciencia requiere negar a todo aquello que se le contraponga en su camino de autopreservación. Y en este caso, lo que interviene en ese proceso no es nada más que otra autoconciencia. El deseo, digamos, supone una estructura dual de la autoconciencia o, lo que es lo mismo, una referencia entrecruzada: hacia sí y hacia lo otro; hacia adentro y hacia fuera. El deseo de sí es deseo de lo otro.

Acaso por lo anterior *no* hemos de coincidir con Fink en que la autoconciencia sea una contraposición clara al «aturdimiento» que supone estar sumergida en el «tumulto de las cosas». Después de todo, si bien él acepta que Hegel «no renuncia a la ontología de la cosa a favor de una ontología del sí mismo»,³⁵ lo cierto es que marca claramente la diferencia entre conciencia de objetos y autoconciencia que desea por una cuestión de estructura. No se libra, pues, de las garras de la perspectiva progresista en la interpretación de esta dialéctica. Veamos:

No nos limitamos a vivir la vida a la luz del día, no vivimos solo abiertos al *inmediato tumulto de las cosas*, no vivimos como el ganado en los pastos, esto

³³ *PhG*. 110/107.

³⁴ Aquí habría de hacerse una precisión en cuanto a los vocablos *Gegenstand* y *Objekt* (que en español se podrían verter como «objeto objetual» y «objeto objetivo», respectivamente) designan. Como anota Ripalda (*cfr.*: «Glosario», en *Filosofía real*, pp. 445 y 446), en la *PhG* no figura la palabra *Objekt*. Dicho simplistamente –como refiere Valls Plana en n. a *Enz.* §193–, Hegel se vale del uso de estos vocablos en la *Enz.* para establecer una distinción que, a final de cuentas, emparenta a ambos. Mientras *Gegenstand* (literalmente: «lo que está parado ahí enfrente») designa una realidad que se sostiene por sí misma; *Objekt*, en cambio (de origen latino, que vale como cultismo académico, según Valls Plana), designaría, dicho rápidamente, una realidad que está mediada por el concepto, es decir, por su relación con lo subjetivo. Para los fines del texto, dígase que si Hegel se vale en la *PhG* de *Gegenstand* para referirse a la realidad que se presenta contrapuesta a la conciencia, da qué pensar respecto de lo que, por ejemplo, la autoconciencia desea. No desea una realidad absolutamente determinada por los esquemas de la conciencia. Lo otro, lo objetual (lo que tiene carácter de ser objeto) es una realidad viva no sólo en sentido biológico, sino que *responde* a las determinaciones de la conciencia; es una entidad autónoma.

³⁵ E. Fink. *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, p. 210.

es, **aturdidos**. Sabemos de nuestra vida, nos comportamos respecto de ella, nos tenemos *bajo la luz* de una comprensión de nosotros, sabemos de nuestra procedencia de un pasado y sabemos sobre nuestro futuro.³⁶

Por principio, habría de mencionarse que esta aseveración contradice hasta cierto punto el fragmento citado del capítulo sobre la certeza sensorial, (*cfr.: supra.*, al inicio de §2), donde se habla de los misterios eleusinos. Los iniciados en éstos –dice aquella cita–, descubrían la interconexión elemental que comparte lo humano con la naturaleza entera. El ser humano mismo celebra también aquella sabiduría de Ceres y Baco (del comer pan y el beber vino). Mientras Hegel celebra esta sabiduría pegada al sentido de la tierra y a la experiencia embriagadora –en tono de celebración orgiástico-sagrada–, Fink se limita a hacer una distinción (digámoslo anacrónicamente) «especista». Hasta puede afirmarse que los animales son idealistas, como Pinkard lo hace. Lo cierto es que tampoco es el cometido hacer una revaloración de la dignidad de los animales –aunque sea bien necesaria–, sino establecer que para Hegel la distinción entre conciencia y *autoconciencia* no se da en términos de progreso. Si, de acuerdo con la *Differenz* (*supra.*, p. 4), Sófocles no podría considerarse un mero *ejercicio* previo de Shakespeare, tampoco la conciencia que siente ni la que percibe ni la que entiende pueden considerarse ejercicios previos de la autoconciencia que obtiene reconocimiento. Al igual que los animales, nosotros, los humanos, no nos quedamos parados frente a las cosas de nuestro deseo inmediato, sino que nos abalanzamos sobre ellas, y contra ellas. Para nosotros, no son seres que se sostengan por sí mismos, sino entidades susceptibles de ser

³⁶ *Ibid.*, 211. [Cursivas añadidas]. Determinar en qué medida la aparición de la autoconciencia implica una ganancia o una pérdida (de sí), es una cuestión por entero indeterminable. O sería lo mismo decir que se da *la misma* magnitud de ganancia que de pérdida. Lo mismo que la autoconciencia tiene que *enajenar* no sólo al objeto del deseo, sino a sí misma, lo mismo que esa jugada implica un *aumento* de la presencia de sí; por cuanto la negación del objeto del deseo es asimismo su afirmación. (Esto se verá enseguida). Por cierto, esta temática sería retomada en un contexto totalmente distinto y con otra terminología –y de manera brillante–, por Marx en su distinción entre la «estructura» social y el «edificio» (o superestructura; *Urbau*) que se levanta sobre aquélla. Lo cierto es que si se tuviera que tomar partido en el contexto de la presente dialéctica respecto de la cuestión pérdida/ganancia, sería más acertado estar del lado de Marx que del de Fink. *Quiriendo* estar totalmente en desacuerdo con Hegel, aquél escribe junto con Engels en la *Ideología alemana*, p. 27: «No es la conciencia [i. e., en este caso, la «superestructura»] la que determina la vida [en este caso, la «estructura» de las relaciones sociales], sino la *vida* la que determina la *conciencia*». Y hay que decir «queriendo» porque resuena bastante hegeliano si se tiene en cuenta el destronamiento del yo como *Gattung* que Hegel efectúa y del cual se hizo apenas una mención en §2 y del cual se hará una explicación detallada en §6, *infra*. En suma, Hegel sabe muy bien que la vida determina a la conciencia –pero también viceversa–; pues de lo contrario, no se entendería la afirmación hegeliana de que con la vida nace o se barrunta el *concepto de espíritu* (*cfr.: infra.*, 4.2). La autoconciencia no es primordialmente un agente de conocimiento, sino uno viviente.

devoradas. Pero esta operación no ocurre nada más a un nivel biológico –al nivel de la *Bíos*–; sino a un nivel social, o conceptual (como, a su modo, podría decirse de la *Zoé* aristotélica). A este respecto, resulta más acertada la aseveración de Lazos:

Podemos negar –*conceptualmente*– las cosas de modos y maneras inimaginables por otros seres –un lobo puede negar un trozo de carne roja al masticarla, pero no puede negar su “ser otro” comprándola en el mercado. En el lobo, la negación del otro significa su *dominio físico* y, en última instancia, su aniquilación. Nosotros, sin embargo, hemos negado la otredad incluso de los cielos, al nombrar los cuerpos celestes y entender sus relaciones –los hemos hecho *nuestros*.³⁷

Y es que, efectivamente, al resaltar la importancia de los misterios eleusinos (en donde los sentidos se exaltaban a tal grado que a sus participantes les era prácticamente imposible no lanzarse dionisiacamente sobre lo-otro), Hegel no intenta defender la franqueza filosófico-práctica de un Diógenes el Perro.³⁸ La consigna hegeliana de que la individualidad abstracta alce la mirada de lo particular a lo universal –de que la *Bíos* se haga *Zoé*, y de que la naturaleza *naturada* sea asimismo *naturante*– se posiciona precisamente contra lo que bien podría llamarse la «pura inmediatez de la satisfacción». No hay tampoco una exclusión definitiva de la apetencia de agua, de carne. Pero aunque se considere al deseo como algo que se agota en el *aquí* y en el *ahora* –en su modalidad de *autocerteza*, según el decir de Taylor–; en su *verdad*, en cambio, el deseo *no* se termina en las inmediaciones de la

³⁷ E. Lazos. *Op. cit.*, p. 304. [Cursivas añadidas].

³⁸ Hablando de Diógenes de Sínope –en relación con Hegel–, en su actitud ante la vida no sólo había un esfuerzo por hacer todo lo contrario a lo que las convenciones sociales pautaban y así posicionarse *fuera* de éstas. O, en todo caso, ese sería el único esfuerzo que hizo desde que empezó a filosofar *prácticamente*. Lo cierto, empero, es que el objetivo de las prácticas cínicas se dirigían a «potenciar modificaciones en las conciencias de sus destinatarios, de manera tal que éstos adopten la vida filosófica», [J. Landa. *Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo*, pos. 1162-1163, eBook]. El estado de *ataraxia* (o imperturbabilidad) a que aspiraba el Perro mediante la *negación* de todos aquellos adornos innecesarios de las prácticas culturales, no se limitaba a parangonar su complacencia con los menesteres del perro (e. g., defecar en medio de la plaza pública). Nuestro parresiasta tampoco se libraba, paradójicamente, de la determinación exterior de su deseo; estaba atravesado por lo otro desde siempre. Practicaba con total franqueza su filosofía, pero con miras a *lo otro*. De lo contrario, no se entendería el arrepentimiento de Cioran: «¡Qué idea la mía de haber admirado tanto a un payaso como Diógenes! Lo que yo debería haber frecuentado es el Jardín del sabio [i. e., el de Epicuro] y no el ágora y menos aún el tonel...», [E. M. Cioran. *Ese maldito yo*, pp. 42-43]. Y así entendemos un poco más el comentario de Hegel sobre Diógenes de que ni siquiera éste en su barril (*cf.*: *PhG.* 471/285), se salva del condicionamiento del mundo de la *Bildung* (ese mundo de «depravación», el mundo del revés), en el que lo *bueno* y lo *noble* están determinados hasta la médula por la *maldad* y la *vileza*. En el mundo de la *Bildung* no hay arriba ni abajo, y lo individual se entrecruza con lo universal. *En lo particular deseado anida el anhelo de la universalidad prototípica*. Referente a esto, *cf.* la parte final de *PhG.* VI, B, I, a, acerca de *El sobrino de Rameau*, de Diderot.

naturaleza sin más.³⁹ Dicho de otra manera, la autoconciencia posee la *certeza* de que sólo está deseando algo inmediato; y, en efecto, así es. La *verdad* que se añade, sin embargo, a esta autocerteza de la conciencia (y que el «nosotros» narrador no hace sino *rememorarla*; llevarla a concepto) es que su deseo siempre está conformando un entramado complejo de ramificaciones casi infinitas que, en palabras de Hegel, *median* al objeto del deseo. Es interesante la precisión de Lazos relativa a esto: «El deseo humano está ya conceptualmente cargado, de modo que los objetos de nuestros deseos *no son los particulares en tanto tales*, sino los particulares en tanto ejemplifican un *tipo* de cosa».⁴⁰ De manera que la dirección del deseo no apunta solamente a una cosa aislada, sino a una cosa en tanto perteneciente a una *clase* de cosa, a un *género* de cosas. No sólo el yo llega a ser un género que encierra a una plétora de determinaciones (§2), sino que el objeto del deseo representa igualmente a un género de cosas. Dígase, entonces, que la autoconciencia *no puede desear objetos sueltos*. Y a esto, se le podría añadir quizás lo siguiente: en el filme documental *El abecedario de Gilles Deleuze*,⁴¹ televisado en Francia en 1996, en la letra «D», de «Désir» (deseo), Deleuze comenta –palabras más, palabras menos–, que no se desea a algo o alguien, sino que se desea *a y en un conjunto*. Esto es, para seguir con el ejemplo suyo, una mujer no desea un vestido en particular, sino que lo desea inserto en toda una situación, en un conjunto. Desea entonces ponerse ese vestido pensando en que va a ir a divertirse o a trabajar con él, o que va a usarlo en su casa... Así como no se desea *una* cosa, sino un *tipo* de cosa, ese tipo de cosa está a su vez inserto y relacionado con un conjunto de otros *tipos* de cosas *ad infinitum*. Hegel no se opondría a tal aseveración, pues lo particular (un vestido) no está nada más ligado al mismo género de cosas al que pertenece, al resto de los vestidos; se relaciona además con *otros* tipos de cosas que constituyen y determinan lo que es: el dinero, la calle, el bar, etcétera.

Tan fuera de lugar estaría la actitud de reconocer un progreso en el deseo de lo autoconsciente como pedir a la conciencia quedarse estancada en su inmediatez.

³⁹ Cfr.: Ch. Taylor. *Hegel*, p. 129: «Con la autoconciencia, la dialéctica se da entre nuestra idea de nosotros mismos, *lo que nosotros afirmamos ser*, y *lo que nosotros de hecho somos*. Estos son los dos momentos que Hegel llama *auto-certeza* y *verdad*. En la primera dialéctica la noción clave era la de conocimiento; aquí el centro de interés se desplaza al deseo y su realización. En nuestra noción de nosotros mismos, el objeto de nuestra auto-certeza no es algo sobre lo cual seamos neutrales; por el contrario, estamos apasionadamente vinculados a ello. Cuando nuestra verdad comprende esto y nos fuerza hacia otro modelo de auto-certeza, la transición *nunca se hace sin dolor*». [Cursivas añadidas].

⁴⁰ E. Lazos. *Op. cit.*, p. 305, n. 10.

⁴¹ Dir: Pierre-André Boutang, Francia, 1988-1989

Ambas perspectivas carecerían de sentido para Hegel. Pero no sólo carecerían de sentido, sino que considera que el deseo de cosas constituidas autoconscientemente es algo *necesario* en el desarrollo del transcurso hacia la autoconciencia. «Estamos apasionadamente vinculados» a nuestro objeto del deseo, apunta Taylor. No elegimos desear *tipos* o *géneros* de cosas: todo deseo está *de hecho* cargado de determinaciones potencialmente infinitas provenientes de la *Bildung*. Todo deseo está previamente cargado de cultura, de formación. Hay una gran dosis de dolor inyectada en el proceso del deseo. Ni siquiera las actividades que podrían considerarse como auténticamente animales escapan al dominio humano: comer junto con tu familia, en platos de cerámica, de vidrio, o de plástico; beber en un bar, cantina o pulquería; engendrar uno o diez hijos... Todo ello se liga a las más genuinas expresiones del ser humano. Yo no deseo nada más *comer* sin más, *beber* sin más; deseo hacerlo de acuerdo a un código social. Ni Diógenes en su barril se salva de este mundo de la *Bildung*, anota Hegel.

* * *

La consideración del deseo como ligado necesariamente a la universalidad prototípica y no meramente a la cosa aislada será fundamental a la hora de determinar en qué medida el esclavo termina bajo la «dominación» del amo. Si es cierto que no hay deseo puramente animal en el desarrollo de la experiencia de la conciencia, entonces resulta imposible que el deseo del esclavo termine nada más en lo inmediato. ¿Por qué habría de reclamarse una y otra vez, entonces, evitar a toda costa el apego a la inmediatez de la vida? En §6 (*infra.*), se verá explícitamente cómo funciona este reclamo imposible.

4.2: La vida anticipa al espíritu

Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.

Karl Marx. Manuscritos económico-filosóficos (1844)

La conclusión de la sección anterior (4.1), es que en toda satisfacción *inmediata* del deseo siempre continúa algún remanente de *mediación*. De ahí la famosa frase de Hegel: «*La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia*». ⁴² Acaso haya pocas frases en la *Fenomenología* que sean *estructuralmente* tan influyentes como ésta. Y es que estableciendo esta conclusión (que en realidad es por el momento una suposición, pues no se ha mostrado aún), nace el concepto de espíritu (*Geist*). Como se comentaba más atrás, con la trabazón entre el deseo de la autoconciencia y el de la otra autoconciencia, puede hablarse genuinamente de espíritu. Este concepto no es una abstracción que refiera a una realidad fantasmal, sino a la encarnación viva de aquello que Hegel dio en llamar el «yo que es *nosotros*, y *nosotros* que es yo». ⁴³

Para Taylor, el *Geist* está «necesariamente encarnado». ⁴⁴ Lo cual quiere decir que la satisfacción del deseo de plenitud se logra en la carne. El yo vacío de determinaciones externas, el yo como *Gattung*, se vuelve real cuando se vuelca hacia la(s) otra(s) autoconciencia(s). Cuando el yo no puede constituirse sin referir su mismidad a la mismidad de *otra* autoconciencia y, en rigor, cuando la mismidad del yo no puede constituirse sin referir su mismidad a la mismidad de una *multiplicidad* de otras autoconciencias, es que se barrunta el concepto de *Geist*. Hay que insistir también en que *no* se trata sólo de una contraposición dual; se trata de una contraposición en todo caso triádica. Si hubo la necesidad de hablar de amo y esclavo; de escenificar esta *diálectica* a partir de *dos* autoconciencias fue meramente por una cuestión de simplificación argumentativa más que por una cuestión de

⁴² PhG. 111/108.

⁴³ PhG. 113/108.

⁴⁴ Ch. Taylor. *Op. cit.*, p. 130.

fuerza teórica. Derrida se sumerge felizmente en esta torrencial cadena que no termina en la referencia de la díada, sino que extiende sus eslabones al infinito encarnado. El *Geist* no se agota en el entrecruzamiento dual, sino en un entrecruzamiento infinito de referencia. Derrida, de nuevo, afirma que «uno más uno hacen *al menos tres*». (*De la gramatología*). Si notamos, por ejemplo, la estructura de una discusión argumentativa entre «dos» personas, lo que vemos es que esa discusión no es tal con la enunciación, primero, de A (por la primer persona) y, después, de B (por la segunda). Para que la primera persona enunciara A, esa proposición tuvo que referir a algo externo de sí –supongamos a la imagen A– y B, asimismo, refirió a algo externo de sí –supongamos, al libro B–. Ni A es la simplicidad pura de A, ni B refiere simplemente a sí misma ni tampoco ambas (A y B) son simplicidades que refieran *posteriormente* a una referencia compleja (AB). Cuando Hegel habla de la historia de las doctrinas filosóficas como *la* historia de la filosofía no está pensando, ni de lejos, en un movimiento en forma de péndulo, que contenga el puro vaivén de la aguja de un punto A a uno B. Sino, acaso, en una espiral que va desde el punto A hasta el B, donde, luego, el sentido tiene que regresar hasta el punto A, pero ese punto A no sería ya idéntico al del inicio, pues *ahora* el sentido contrajo la riqueza del punto B, y desde esa complejidad (AB), el sentido capta la riqueza de un nuevo punto, C, *pero*, para que pueda seguir avanzando, C tiene que retroceder hasta el punto anterior, que no es ni A ni B, sino AB y así conformarse como ABC.

Realmente, si se recuerda cuál es la estructura de la vida, que Hegel basa en Spinoza (*cfr.*: §2, *supra.*), resulta evidente que en ésta no hay sólo un vaivén de seres finitos, sueltos, sino que todos quedan vinculados a *una* realidad externa que, a final de cuentas, permanece dentro de todos. Dios no es la pura identidad con la naturaleza, pues de lo contrario no se entendería la distinción spinozista entre naturaleza *naturada* (*la* naturaleza) y naturaleza *naturante* (Dios). Hay una distinción, aunque ésta no alcanza a posicionar a la autoconciencia como un agente de la diferencia; la relega a ser una *parte* de la naturaleza. Como Marx en los *Manuscritos* de 1844, Spinoza relega la agencia de la autoconciencia a ser una forma de la naturaleza o, como le gustaría decir a Lukács, una especialización de ésta. Para Hegel, el problema de esta perspectiva es que la autoconciencia se pierde en la infinitud de la naturaleza. Él no desvaría al punto de afirmar que la naturaleza sea una mera figura *de* la realidad autoconsciente. Más bien, la contraposición se

reconfigura entre lo real y lo pensante, entre lo natural y lo humano. E indudablemente no pecaría nadie de ingenuo si pensara que el resultado de ese uno más uno es el *Geist*. Decir que la vida anticipa al espíritu (la *Leben* al *Geist*) no quiere decir otra cosa que, al igual que aquélla, lo espiritual consiste en configurar una realidad que se agota en el aquí y el ahora –las varias figuras evanescentes, siempre susceptibles de *superación*–, y una realidad que contiene a la totalidad de las figuras. Parecería, sin embargo, que sólo encontramos en Spinoza un vaivén que no se enriquece; una dura monotonía inquebrantable que se pasea tranquila entre lo finito y lo infinito. El mero ir de A hacia B y viceversa. Pero el descubrimiento «espiritual» de Hegel consiste en haber detectado que el enfrentamiento de las autoconciencias engendra una realidad *externa* que no encontrábamos de manera explícita en los momentos previos. El espíritu no es la simple privacidad del amor entre dos autoconciencias, sino la sed compartida por ambas de referirse a algo más. Este amor no es el tranquilo decurso entusiasta del sentimiento ni la seriedad del concepto, sino *un* algo más, un espíritu que no es del todo finito ni infinito. Y la constitución de esta «finita infinitud» no se da nunca sin dolor: ya sea en forma de una violenta construcción colectiva o en forma de una acalorada discusión conformada por argumentos, contraargumentos y la negación de contraargumentos, lo que obtenemos es la «concordia viviente de lo múltiple»: *Escritos de juventud*, a propósito del concepto de *Geist*.⁴⁵

⁴⁵ Para entender esta realidad que no se deja reducir a lo particular, aunque tampoco alcanza la infinitud absoluta, acudamos a Kant en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 11/211 y 12/212: «La *amistad* tiene principalmente el carácter de lo sublime; el *amor sexual* el de lo bello. Sin embargo, la ternura y el respeto profundo le dan a este último cierta dignidad y sublimidad, mientras que las bromas jocosas y la familiaridad le acentúan el rasgo bello». La verdad es que casi todo el texto kantiano es un compendio de ejemplificaciones sobre aquella realidad humana, demasiado humana, que aspira al sentimiento de lo sublime. «La noche es *sublime*, el día es *bello*», declara Kant. Es cierto que no se atreve a hablar de *Geist*, pues aquello que se puede conocer «con independencia de toda experiencia» [KrV.] sólo es aquello que está circunscrito a la experiencia. Incansablemente, no dejará de afirmar que «lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*» (KrV. BXX). En las *Observaciones*, empero, se deja entrever esa realidad terrorífica, sublime, que causa «una admiración silenciosa». Es esa noche que invita a la inmensidad, pero no puede *pensarse*, sólo *sentirse*. Esa noche, sin embargo, quedaría reducida precisamente a lo impensable si no «encarnara» en el día. Si lo incondicionado no se condicionara, si eso inmenso no tomara la forma adornada de lo bello, si esa seriedad en la amistad no se acompañara con la jocosidad sexual, que sólo surge en el caso por caso, entonces no habría sentimiento de lo... ¿espiritual?

§5.

EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO.
Su necesaria referencia al exterior

La conclusión del párrafo anterior (§4) es el concepto de *Geist*. Es bien cierto que éste no refiere a una realidad que contenga *simplemente* a las muchas autoconciencias. Tampoco es la pura conjunción de lo real y lo pensante. Hay algo que no se deja reducir a las contraposiciones clásicas de lo representante y lo representado, de lo pensante y lo pensado. Lo que la dialéctica amo-esclavo intenta escenificar es justamente cómo se configura esta *concordancia de lo discordante*. Si el espíritu es lo infinito encarnado, la autoconciencia individual desea infinitud en el reconocimiento. Como es sabido, en Hegel todo conocimiento es *autoconocimiento*. Esto no es ni fue una novedad filosófica para él. En la Antigüedad, Platón *et. al.* remarcaron una y otra vez la condición ético-cognoscitiva del (auto)conocimiento humano. Para la filosofía antigua y al menos hasta Spinoza, y acaso después para Marx, esta tesis significaba que lo humano era una parte *de* la naturaleza, y *no* viceversa. Los excesos de ciertas prácticas modernas degeneraron en un humanismo mal entendido. Si todo conocimiento es conocimiento de lo humano, entonces todo lo que es conocido (incluso la experiencia, lo natural) es una parte de la realidad humana. Haciendo abstracción de muchas de las conclusiones de semejante consideración, ha de aclararse aquí que Hegel está bastante lejos de esa perspectiva. El que la humanidad esté en constante discordia con la naturaleza –con el objetivo de que lo real sea idéntico a lo que piensa y lo que piensa, a lo real–, no tiene el significado de que a la naturaleza se le pudiera encerrar, por ejemplo, en una pecera o en una jaula. Es obvio que existen acuarios y zoológicos, pero la contraposición a la que Hegel se refiere tiene el sentido de que la naturaleza como tal es la inmensidad del cosmos que lucha por *negar* a todas las figuras particulares. En §2 (*supra.*), hablamos de la manera en que esto ocurre. *La* vida lucha por mantenerse, pero esto solamente sucede en virtud de la supresión de *todos* los particulares. Para que siga habiendo vida, es necesario que haya muerte. Yo sólo pude/puedo vivir porque otros seres –no sólo humanos, sino vivientes en general– fueron suprimidos, diría Hegel. Y quienes me sucedan, dependerán de mi muerte para poder ser *ad infinitum*. A esto se refiere Hegel con que el *movimiento del reconocimiento es el concepto de la vida*. Si cada autoconciencia lucha *contra* la naturaleza, no es porque tenga que eliminarla para preservarse; antes sucedería lo contrario. Precisamente porque la naturaleza es

la terrorífica inmensidad que conlleva a una «admiración silenciosa», que estremece (en palabras del Kant de las *Observaciones*), es que todo el esfuerzo de la autoconciencia se encamina a negar (no eliminar) a la naturaleza. Si la naturaleza es el cosmos derramando absolutez, la autoconciencia relativiza el absoluto. De ahí que Hegel indique que la «sustancia simple» sin *concreción configurada* sólo se limita a la mera abstracción; o sea, a la pura identidad de $A=A$. Pero el punto es que lo verdadero sea: $A=B$. El conocimiento es *autoconocimiento* sólo si hay *reconocimiento*: «La autoconciencia es *en y para sí* en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro; es decir, sólo es en cuanto que algo reconocido».⁴⁶ El hecho de que el «movimiento del reconocimiento» sea la vida llevada al concepto implica el nacimiento especulativo de la autoconciencia. Como se verá en seguida, el acto de reconocimiento es el acto por el cual la vida se hace concepto; es decir, el acto por el que la vida se dobla sobre sí misma hacia lo otro: el reino de la espiritualidad autoconsciente. Si lo que encontramos en la vida es la supresión de los particulares, en el movimiento del reconocer cada autoconciencia luchará por demostrar que no está pegada a su propia vida individual, sino a la vida en general; es decir, a la vida que niega a lo individual. Veamos, pues.

⁴⁶ PhG. 114/109.

5.1: El reconocimiento

Este movimiento de «unidad espiritual» (de vida reconocida autoconscientemente) tiene el significado en específico de una *dislocación*: la autoconciencia «ha salido fuera de sí». ⁴⁷ Lo cual quiere decir que la autoconciencia se disloca; se sale de sus cabales; se (auto)enajena. Sólo que este disloque es doble: la autoconciencia sale de sí, y hace que lo otro salga fuera de sí. Como todo en Hegel, a su vez, la dislocación es un posicionarse frente a lo otro; lo otro, asimismo, se posiciona en contra de ella. Y aquí, si no se presta la debida atención, puede resultarnos una argumentación balbuceante. En rigor, toda afirmación –de ahora en adelante–, aplica tanto para una autoconciencia como para la otra; pues todo lo que una autoconciencia hace, la otra también: «El *movimiento* es, pues, simplemente, el *doble movimiento* de ambas autoconciencias». ⁴⁸ Como anota Gómez, la expresión «estar fuera de sí» significa también en alemán «estar desquiciado». Y, ¡qué delirio más grande que el de voltear hacia donde sea y no encontrar más que el puro reflejo de sí! Por instantes, la autoconciencia se encuentra dislocada dentro de una casa de espejos; ella ve hacer a la otra lo mismo que ella hace. La salida del desquiciamiento –i. e., su reposicionamiento–, es el trastrocamiento de la otra autoconciencia. Por ello, la autoconciencia tiende a negar a la otra autoconciencia. El *Gattung* no soporta encontrarse con otra entidad absoluta. Es así que la tranquila identidad de la autoconciencia consigo misma se aturde. Toda esta terminología, por cierto, no es sino la enunciación especulativa que intenta superar argumentativamente lo que sucede en el «estado de naturaleza» (e. g., el que enuncia Hobbes en el *Leviatán*). Para él, ambas autoconciencias pretenden apropiarse del *mismo* pedazo de tierra, y tienden a sacar de la jugada a la oposición. Pero lo que falta justamente en esa enunciación política es el movimiento de formación *mediante* el cual una queda bajo la dominación de la otra. Mientras que ahí todo termina en el reconocimiento inmediato del valor intrínseco del resto de los individuos (mediante la cesión de sus derechos al Estado o Leviatán, garante de la unidad de las diversas voluntades), aquí se desarrolla el proceso de desbalance por el que uno termina siendo «sólo el reconocido y el otro sólo el que reconoce». ⁴⁹

⁴⁷ PhG. 114-115/109.

⁴⁸ PhG. 116/110. [Cursivas añadidas].

⁴⁹ PhG. 117/110.

Para proseguir, no obstante, hemos de ahondar un poco en el modo en que Hegel utiliza/entiende el concepto de *reconocimiento* (*Anerkennung*). Ante todo, este concepto recoge necesariamente un sentido de dependencia respecto de otra cosa; en este caso, otra autoconciencia. Mientras que en una comprensión clásica del *autoconocimiento* no requiero yo de nadie más para lograrlo (puedo alcanzarlo mediante una *intuición intelectual*, sostendría Schelling); si deseo ser *reconocido*, por el contrario, no puedo reconocerme a mí mismo a través de mí mismo. Requiero siempre de alguien más para ser reconocido. Y esta interrelación entre *reconocimiento* y *dependencia* jugará un papel determinante en la configuración de ambas autoconciencias; pues, amén de dominar, el amo es tal sólo por el reconocimiento del esclavo. Para Pinkard, esta dependencia se desempeña en dos sentidos: 1) la dependencia *material* respecto de otra autoconciencia; y 2) la dependencia *conceptual* respecto de otra autoconciencia:

Este tipo de *dependencia* [conceptual] basada en lo otro para [alcanzar el] reconocimiento es un asunto de necesidad conceptual; no es el tipo de dependencia contingente basada en los otros que está, por ejemplo, constituida por la dependencia basada en los otros para producir ciertos bienes. [...] Puedo no tener la habilidad o el tiempo para producir mis propios zapatos o producir mi propio vino, y así dependo de los otros para que produzcan esas cosas por mí (por lo cual puedo yo dar algo a cambio). Pero **no es [a causa de] un hecho contingente** [que recae] sobre este agente que él solo [*alone*] no puede afirmar su concepción de sí mismo por [medio de] sí mismo; **es parte del concepto de lo que significa ser un agente** [...] que el agente requiere de otros para asegurarse de que lo que él *toma* [o considera] como autoritativo *realmente* lo es.⁵⁰

Hay que considerar primeramente aquí que buena parte del trabajo de reconstrucción interpretativa de Pinkard en el texto citado gira en torno de las nociones de lo que él entiende por *autoritativo* (*authoritative*) y *razón autoritativa* (*authoritative reason*). Algo –en este caso una razón–, es autoritativo no únicamente porque yo lo considere así, sino mediante el reconocimiento de que aquello que yo tomo por autoritativo es respetado como una razón susceptible de posicionarse

⁵⁰ Trad. propia de: T. Pinkard. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, p. 54: «This kind of *dependence* on the other for recognition is a matter of conceptual necessity; it is not the kind of contingent dependence on others that is, for example, constituted by the dependence on others to produce certain goods. [...] I may not have the skills or time to produce my own shoes or produce my own wine, and thus I depend on others to produce those things for me (for which I can exchange something in return). But it is not a contingent fact about this agent that he alone cannot affirm his conception of himself for himself; it is part of the concept of what it means to be an agent, [...] that the agent requires others to reassure him that what he *takes* authoritative *really* is so». [Negritas y subrayado añadidos].

como una razón que goza de valor frente a alguien más. Es decir, está reconocida por los otros como una autoridad y no como algo a lo que se le puede pasar por el Arco de Triunfo, como se dice corrientemente. Por el momento, aquí no se entiende el concepto de razón como la entidad suprema transhistórica (la Razón, *Vernunft*) que se contrapone a la totalidad de lo real, sino como algo más semejante a un discurso, una proposición, y hasta un motivo (*i. e.*, a las razones que yo tengo para sostener algo). En realidad, el que un discurso pretenda posicionarse como una razón autoritativa es –en terminología de Hegel–, el movimiento de la *autonomía* de la autoconciencia enfrentándose a la autonomía externa de otra autoconciencia. Una razón autoritativa es el discurso de la autoconciencia que lucha por la autonomía de ese discurso: un discurso que se pare sobre sus propias cabales.⁵¹ Consecuentemente –junto con Pinkard–, podríamos afirmar que hasta el discurso que pretende decir la verdad se encuentra determinado por una incesante lucha entre razones autoritativas, las cuales todas ostentan decir *la* verdad. Y más que un juego de limpieza argumental, lo que encontramos en el terreno del discurso es una batalla campal por la autonomía discursiva de la(s) verdad(es). De acuerdo con el §1 (*supra.*), podríamos asimismo afirmar que Hegel no sostiene que la teoría de la filosofía como saber proposicional sea por completo falsa, sino que –en rigor–, cada sistema filosófico dice algo de *la* verdad. Pero de lo que adolece ese punto de vista es de la consideración según la cual *todos* los sistemas filosóficos son verdaderos, y no sólo porque estén articulados proposicionalmente con coherencia, sino fundamentalmente porque son el discurso de intereses de individuos que luchan por la autonomía de su discurso y, en último término, en pos de su propia autonomía como individuos sociales.

De ahí que en el fragmento referido se haga una distinción entre la *dependencia material* del reconocimiento y su *dependencia conceptual*. Bien dice Pinkard que nadie puede ser independiente en el plano material. Las ensoñaciones de las teorías del estado de naturaleza –esas robinsonadas, dirá Marx–, conciben individuos plenamente constituidos; con razones autoritativas bien establecidas

⁵¹ En *La estructura de las revoluciones científicas*, Th. S. Kuhn explotó la riqueza de este punto de vista al afirmar de las teorías científicas su inevitable carácter social. La «verdad» de una teoría científica es el resultado de una lucha entre razones autoritativas, diríamos. Intentan referir, sí, a *una* realidad, pero están bien arraigadas sobre un juego de fuerzas en el que lo verdadero es aquello que resulta vencer en el terreno del discurso. Es el poder en el discurso lo que se está jugando. Con Pinkard, diríamos que ningún discurso científico –ni filosófico– se salva de la socialidad de la Razón.

surgidas *ex nihilo*. La discordia hobbesiana entre los «hombres-lobo» no da cuenta de la génesis de esos intereses, de esas razones autoritativas. El punto con Hegel es que no hay «puntos-cero». No hay tales «estados de naturaleza».⁵² En cambio, si con Hegel se habla de razones autoritativas es porque previamente desarrolla toda una teoría de la individualidad; la lucha por el reconocimiento es apenas el hervor de esos motivos. Y lo que quiere mostrarse acá es que las razones autoritativas apenas se están *formando* en esta dialéctica. De hecho, aquí hay que acentuar que las razones autoritativas (las pretensiones de autonomía del discurso de las autoconciencias), *siempre* se están formando. La Cosa misma es su devenir, dice Hegel. Nunca hay un resultado final (¿el fin de la Historia?), ni un comienzo absoluto. Es la pura circularidad del *Geist* que desquiciaba a Bataille: (*La experiencia interior*). Si la certeza que se supone la más indudable –la certeza que la sensibilidad tiene de que el mundo *existe en sí*–, es la más dubitable, entonces las razones autoritativas de la lucha por el reconocimiento son *a fortiori* también duditables. Tómese como ejemplo lo que Buck-Morss afirma en *Hegel y Haití* acerca del *Code Noir*.⁵³ Bajo semejante código, dice, los esclavos negros no tenían derecho a la *propiedad*, y, al contrario, ellos mismos eran valorados como *propiedades*. Y si, en fin, Haití, revirtiendo esa condición, pasó a la historia por ser una subversión esclava triunfante; esto último no se dio gracias a la «condonación de reconocimiento» por parte de Francia, sino por un violento esfuerzo organizado que culminaría en la proclamación de su independencia, como la segunda colonia americana en emanciparse. Por su propio trabajo, la conciencia *tuvo que* hacerse valer. Pero sería del todo sorprendente aceptar que, dentro de toda esa violencia, desde el inicio hubiera la plena conciencia (*awareness*) de que ellos estaban luchando, *en efecto*, por la liberación de Haití. Esa postura sería similar al presupuesto hobbesiano de que la lucha a vida o muerte

⁵² No sería descabellado, por cierto, parangonar la lucha por el reconocimiento de Hegel con el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, ese estado de cosas en donde el «hombre es el lobo del hombre». Pero esto sólo podría hacerse debido a la similitud en cuanto a la lucha *per se* entre los individuos; pues, en ambas narrativas, los individuos luchan por que sus razones autoritativas sean tales, diría Pinkard. En Hobbes, sin embargo, parecería como si esas razones no surgieran de lo social. Es como si un individuo, *naturalmente*, poseyera esos motivos para mantener –aunque sea potencialmente–, la guerra de todos contra todos. En Hegel, en cambio, lo que se efectúa en la mentada dialéctica es el desarrollo por el cual estas razones *llegan* a ser tales. Hay, además, otra aparente similitud entre ambos. En S. Buck-Morss. *Hegel y Haití*, p. 52, la profesora estadounidense afirma que para Hobbes la esclavitud es «una parte inevitable de la lógica del poder». Concediendo esta tesis *hipotéticamente*, podría aducirse que Hegel «también» la aceptaría como algo *lógico*, como parte inevitable del poder... ¡Lo distintivo sería el papel singular –i. e., liberador– de la esclavitud en las relaciones de señorío y servidumbre según Hegel!

⁵³ Cfr.: S. Buck-Morss. *Hegel, Haití y la historia universal*, pp. 45-67.

contiene intereses o motivos conformados desde el principio. La proclamación de su independencia no fue resultado de la *plena* conciencia de su estado, sino de penosos motivos –incluso del azar–, arraigados a un determinado tiempo histórico; de razones autoritativas que no terminaban de formarse y reformarse incesantemente. Es sólo retrospectivamente –desde la narración del «nosotros» filosófico–, que podemos afirmar la verdad de ese estado de cosas. En la realidad efectiva, lo único seguro era lo incierto. Y es que tenían, sí, razones autoritativas, pero no llegaban al estado de plenitud que *creemos* localizar en situaciones normales, donde tú puedes *saber* que deseas un helado y no importa si yo te obligo a que comas nieve. Ni Pinkard ni Hegel hablan de semejante reducción.

Por ahora, centrémonos en la idea de Pinkard de que para ser reconocida, la autoconciencia no depende fundamentalmente de las condiciones materiales de existencia cotidianas (tener que comprarse «sus» zapatos, «su» vino, etcétera), sino de una *dependencia conceptual*: «es parte del concepto *de lo que significa ser un agente* que el agente requiere de otros para asegurarse de que lo que él *toma* como autoritativo *realmente* lo es», afirma. La lucha por el reconocimiento, efectivamente, es la lucha por la formación de nuestro *sentido* de nosotros mismos. Qué significa ser sí mismo es la cuestión. A Pinkard *parece* olvidársele a ratos, sin embargo, que la autoconciencia es fundamentalmente deseo; es decir, vida. Si el significado de ser sí mismo no implica la interdependencia material entre autoconciencias, lo que obtendríamos, luego, sería sólo una «fantasmagoría autoconsciente», por decirlo de algún modo. Si mi sentido del yo no dependiera de qué es lo que yo puedo *hacer* con las cosas de mi mundo, la verdad es que lo único que quedaría existiendo sería el concepto idéntico a sí mismo, sin diferencia absoluta. Pero lo que justamente intenta mostrar Hegel es que el concepto sin referencia al objeto es la pura noche sin formación (*Bildung*). ¿A qué se refiere Pinkard, entonces, al afirmar que mis razones autoritativas dependen *conceptualmente* de las razones autoritativas de alguien más para que yo pueda conformarme como autoconciencia?

En *A Hegel Dictionary*, Inwood propone que la definición de *Anerkennung* que guardaría especial significado para Hegel (*i. e.*, mayor fuerza conceptual en el entramado de esta dialéctica), es la siguiente: «Darle [o ponerle] atención a alguien

en un modo especial, honrarlo (*to honour him*)».54 Es evidente que esta definición aplica viceversa: alguien hace algo para *recibir* atención, para estar sujeto a la *honra* de otros; para recibir *acknowledgement*, diríamos con los angloparlantes. Para Hegel, este significado guarda un sentido especial –según la creencia (plausible) de Inwood–, porque mucha de nuestra conducta es *conspicua*. No actuamos en general por el sentido *aislado* de los actos, sino que nos vemos atraídos por el deseo de que *seamos vistos* llevando a cabo esos actos; no nos importa tanto el sentido *en sí* de nuestro actuar cuanto su sentido *para sí*. En términos de la famosa distinción kantiana (en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), entre actuar en *conformidad* con el deber y actuar *por* deber, Hegel superaría –no eliminaría– la contraposición referida afirmando el hecho de que todos nuestros actos están motivados por un «conspicuo deseo de reconocimiento», diríamos redundantemente. Nunca actuamos, en el fondo, guiados por una sed de valor moral intrínseco, independiente del todo social. La distinción que tanto le preocupaba a Kant no habría de resolverse en virtud de su eliminación, sino de la consideración de que –aun *por* deber–, el acto siempre espera algo a cambio: reconocimiento, en el caso de Hegel. La estructura de nuestros actos está *conceptualmente* determinada por el reconocimiento externo. El problema recaería, empero, en que no toda autoconciencia –y, en principio, ninguna autoconciencia–, desea devolver de regreso el reconocimiento... A Narciso le complace verse y ser visto, pero no ver.

* * *

Este capítulo concluye con la explicación de la estructura del concepto de reconocimiento. Según el significado mismo de este concepto, la autoconciencia no logra ser reconocida a través de sí misma, sino de la pérdida de sí. Es decir, el reconocimiento mutuo implica necesariamente la anulación de la autonomía. Lo que encontramos, espontáneamente, en el deseo de la autoconciencia no es precisamente lo que podría llamarse una disposición a perderse a sí. Hay mucho más de egoísmo y destrucción en la constitución de la autoconciencia de lo que podría pensarse. Si lo que la autoconciencia desea es meramente su *autoconocimiento*, la otredad la obligará a ser *reconocida*.

⁵⁴ Trad. propia de M. Inwood. «Recognition», *A Hegel Dictionary*, p. 245: «To take notice of someone in a special way, to honour him».

§6.

LA IMPOSIBLE EXIGENCIA DE LA AUTONOMÍA.

Todo lo autoconsciente es natural

El párrafo anterior (§5) concluyó con la idea –acentuada por Pinkard– de que el reconocimiento está *conceptualmente* determinado por su exterioridad respecto de otras autoconciencias. Comentábamos que esto no se trata de la interdependencia material tan bien trabajada por Marx innúmeras veces. En este apartado, no obstante, comentaremos que, en última instancia, la interdependencia conceptual encierra un sentido fundamental de interdependencia material. Esa interdependencia conceptual de la que habla Hegel se refiere a que, *estructuralmente*, el deseo de reconocimiento no puede evitar su referencia externa; i. e., su enajenación. En el §4, al inicio, citábamos la frase de Hegel en la *Enciclopedia* según la cual el deseo es destructivo y egoísta. No sería inexacto afirmar que hasta el final de sus días así lo consideró. Y, ¿no se acaba de afirmar una contradicción? En parte, sí, pues: ¿el deseo es *egoísta* o dependiente? El punto es que en Hegel siempre se están jugando simultáneamente dos especies de realidad: *una* es la que comparten las figuras descritas en la narración (lo que es para-sí); *otra*, la que recapitula preponderantemente el «nosotros narrador» (lo en-sí). Ninguna de las dos se excluye definitivamente. Y, según ese narrador (es nuestra tesis), la figura que encarna el esclavo es, en *verdad*, la que lleva las riendas del asunto. Sonará contraintuitivo, pues por algo es que, *históricamente* (en la realidad que es para sí, aquella de la están conscientes las figuras humanas); ha habido gente de carne y hueso llamada esclava, y gente llamada ama. Ni Hegel ni el presente texto intentan negar semejante realidad pura y dura. Efectivamente –con un dejo de cierta compasión–, la opinión pública (la *vox populi*, odiada tanto por Marx) tiene la *certeza* de que el esclavo obedece y el amo, manda. Lo que quiere describirse en este apartado, al contrario, es el proceso por el cual llega a ser cierto que el amo no es tan libre como cree ni el esclavo tan limitado como (por cierto) también cree. El factor determinante de esta paradoja proviene de la estructura *esencialmente* natural de la autoconciencia. Si hay una filosofía más contraintuitiva –que no incoherente–, ésa es la de Hegel. Veamos por qué.

6.1: «La vida, posición natural de la conciencia. La muerte, negación natural de la vida»:

(PhG. 120/112).

Quien muere nace, quien nace muere, y en todo lo creado o por crear se mezclan el revés y el derecho, hasta que ya no se sabe quién es el mandante ni quién el mandado, ni dónde está el arriba, ni dónde el abajo.

Eduardo Galeano. Espejos. Una historia casi universal

¿Cómo es que una autoconciencia –el *Knecht*– termina reconociendo *unilateral y desbalanceadamente* a la otra: el *Herr*? O sea: ¿cómo es que llegan a existir el amo y el esclavo en la historia humana efectiva? Fundamentalmente por dos motivos de la misma razón (como una navaja de doble filo): mediante la demostración pública de la falta de temor hacia la muerte –como en el honor caballeresco– y, consiguientemente, la demostración de la ausencia de apego a la vida, *Leben*. Es justo a estas alturas de la argumentación donde se cristaliza toda la masa conceptual del movimiento de la dialéctica del deseo y la dialéctica del reconocimiento:

Un individuo entra en escena frente a otro individuo. Entrando así, inmediatamente, en escena, son uno para otro en el modo de objetos comunes; figuras autónomas, conciencias sumergidas en el ser de la vida [...], conciencias que no han completado todavía, una para otra, el movimiento de la absoluta abstracción, que consiste en aniquilar todo ser inmediato y ser sólo el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma, o bien, que aún no se han expuesto una a otra como puro *ser-para-sí*, es decir, no se han expuesto como autoconciencias. [...] Pero la *exposición [Darstellung] de sí como la abstracción pura de la autoconciencia consiste en mostrarse como negación pura de su modo objetual [gegenständlichen], o en mostrar que no se está atado a ninguna existencia determinada*, que no se está atado en absoluto a la singularidad universal de la existencia, **que no se está atado a la vida**. [...] En la medida en que es una actividad *del otro*, cada uno va, entonces, a por la muerte del otro.⁵⁵

Decíamos que aquí se cristaliza todo el entramado conceptual de esta dialéctica, pues, recordemos, el que la autoconciencia sea esencialmente deseo (§4, *supra*.) significa que la autoconciencia es esencialmente vida (§2, *supra*.). Por ello, la conciencia, al arriesgar su propia vida, está arriesgando lo que esencialmente ella es; pone en juego su verdadero sentido de la existencia. (Muy a pesar de Hegel, por cierto, esta exposición no podría relucir sino con el brillo del estoicismo más puro). Dado que la autoconciencia es fundamentalmente deseo, la superación del apego a la

⁵⁵ PhG. 117-119/111. [Subrayado y negritas añadidas].

vida es asimismo la suspensión del deseo de entidades naturales. En la lucha por el reconocimiento –donde cada autoconciencia se abalanza hacia la muerte de la otra–, lo que se tiene que demostrar no es una dependencia material respecto del oponente, sino una plena abstracción de todas las determinaciones que le hacen ser un ente vivo. Es, en Spinoza, la tensión existente que media entre la naturaleza *naturada* (la existencia individual que no quiere suprimir la satisfacción de su apetito con vino y pan) y la naturaleza *naturante* (la existencia más apegada al sentido de lo absoluto; es decir, al sentido que tiene la certeza de sí a través de sí mismo, y nada externo). Sólo que el lugar que ocupaba la sustancia única en Spinoza es, en Hegel, la individualidad que lucha en pos de la *abstracción absoluta*, que lucha por negar todas las peculiaridades que le hacen ser una subsistencia específica. Este *Gattung* es la sonrisa del Gato de Cheshire: el atributo sin sustancia. El atributo que subsiste por sí mismo. El *yo indeterminado* de Fichte, *autónomo*; la subjetividad *simple*. Pero lo que alcanza a distinguirse en esta lucha no es sino la falta de *simplicidad* (todo está sumergido en la complejidad de la vida, que lucha por mantenerse en el ser); no es sino la absoluta *dependencia* material (no hay nada indeterminado, todo está sujeto a una violenta tensión física/externa); no es sino el estado de cosas en el que todo se torna una dura *concreción* individual (no se encuentra nada universal, excepto la incesante voluntad de guerra de todas las autoconciencias enfrentadas). Mientras que, en el puro enfrentamiento pacífico de autoconciencias, éstas aparecen como «objetos comunes; figuras autónomas»; en el enfrentamiento violento de la lucha a vida o muerte, en cambio, se pone a prueba precisamente lo que comentábamos en §2 (*supra*): es el movimiento en el que cada Yo pretende tomar la figura del Género. Es la *res cogitans* de Descartes llevada hasta su límite extremo.

Sin embargo, a pesar de toda esa tendencia a negar cualquier rastro de heteronomía, se puede notar en aquella cita cómo hay un juego de «estira y afloja» infinito entre al menos tres entidades: las *dos* autoconciencias y su relación inmediata con la vida. Es como un (¿narcisista?) triángulo amoroso: cada autoconciencia tiene que demostrar su falta de amor a la vida. Lo contrario devendría en la demostración de que cada autoconciencia está más apegada a la vida que a ella misma. *No* sería un punto a favor si aquello de lo que se trata es de exponerse (posicionarse) como el señor absoluto frente al otro. El señor absoluto no puede amar a nadie, ni a sí mismo; tiene que «mostrar que no se está atado a ninguna

existencia determinada», sino a su propia determinación de lograr un reconocimiento unilateral, un estado de cosas en el que sólo él reciba reconocimiento, y no viceversa. Pero si esta tendencia es llevada hasta sus últimas consecuencias, implica el riesgo de ser anulado por completo de la operación. Precisamente por ello, todo ha de terminar en eso: sólo en *arriesgarse*, porque la muerte física engendraría nulo reconocimiento. ¿Serás reconocido por alguien muerto? Hay que recordar al respecto que para Hegel la sustancia simple sin concreción configurada se limita a la mera abstracción; y que lo más rico no es sino la plétora viviente de determinaciones concretas. Además, el elemento del proceso que es efectivamente real, sólo lo es en la configuración; es decir, sólo como figura la autoconciencia se vuelve real. Las autoconciencias enfrentadas en esta lucha guardan así, secretamente, un amor inconmensurable hacia la riqueza concreta de la vida. El meollo es que no pueden demostrarlo; no pueden *exponerse* como autoconciencias apegadas al sentido de la vida. Todo se convierte, entonces, en un baile de máscaras.

Empero, el movimiento del reconocimiento no sólo *no* puede dejar de *aparentar* (o *exponer*) que está inmerso «en la extensión de la vida»,⁵⁶ sino que esta apariencia tiene que permanecer *necesariamente* como tal en la consecución del reconocimiento; sea éste unilateral o recíproco. Y aquí es donde se muestra la relativa parcialidad del punto de vista de Pinkard en la definición del concepto de *Anerkennung*. Todo deseo es conspicuo no solamente en su significación conceptual – *estructural*–, sino asimismo en su significación *material*. Pinkard aducía que esta dependencia material –*e. g.*, la función biológica de satisfacer la sed–, no determinaba la estructura conceptual del acto de reconocimiento. Pero lo que se nota en la siguiente frase es por completo distinto:

Pero con ello [con la culminación de poner a prueba la propia existencia; *i. e.*, morir en la batalla] desaparece del juego de cambio el *momento esencial*, descomponerse en extremos de determinidades contrapuestas; y **el término medio se desploma en una unidad muerta** que se descompone en extremos muertos, que meramente son y **no están contrapuestos**; y ambos ni se dan ni se reciben ni devuelven **mutuamente** por medio de la conciencia, sino que se dejan mutuamente libres, sólo indiferentes, como cosas.⁵⁷

El sentido fundamental de esta cita es demostrar exactamente lo contrario de lo que tiene que quedar explícito en la lucha por el reconocimiento: que, después de todo, la

⁵⁶ PhG. 119/111.

⁵⁷ PhG. 120/112.

única perspectiva posible desde la cual la autoconciencia puede aspirar –ya no digamos lograr–, al reconocimiento es siempre la posición de la vida. En otras palabras, lo que Hegel está operando aquí es una argumentación paradójica, pero no incoherente. Si, en el campo de batalla, las autoconciencias enfrentadas tienen que demostrar su nula relación o apego hacia la vida, ahora lo que se vuelve una consternación es que desde la dependencia –y *únicamente* desde ella–, pueda resultarnos el estado de cosas en que una autoconciencia domina y subyuga a otra(s) autoconciencias(s). Digamos lo anterior de otro modo: la autonomía de la autoconciencia solamente es lograda por un sentido «oculto» de dependencia radical respecto de la vida. A fin de cuentas, lo que se está jugando aquí es el argumento de que la presunta indeterminación de la razón se ve enturbiada por su entera dependencia hacia lo real. El hecho de que todo lo real sea potencialmente idéntico a lo pensante, tiene como su contraparte necesaria el hecho de que, sólo mediante su referencia necesaria a la realidad, la razón pueda constituirse como la entidad transhistórica –que no ahistórica– que puede crear espontáneamente a sus objetos al momento mismo de conocerlos. Dígase, pues, que en el dominio de la espontaneidad de la razón hay una fuerte dosis de aprehensividad. Si, junto con Pinkard, podemos afirmar que los animales son idealistas –en el sentido descrito en §2, *supra*–, ahora se nota la separación radical de lo humano que hace de lo humano ser tal. Mientras toda la naturaleza celebra la necesaria interconexión que apega a todo lo viviente a integrarse a lo otro y a mezclarse entre sí, la peculiaridad del mundo humano es su incesante negación de ese estado natural. El ser humano busca dar forma (y tomar *una* forma) que difiere bastante de la mera receptividad animal. La cuestión con Hegel aquí es que el verbo *aufheben* se torna la piedra angular del argumento, pues la *superación* del estado natural –la vida–, no significa su cancelación total –la muerte absoluta–, sino su «elevación» a la universalidad. (Y hay que acentuar también que *elevación* en Hegel es más un expandirse sobre el todo concreto que un dejar de lado sin más al todo viviente). Taylor aceptaba que la transición hacia la autoconciencia es dolorosa, y el dolor consiste en que –en su desarrollo–, la autoconciencia tiene que hacer a un lado su naturaleza dentro del todo social.

Nosotros logramos nuestro sentido del yo oponiéndonos a la naturaleza viviente. De ahí surge la necesidad de exponernos como faltos de apego hacia lo que somos naturalmente. Y es que no hay mayor demostración del dominio de sí que la

negación absoluta de sí: ¿cómo puede dominarme otro si yo tengo un control infinito respecto de lo que yo soy? Nadie excepto yo. Sin embargo, se produce un desbalance cuando no toda autoconciencia demuestra tener el dominio absoluto sobre sí. Hay quien prefiere conservar su ser natural a costa de seguir siendo sí mismo: «En esta experiencia le adviene a la autoconciencia *que la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia*»,⁵⁸ finaliza Hegel. Esta condición de necesaria referencia a la vida hace imposible toda autonomía; y esto no sólo en un sentido social, sino también ontológico. Lo veremos en seguida...

* * *

La pureza del reino autoconsciente ha de sucumbir a la absoluta determinación del ser de la vida. Se produce, pues, una bifurcación entre *una* autoconciencia pura (aquella que demostró no estar apegada a la vida) y *una* conciencia para otro (la que expuso su apego incondicional a la vida): surge lo que históricamente conocemos como amos y esclavos. O bien acaso: como explotados y explotadores. Lo que resta ahora es detectar el movimiento de ese desbalanceo; aunque nuestra tesis es que ésta es tan sólo una apariencia de desbalanceo. En cuanto a la *certeza* que la autoconciencia pura obtuvo, ella domina; pero atendiendo a la realidad del esclavo, veremos que, en *verdad*, no se trata de que el esclavo domine, sino que el presunto sentido de autonomía logrado por el amo es, de hecho, dependiente del sentido de existencia del esclavo, que es el sentido del ser natural; *i. e.*, del ser viviente.

⁵⁸ PhG. 121/112. [Cursivas añadidas].

CAPÍTULO III.
EL TRABAJO DE LO NEGATIVO.
RESISTIR ES EXISTIR

INTRODUCCIÓN: (3).

En el primero PARÁGRAFO de este capítulo (§7), se intenta desarrollar el argumento más paradójico de Hegel, según el cual el esclavo tiene servidumbre respecto del amo, pero no por ello el amo mantiene bajo un yugo de dominación al esclavo. El argumento, entonces, afirma que en este movimiento de reconocimiento hay servidumbre pero no dominación. Sin embargo, lo que este argumento quiere demostrar es que después de todo, esta aparente dominación puede ser revertida. Si en la lucha a muerte una conciencia terminó siendo el lado no-autónomo, eso significa que el amo puede revertir ese estado de cosas asimétrico, pero en última instancia significa que en el lapso de vida que una conciencia cualquiera tiene, no siempre se es esclavo ni siempre amo.

Después, para terminar con la exposición propiamente dicha del capítulo iv, a, de la *PhG*, hemos de exponer en el PARÁGRAFO (§8) la idea hegeliana de que «la negación es el garante axiomático de la libertad». Dicho de modo más sencillo: sin negatividad no hay libertad. Esta idea, por cierto, se ha expresado de diversos modos en la historia de la interpretación hegeliana. Kojève, por ejemplo, veía en las manos del proletariado el futuro de la liberación de la humanidad. Si bien Hegel no hubiera estado en desacuerdo, hay que decir al mismo tiempo que no pretendía nada más pensar las figuras históricas que han dado en llamarse «amo» y «esclavo». Estas figuras son, mejor dicho, ejemplificaciones de fuerzas que las trascienden, pero también que las definen. Lo que este párrafo intenta mostrar, pues, es que la negación es una fuerza que determina el espíritu humano completamente, y no una determinación que cunde ocasionalmente en el espíritu de los pueblos.

§7.

EL YUGO DE «DOMINACIÓN» DEL AMO SOBRE EL ESCLAVO:

La aparente autonomía del amo. La verdadera libertad del esclavo

Concluimos el capítulo anterior (6.1) con la idea hegeliana de que el resultado de la lucha a vida o muerte es un proceso asimétrico en el que la parte que queda por encima puede ser llamada «autoconciencia pura» y la que queda por debajo, «conciencia para-otro». Respectivamente, son lo que podríamos llamar amo y esclavo/señor y siervo. Nótese cómo en el siguiente fragmento hay por primera vez una distinción (aunque no programática ni definitiva) entre plena *autoconciencia* y mera conciencia: «a través de ella [de la experiencia de poner en juego la existencia] han sido puestas una *autoconciencia pura* y una *conciencia que no es puramente para sí, sino para otro*, es decir, que es en cuanto conciencia *ente* o conciencia en la figura de la *cosidad*». ⁵⁹ Vale recordar que la *autoconciencia pura* –el amo–, logró constituirse como tal en virtud de exponerse a sí misma como no ligada a ninguna existencia determinada. Es decir, como no ligada al proceso constitutivo de la vida. Y hay también una *conciencia para-otro*. Ha de notarse cómo Hegel diferencia entre *autoconciencia* y conciencia; distíngase, pues, cómo la mismidad se logra por la negación de la referencia a la vida. Pero este posicionamiento del amo implica un movimiento de *dislocación*, en tanto el único punto de vista posible en el que la *autoconciencia* puede constituirse es el punto de vista de la vida: sólo como un ente viviente la *autoconciencia* es sí misma. Sin embargo, ¿a qué se refiere Hegel cuando afirma que la lucha a muerte depende de la negación de la vida? Se intenta referir –sobre todo– a que aquello que hace de la *autoconciencia* un ente carente de autonomía es una ligazón inexorable con la naturaleza. No sería desproporcionado afirmar que toda la *PhG* es el relato del proceso de liberación de la humanidad de su naturaleza. Semejante relato muestra, no obstante, que tal ruptura es siempre imposible; la mentada ligazón con la naturaleza es, pues, irrompible. El punto, entonces, está en construir lo que se podría llamar una «segunda naturaleza». Vale decir que no se trata aquí sino del mundo de la *Bildung*. Y lo que en este párrafo se intenta desarrollar es la descripción según la cual el esclavo configura, con el trabajo, la posibilidad de un mundo libre desde el mismo mundo de determinación natural al que está circunscrito.

⁵⁹ *PhG*. 121/112. [Cursivas añadidas].

7.1: Una autoconciencia al servicio. La otra, (¿)domina(?).

En la parte final del pasaje dedicado a la dialéctica amo-esclavo, Hegel termina el argumento con la descripción de dos procesos: 1) del proceso asimétrico en que el siervo reconoce unilateralmente al amo; y 2) del escenario que se configura después de que la lucha terminó, sólo una parte es reconocida y la parte que reconoce al otro es la parte que trabaja. Centrémonos primero en el proceso asimétrico de reconocimiento. Este último tramo de la dialéctica del reconocimiento desarrolla una argumentación paradójica. Y la paradoja consiste en que el señor *crea* dominar al esclavo. Lo cierto es que éste sí le sirve al amo. Hay servidumbre, pero no necesariamente dominación:

El señor se refiere al siervo *mediatamente*, a través del ser autónomo, pues es justo aquí donde está retenido el siervo; es su cadena, de la que no fue capaz de abstraerse en el combate, y se mostró por ello no autónomo, mostró tener su autonomía en la cosidad. **El señor, en cambio, **es el poder sobre este ser**, pues él demostró en la lucha que este ser sólo lo consideraba como algo negativo [...]. Asimismo, **el señor se refiere *mediatamente*, a través del siervo, a la cosa [...]**.⁶⁰**

Podemos ver en el inicio del argumento la explicación de cómo se refiere el amo al esclavo. Es solamente por las cadenas –sean éstas materiales o inmateriales– que el amo puede referirse al siervo. Sólo como conciencia no autónoma, pues, el amo se relaciona con el siervo. Sin embargo, ¿se sigue necesariamente de esto que la conciencia servil está dominada por el amo? Ni mucho menos. La segunda parte del argumento cobra primordial relevancia en el campo de batalla por la liberación de la humanidad, y puede muy bien decirse que este argumento es por lo que Hegel tuvo la efectividad histórica que tuvo, aunque en gran parte fuera gracias al discurso de Marx. Si el esclavo mostró tener su autonomía determinada por la cosidad del ser natural –el producto bruto del trabajo, por ejemplo–; ahora, mediante su disciplina y servicio, muestra que el amo sólo y únicamente podrá referirse al objeto mediante el hacer de él mismo. Recordemos que por ahora el objeto es el objeto del deseo, y que el objeto del deseo es otro deseo. Cuando el amo se satisface hasta el hartazgo consumiendo la multiplicidad de objetos que se le presentan ante sí, esta operación no se consume realmente porque sea producto de su esfuerzo, sino del esfuerzo y disciplina del esclavo:

⁶⁰ PhG. 122/113. [Negritas y subrayado añadidos].

Al señor, en cambio, por esta mediación [la que implica el trabajo] le adviene la referencia *inmediata* en cuanto negación pura de la cosa, o dicho en otros términos, *el disfrute*. **Lo que el deseo no logra, lo logra él: acabar con la cosa y satisfacerse en el goce. El deseo no lo lograba a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, se concatena, gracias a esto, con la no autonomía de la cosa, y puramente la disfruta;** el lado de la autonomía se lo deja al siervo, que la trabaja.⁶¹

Dejando de lado, por el momento, el asunto de la autonomía que el siervo alcanza mediante el trabajo (*vid.: infra.*, 8.1 y 8.2), lo importante está en resaltar cómo desde aquí ya se gesta la *absoluta determinación* que la disciplina del esclavo ejerce sobre la presunta autonomía del amo. Y es que el amo sólo puede tener objetos del deseo porque *previamente* –en un sentido tanto temporal como estructural–, el esclavo los produce con el trabajo. Cuando alguien se maravilla con la arquitectura de un palacio, es común referirse al arquitecto que lo diseñó. Pero raramente se maravilla alguien porque considere que ese palacio fue producto del trabajo de múltiples conciencias que «sólo» eran para-otro. Sin la fuerza de trabajo, el diseño del arquitecto se quedaría nada más en la pura abstracción –en la pobreza más baja del espíritu–, carente de concreción configurada. Es por ello que el señor tiene que intercalar al siervo entre la Cosa y él mismo, pues de otro modo no podría referirse a ella para disfrutarla. La conclusión paradójica consiste justamente en que el disfrute del amo es un disfrute *inmediato*. Como el niño que recibe sus dulces en la mano, el amo sólo puede esperar a la configuración previa que el trabajo efectúa para gozar del objeto del deseo. No es sorprendente, por lo mismo, que el presunto sentido de autonomía que el amo había alcanzado mediante el exponer su vida, se vea ahora afectado por su necesaria referencia al trabajo del esclavo.

Más aún, no se trata solamente de que –por un lado–, el amo se refiera a la cosa mediante el (trabajo del) esclavo ni de que –por el otro–, el amo sólo pueda referirse al esclavo mediante el ser autónomo, el producto del trabajo o sus cadenas. Se trata primordialmente de que la *verdad de la certeza* de este proceso de aparente dominación es el esclavo: «Esa conciencia inesencial [el esclavo] es para el señor aquí el objeto que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo».⁶² Y no sólo eso: «la *verdad* de la conciencia autónoma es la *conciencia servil*».⁶³ Es aquí donde Hegel declara por primera vez la verdad que logra obtener el esclavo. No se trata sólo del

⁶¹ PhG. 122-123/113. [Negritas y subrayado añadidos].

⁶² PhG. 124/114.

⁶³ *Ibid.*

proceso en que la parte que había quedado abajo no pueda ser dominada por completo *nunca*. Se trata del proceso a través del cual la parte que quedó abajo es la *verdad* de este proceso. Aquello que la autoconciencia pura *crea* que es (la *certeza* que tiene de sí) se da por aquello que la conciencia de la cosidad *de hecho* tiene (la *verdad* de sí). Dicho de otro modo: sin el trabajo configurador de mundo no puede haber certeza de sí mismo. Es gracias al esclavo que el amo puede creer o dejar de creer cosas, hacer o dejar de hacer cosas. Pues, si no hay mundo sobre el que moverse, ¿puede existir certeza alguna sobre cualquier asunto?

Esto último podría sonar, por cierto, un poco raro teniendo en cuenta lo que se dijo anteriormente sobre la *dislocación* que sufre la conciencia para-otro después de la lucha entre autoconciencias. El esclavo «ha salido fuera de sí», afirma Hegel. Lo sorprendente será que justamente desde este no-lugar, desde esta no-perspectiva, el esclavo podrá liberarse del aparente yugo de dominación al que está expuesto: (§8).

* * *

Por lo anterior, el trabajo se queda precisamente del lado de la autonomía. Porque mientras el amo se regocija en la inmediatez de su satisfacción, el esclavo llena de determinaciones (humanas) a la naturaleza. Si hay un «alguien» responsable por la constitución del edificio de la cultura humana, no es exactamente el señor dando órdenes –expectante– desde su silla de poder aparente. Es el esclavo que produce mundo humano quien lleva las riendas del asunto. La *verdad de la certeza* de la autoconciencia pura es la conciencia servil. Por ello –en un movimiento hasta cierto punto estoico–, el esclavo, que está del lado del deseo retenido, puede configurar el mundo concreto sobre el que nos movemos. Quizás por la misma razón Kojève no pudo estar más acertado al declarar tajantemente que el Deseo es antropógeno...

§8.

EL TRABAJO DE LO NEGATIVO, FUNDAMENTO DE LA LIBERTAD HUMANA.

Trabajando se propicia la liberación. El esclavo, y la «superación» de la asimetría

Basándose en la teoría de la evolución de Darwin, en el inacabado escrito *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Engels enlista una serie de procesos de acuerdo a los cuales el ser humano habría «superado» el estadio en el que estaba aún ligado absolutamente a la naturaleza; *i. e.*, cuando el ser humano era aún un mono. El consumo de carne, la adaptación a múltiples climas, el uso fundamental del dedo pulgar en la confección de herramientas, etcétera, son algunos pasos determinantes para que, según Engels, el mono se convirtiera en ser humano. Dejando de lado la especificidad de este punto de vista, dicha tesis suena mucho a Hegel por cuanto coincide con la afirmación de que la historia de la humanidad es en realidad la historia de las vicisitudes por las que la humanidad entera se separa de su naturaleza. De inmediato, censores contemporáneos de protección de los animales, proecologistas –y demás–, pegarían el grito en el cielo. Se les podría responder también de inmediato que esta «superación» en Hegel no implica nunca una «eliminación absoluta» de lo superado ni tampoco es que lo superado sea mejorado en la fase subsecuente. A lo largo de este escrito se ha intentado mostrar una y otra vez que para Hegel la superación de la naturaleza es, por el contrario, su dignificación. Y no es que se deba de pensar, verbigracia, que habría comunidades más pegadas al sentido de la vida –para decirlo con Hegel– que contarán con un menor rango sociocultural. A pesar de las opiniones personales que el Hegel de Berlín sostuviera acerca del Nuevo Mundo, la tesis fuerte de la *Fenomenología del espíritu* podría ser compatible, por ejemplo, con la icónica secuencia inicial de Kubrick en *2001: A Space Odyssey*.

En los primeros veinte minutos del filme, aparecen escenas de encuentros fortuitos entre un grupo de simios y distintos animales. En cada encuentro, el posible triunfo está marcado por el azar, pues el enfrentamiento mismo es resultado del mero azar y no se está jugando la autonomía de nada ni nadie. No es precisamente hasta que –por medio de una revelación con un monolito– un simio descubre (digámoslo con Hegel) el potencial de la realidad de emparejarse con el proceso de lo consciente. El simio se encuentra inclinado sobre un montículo de huesos; en específico, sobre un cadáver de jabalí. Por decirlo de algún modo, se encuentra meditando sobre el montículo de huesos. Y el descubrimiento autoconsciente de esta

escena se da cuando el simio empuña un hueso y comienza a golpear el cadáver entero hasta destruirlo. Como es sabido, ninguna imagen acepta paráfrasis que la agote, pero lo que sucede después deja sin aliento al espectador. El grupo de simios del inicio se enfrenta finalmente con otro grupo de simios, pero la peculiaridad de este enfrentamiento es que un grupo detenta ahora el poder de la naturaleza transformada en realidad autoconsciente. Ese grupo inicial de simios domina golpeando a sus contrincantes con los huesos de jabalí. En esta operación elemental anida el concepto de cultura como proceso de penosas configuraciones en que un grupo (amos/explotadores) *determina* el modo en que se configurará la realidad de la cultura y el otro (esclavos/explotados) *construye* el modo en que la realidad cultural existe. Entonces, la famosísima imagen final de esta secuencia establece la conclusión con la cual Hegel concordaría sin muchos problemas: entusiasmado hasta el extremo, después de ganar la disputa, un simio lanza el hueso al aire y éste toma la figura de un transbordador espacial navegando el espacio exterior. Si a veces se puede afirmar de Hegel dar saltos cuánticos en la argumentación, Kubrick es hegeliano hasta la médula.

En esta dialéctica, Hegel no está hablando del grado de especialización a que los productos culturales puedan llegar: como determinar si es más fino deleitarse leyendo libros o viendo series de televisión. El argumento aquí está describiendo un proceso más elemental, pero no por ello menos determinante. Es la explicitación de la estructura de la totalidad de los procesos constitutivos de la experiencia humana. Y si Hegel no se cansó nunca de repetir que la realidad podría llegar a ser idéntica a los procesos formativos de la conciencia no lo hizo porque esperara que algún día – como en Utopía– cada una de las autoconciencias se reconociera en un tranquilo proceso de apoyo mutuo. Desde el acto de empuñar un hueso hasta el navegar una nave espacial son procesos culturales producto del trabajo de múltiples conciencias. Que el gasto de energía vital sea mayor en ciertos procesos que en otros sólo demuestra que el trabajo de lo negativo está dado desde el «inicio» de la historia de lo humano. Veamos, entonces, cómo la conciencia esclava transfigura la realidad absoluta en realidad humana.

8.1: «La negación es el garante axiomático de la libertad»: (Steiner a propósito de la dialéctica amo-esclavo)

El trabajo de lo negativo es la operación indiscutible de la libertad humana, declara Steiner. Como anotamos, para Hegel la servidumbre que no pasa por el proceso de la sujeción y el miedo radical ante la muerte, implica una relación muerta. Tiene que haber un estremecimiento radical de cabo a rabo para que la esclavitud devenga libertad. Pues la servidumbre que no ha sido estremecida en su totalidad, no encuentra ninguna razón para liberarse de los grilletes y las cadenas. La conciencia no habría tocado, pues, fondo. Esta conciencia ha sido «*hecha retroceder dentro de sí*»,⁶⁴ admite Hegel. Pero exactamente a qué se refiere cuando expone este proceso de *dislocación* es algo que no lo ha dicho tan claramente aún. Vale decir que este proceso es la exposición (*Darstellung*) de sí como una conciencia que no tiene asiento en sí misma:

Y es que esta conciencia no ha tenido miedo de esto o de aquello, en este instante o en otro, sino que ha tenido miedo por su esencia toda; pues ha sentido el temor de la muerte, del señor absoluto. Al sentirlo, se ha disuelto interiormente, se ha estremecido en sí misma de medio a medio, y ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella.⁶⁵

A todo este proceso se refiere exactamente Hegel cuando dice que la conciencia para otro termina siendo el lado no-esencial del movimiento. Ambas conciencias –que luchan por la autoconstrucción de sí mismas–, sienten el temor al «absoluto fluidificarse». No han sentido miedo *de* algo, sino el miedo absoluto: el temor de la pérdida absoluta de sí. Lo que ellas están tratando de hacer es precisamente la elaboración de su sentido del yo. Y si lo que se juega en la lucha a vida o muerte es el propio sentido del yo, resulta por demás justificado semejante miedo. Se están perdiendo a sí mismas. Y es que no se tratará de un verdadero juego si aquello que está en juego no está en juego realmente. O sea, si la vida –que es la posición natural de la conciencia– no se estuviera poniendo en juego en realidad, entonces la lucha sería un movimiento ficticio, en el peor sentido del término. Si es verdad que la «negación es el garante axiomático de la libertad» –según Steiner–, entonces es obvio que la afirmación de sí (el apegarse al propio sentido del yo), es un punto en contra cuando se juega la libertad de sí. La negación de sí es necesaria en la autoconstrucción de nosotros mismos porque no somos entes aislados del todo

⁶⁴ PhG. 124/114.

⁶⁵ PhG. 125/114. [Negritas, subrayado y cursivas añadidas].

social. Somos entes socio-naturales que necesitan en todos los sentidos de lo-otro para ser sí mismos. Aquí no existe ningún Robinson Crusoe. En realidad, si en §6 (*supra.*), demostramos que la autoconciencia no puede lograr la absoluta autonomía ni social ni ontológicamente, en el movimiento presente lo que tiene que quedar patente es que en *todo* movimiento de lo-otro (de otras autoconciencias) se atenta contra el sentido de nuestro yo en particular. En otras palabras, no podemos desligarnos de lo-otro para terminar la construcción de nuestro yo. La verdad no es: Yo=Yo. Sino: Yo=Otro. Y en rigor, si hubiera de tratarse de elaborar una fórmula que contuviera la verdad de este movimiento, tendría que ser: «1+1=3». Un Yo confrontado con Otro no se está confrontando meramente con una entidad abstracta, unificada, sino que la figura de ese Otro está ya siempre *al menos bifurcada*. *Uno más uno hacen al menos tres* porque ninguna autoconciencia (ningún Uno) constituye una unidad absoluta, sino que siempre está referida a «un algo más». En este caso, a su miedo a la muerte.

En su *A Hegel Dictionary* –por ejemplo– Inwood propone que «si algún número [entre monismo o dualismo] tiene que ser asignado a él [a Hegel], es el número 3».⁶⁶ Es verdad que Hegel habla de *dialéctica amo-esclavo*; pero esto sólo se trata de simplificación argumental (si es que se puede hablar de tal cosa con él). Regresando a la cita acerca del temor absoluto, lo que ocurre en esa «fluidificación del sentido» es una pérdida de las cabales; se trata sobre la pérdida del asiento sobre sí. Con el temor al señor absoluto, la conciencia pierde su lugar; no encuentra su arriba ni su abajo. No es ni siquiera «una» autoconciencia; tampoco está partida en dos y, para ser perfectamente precisos, tampoco está atravesada por la tríada. Está desparramada sobre el infinito de posibilidades del absoluto: sufre la pérdida del principio de individuación. Precisamente por ello la autoconciencia que *supera* ese estado de disolución absoluta alcanza (aunque sea por un instante, aunque sea por *el* instante) la independencia absoluta. Y la conciencia que se queda ligada a ese proceso se queda a un tiempo ligada a la carencia de autonomía. Pero el movimiento paradójico de este estado de cosas es que, sólo en la Forma, el infinito es efectivamente real; la abstracción que implica el fluidificarse absoluto termina por ser un no-lugar. Por ser, en fin, una entidad sin lugar y, por ende, sin relación con nada excepto ella misma. Entonces, si es cierto que nada más como concreción

⁶⁶ Trad. propia de M. Inwood. «Triads», en *A Hegel Dictionary*, p. 296: «If any number is to be assigned to him, it is the number 3».

configurada la autoconciencia es la verdad de la certeza de sí, resulta por demás obvio que la conciencia que trabaja la Cosa –*i. e.*, que *autoconfigura* la realidad según su propio esfuerzo– es aquella sobre la que recae la responsabilidad de autoconstruir la posibilidad de un mundo en que lo humano se despliegue sobre la riqueza del todo viviente. Es decir, un mundo libre.

8.2: El trabajo de lo negativo

La última parte de la dialéctica amo-esclavo termina con la exposición del movimiento del trabajo. El esclavo –recordémoslo– terminó del lado del ser autónomo (del lado de la Cosa del trabajo), porque no tuvo las suficientes agallas para demostrarle a la otra autoconciencia que ella no dependía de la vida para existir. Hubo, no obstante, un movimiento paradójico por cuanto quedó explícito que después de todo la única perspectiva posible de la autoconciencia es la vida. «La vida le es tan esencial» a la autoconciencia como la depuración de todo rastro de lo concreto. De todos modos, la *vox populi* seguirá afirmando incansablemente que hay amos y esclavo reales; que hay gente siendo explotada y gente explotadora. Sin embargo, esa proclamación corresponde a lo que Hegel llamó la *certeza* de sí; o sea, a lo que cada quien *crea* saber respecto de sí y de los otros. Pero de lo que se trata en este texto es de proferir que la *verdad* de dicha certeza es que el trabajo del esclavo es más libertario que el sacrificio caballeresco, por decirlo de algún modo. Con la mera demostración del «honor caballeresco» no se logra la construcción de la armadura que empuña la espada. Es bien cierto que hay quien blande la espada y quien la forja; y no deja de ser más cierto que la existencia social –y por ende real– de la espada se debe fundamentalmente al trabajo que la forja.

También hemos de recordar que este trabajo *no* es un trabajo «positivo», ya que actúa bajo los designios del deseo; o sea, de acuerdo al hecho de que el deseo no se consume nunca sino que siempre hay retención. Hay gasto de «masa cerebral» (Marx), pero el trabajo es negativo porque no agota la cosa que produce; se la relega, por el contrario, al consumo del amo. Al igual que el deseo, el trabajo es negativo porque siempre retiene lo que pretende. Mientras el deseo no agota en su totalidad al objeto del deseo (pues si lo hiciera ya no sería un objeto del deseo, sino una propiedad), el trabajo, por su lado, no consume la cosa que trabaja (pues ya no se trataría en tal proceso de la producción del objeto, sino de su metabolización). Y es precisamente este carácter negativo lo que hace que el trabajo sea potencialmente el único agente posible de la liberación de la humanidad. Demostrar el dominio de sí mediante el nulo apego a la vida (el movimiento del amo) es mucho menos libertario que construir el mundo sobre el que se escenificará la lucha por la libertad (el movimiento del esclavo).

Más aún: «El trabajo –nos dice Hegel– [...] es deseo inhibido, *retiene* ese desaparecer, o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva*. La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de éste, y en algo que *permanece*; porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía».⁶⁷ Es a ojos del proceso del trabajo que el objeto se presenta como una entidad autónoma; unas botas se presentan en los escaparates como cosas *en sí* (hasta cierto punto) solamente gracias al trabajo de múltiples manos que intervinieron en su elaboración. Esconden, pues, su naturaleza *para sí*. Incluso, la producción en serie contemporánea operada por máquinas es producto de la mano del ser humano; las máquinas no son algo que se encuentre de repente desperdigado por la naturaleza. Si los productos disponibles en venta en una *boutique* gozan de una presencia efectivamente real, es producto de la mano del trabajo. Por ello es que el trabajo *forma y cultiva*. El trabajo edifica el mundo de la *Bildung*; las varias figuras de la autoconciencia son producto, pues, del trabajo.

Ciertamente, sin embargo, dentro de esta interpretación podría muy bien caber el lado reaccionario del asunto. En los campos de concentración nazi –por caso–, se podía ver un logo en la entrada que decía: «Arbeit macht frei» (El trabajo libera). Parodia inhumana llevada al límite de lo insípido, esta interpretación raya en lo lerdo. Hegel «justifica» el trabajo no porque esté bien o porque los esclavos sean seres culturalmente inferiores que hacen mejor el trabajo pesado. Explica, mejor dicho, su necesidad interna en la historia de los pueblos, y reconoce su potencial infinito de modificar las condiciones actuales de existencia. Pero tampoco es que se trate de lo contrario: de reconocer desde el discurso filosófico la importancia de los «pobres» trabajadores. Ni muchos menos. No se trata de insensatez ni compasión. Se trata de saberse provenientes de un origen; del origen del trabajo. Si Benjamin tuvo la agudeza de reconocer –en *Sobre el concepto de Historia*– que ningún documento de la vida cultural puede considerarse desligadamente de su historia ínsita de barbarie y (¿por qué no?) de explotación; ello no se debe a una desfachatez de su parte, sino a la aceptación, por dolorosa que sea, de nuestra historia humana. Así somos, y así hemos sido desde siempre. El cometido aquí no es rastrear los pasos que nos llevan hasta la raíz de nuestra naturaleza, hasta el *qué* somos –porque eso implicaría traspasar nuestro propio límite, el límite de la cultura–, sino explicar *cómo* sucede lo

⁶⁷ PhG. 126/115.

que de hecho sucede en la presencia de la actualidad. Esta investigación pretendió de manera modesta, pues, no quedarse sólo en la investigación trascendental ni tampoco en la esencialista. Sino, acaso, en el terreno de la ontología social.

* * *

En este apartado final se cristaliza por completo todo el entramado teórico que se venía gestando desde el primer capítulo. De lo que se hubo de tratar aquí es de sabernos como provenientes de «los mil focos de la cultura»: (Barthes). La dialéctica amo-esclavo enseña que cuando alguien está en el camino de la búsqueda de sí (en la búsqueda, pues, de su mismidad), no puede llegar a su cometido, o al menos a aspirar llegar a él, sin desmembrarse a sí mismo en el proceso. Este desmembramiento puede ser visto como un proceso exclusivamente social que puede ser revertido – aunque penosa y perezosamente –, mediante las armas tomar. Pero lo cierto es que si Hegel estuviera proclamando exclusivamente una consigna política, no se podría distinguir su discurso del de la tradición política moderna. No obstante, si Hegel fue *el* Hegel que conocemos, ello fue debido a que su discurso –anclado en el terreno del todo social– supo asimismo levantar la mirada al infinito que disuelve lo concreto. Supo localizar *especulativamente* el lugar en que suceden las relaciones de señorío y servidumbre. Se percató de que la vida es un baile de máscaras (adelantándosele un poco a Nietzsche), y de que en ese baile de máscaras unas veces vas arriba y otras, abajo. Acaso, a la pregunta inquietante de Bataille respecto de si venimos a ser serios o lúdicos, Hegel hubiera contestado, detrás de toda la monumentalidad, seriedad y dramatismo trágico que su obra encierra, que no siempre se es esclavo ni siempre, amo. Las cadenas no denotan en todo caso limitación absoluta ni tampoco la corona indeterminación total. Hay un «movimiento imperceptible» que no se deja reducir a las determinaciones clásicas de la tradición. Si bien se sabe proveniente de ellas, este movimiento no está del lado de lo finito ni de lo infinito. Es el movimiento espiritual, por lo tanto, de lo negativo.

§9.

RESISTIR ES EXISTIR.

La inevitable tensión en la autoconstrucción de sí

Para Heráclito, la vida es guerra y para Nietzsche, la «escuela de la guerra de la vida» enseña que aquello que no te mata, te hace más fuerte. En realidad, el presente texto no intentó ser más que una pequeña reconstrucción de ese movimiento violento – nada apacible– que es el acto de reconocer. Este acto es el entrecruzamiento complejo que media entre el *entusiasmo* de convivir con lo-otro, y el *serio* trabajo del concepto que niega a lo-otro para intentar convivir con él. Puede decirse que la vida es un desfile interminable de figuras que están precisamente atravesando por esta tensión entre lo bello y lo sublime, para decirlo con Kant. Reconocer a *otro* implica necesariamente disolverse en esta tensión. No se puede estar nunca por completo del lado del empuje gratuito de alegría en que se reconoce a los otros *inmediatamente* (sin esfuerzo, pues, del concepto) ni tampoco pretender estar siempre *seriamente* intentando construir el estado de cosas idóneo para la convivencia con lo otro (evitando a toda costa dejarse influir por lo lúdico). Tiene que darse, entonces, la misma magnitud de belleza como de sublimidad. Kant supo muy bien detectar, por cierto, ese «movimiento imperceptible» que no se deja reducir a ninguna de ambas determinaciones. Pero es que esa enunciación –diría Hegel– fue acaso demasiado tácita. Kant nunca quiso abandonar la isla relativamente segura de la Razón. Y no es que Hegel se haya entregado incondicionalmente a la aventura de lo real, pero lo cierto es que buena parte de su obra es una contestación por adelantado al Wittgenstein del *Tractatus*. Dar nombre a lo impensado es la empresa que siempre propulsó a Hegel a nombrar incansablemente a todo lo que se le presentara enfrente a la cultura humana (ya sea actualmente o no).

Finalmente, pues, si hubiéramos de aventurar una modesta tesis propia acerca del texto de Hegel, ésta sería sin duda que el modo de existencia que él propone no tiene tanto que ver con un movimiento de subversión autónoma (este movimiento, después de todo, tiende a surgir por necesidad esporádicamente), sino que el modo de existencia que propone es aquél según el cual lo que la humanidad entera ha hecho desde siempre (y sigue haciendo) es resistir. Resistir en la existencia es el modo de vida que acaso ha caracterizado al ser humano: desde las múltiples tesis filosóficas que luchan por mantener su discurso como *el* discurso verdadero, el Yo como Género que se enfrenta al todo real para tomar su forma absoluta, hasta la

conciencia servil que resiste la disciplina y rigor de su trabajo, parece que Hegel reconoció que en todos estos momentos la conciencia **resiste para existir**. No hay tal cosa como un tranquilo diálogo de la conciencia consigo misma.

CONCLUSIÓN.

Lo que se intentó mostrar en esta tesis fue que la dialéctica del reconocimiento es un proceso que se encuentra en continua tensión según su propia estructura. Cada uno de los argumentos aquí expuestos muestran, pues, que la construcción de nuestro sentido del «Yo» implica por necesidad una estructura en tensión. Es famosa la tesis hegeliana, por ejemplo, de que en la historia de la filosofía se cifra el significado de la totalidad de la filosofía. No podemos atender a un sistema filosófico particular sin atender a la tradición que antecede ese sistema. Y por la misma razón, en ese sistema filosófico está contenida la totalidad del discurso filosófico. Sería muy fácil, la verdad, describir este proceso de transmisión del conocimiento como un tranquilo tránsito que va desde el pasado hasta el presente de los sistemas filosóficos. Pero lo cierto es que esta transmisión es siempre difícil; nunca apacible. Hegel pone el ejemplo del teatro para ejemplificar esta tensión. Sería un yerro, dice, considerar a Shakespeare un mero progreso de Sófocles. Es, en efecto, un error, pero no podemos imaginarnos que Hegel retomó sin más la teoría de Spinoza de la sustancia única. Hubo tergiversaciones, y sobre todo una buena dosis de traición para que ese concepto desempeñara el papel que de hecho juega en el sistema de Hegel. Retomar a la tradición no significa para Hegel mantener una perspectiva pasiva respecto de tal transmisión.

Precisamente, por ello también en el presente texto se enuncia dicha función del concepto de sustancia en Spinoza. Lo que intenta enunciar dicha tesis en Hegel es justamente que la sustancia única es la vida. Esa vida que no se deja reducir a las contraposiciones clásicas de lo representante y lo representado. Pues justo lo que va a conformar esta sustancia es un entramado de fuerzas que girarán en torno de dos determinaciones fundamentales para Hegel: lo finito y lo infinito. Cada conciencia forma parte de la vida en esos dos sentidos específicos. Una conciencia particular, entonces, desfila entre estos dos tipos de determinidades. La vida finita de una conciencia es asimismo infinita. El argumento se sustenta de acuerdo al hecho de que una conciencia no puede solamente permanecer como una esencia que finalice enteramente con la muerte física. Hay asimismo toda una serie de motivos que le hacen aparecer como una sustancia infinita. Las costumbres, los modales éticos, la religión, las instituciones que detentan el poder de la riqueza cultural. Todo ello se

encarga de mantener la vida de la sustancia finita como un poder infinito de sentido dentro del todo social.

En suma, este escrito intentó mostrar que en última instancia el poder de la negatividad desempeña un papel importante en la construcción positiva de aquello que somos como seres humanos. El reconocimiento no puede lograrse sin una buena dosis de sacrificio; y hay que entender esta palabra en un sentido doble. La conciencia que busca reconocimiento tiene que sacrificar su propia vida individual para lograr reconocimiento. No hay ningún tipo de interacción entre seres humanos que no implique dolor, pena, esfuerzo... A eso se refiere el concepto de negatividad en Hegel: que no podemos pulular felizmente por el mundo sin llevar a costas cierta carga. Por ello empleamos aquí el concepto hegeliano del trabajo de lo negativo. Trabajar no implica para Hegel solamente un esforzarse positivamente por transformar la materia prima en productos de la cultura. Lo cierto es que en la construcción de eso que llamamos «cultura» –el mundo de la *Bildung*– hay a un tiempo mucho de negatividad, de intranquilidad. Esta ausencia de pasividad es justamente lo que propulsa a la conciencia a buscar su autonomía. No la autonomía entendida como la posibilidad de la razón de poseer su propia legislación, sino como el poder de pararse sobre sus propias cabales. Todo lo que limita el desarrollo de la conciencia tiene que ser negado desde el interior de la propia conciencia; de ahí el movimiento hacia fuera de la conciencia. El interior, pues, de la conciencia siempre está desgarrado por el exterior. Lo negativo, entonces, busca resarcir ese sentido perdido de unidad entre autoconciencias.

BIBLIOGRAFÍA.

[En *PhG*, la citación corresponde, primero, a la paginación original de la primera edición que vio la luz en vida de Hegel, en 1807, y, segundo, a la edición histórico-crítica de Bonsiepen y Hede, de 1980. Así, *e. g.*: «Esta consecuencia resulta de que sólo lo absoluto sea verdadero, o de que sólo lo verdadero sea absoluto».
(*PhG*. 6/54) = (ed. 1807/ed. 1980)].

- a) Obras de Hegel:

-Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. (I. La lógica objetiva)*, ed. y trad. de Félix Duque, Abada, Madrid, 2011.

---*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. de M^a del Carmen Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990.

---*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad., ed., introd. y notas de Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 2008.

---*Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010.

---*Filosofía real*, trad. de José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

---*Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

- b) Obras sobre Hegel:

-Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haití y la historia universal*, trad. de Juan Manuel Espinosa, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

-Fink, Eugen. *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Herder, Barcelona, 2011.

-Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de Francisco Fernández Buey, Península, Barcelona, 1973.

---*Lógica y existencia*, trad. de Luisa Medrano, Herder, Barcelona, 1996.

-Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Massachusetts, 1993.

-Lazos, Efraín. «La dialéctica amo-esclavo y su papel disruptivo en la *Fenomenología del espíritu*», en Carlos Oliva Mendoza, (coord.), *Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología*, UNAM-FFyL, México, 2010.

-Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York, 1994.

-Solomon, Robert C., *In The Spirit of Hegel: a study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, New York, 1983.

- c) Obras en general:

-Cioran, Emile Michel. *Ese maldito yo*, trad. de Rafael Panizo, Tusquets, México, 2010.

-Heidegger, Martin. «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2005.

-Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *La dialéctica de la Ilustración*, introd. y trad. de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2009.

-Kant, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. estudio introd., notas e índice de Dulce María Granja Castro, Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM, México, 2011.

-Landa, Josu. *Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo*, pról. de Guillermo Hurtado, Paso de Barca/Los Libros del Guaragua, 2011. (e-book)

-Marx, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política*, trad. de José Aricó y Jorge Tula, México, 2009.

-Spinoza, Baruch. *Ética, demostrada según el orden geométrico*, trad. de Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

-Stirner, Max. *El Único y su propiedad*, trad. de Pablo González Blanco, Reconstruir, Buenos Aires, 2007.

ÍNDICE ONOMÁSTICO.

- Adorno, Theodor W.: 14
Aristófanes: 22
Aristóteles, 11
Barthes, Roland: 65
Bataille, Georges: 43
Benjamin, Walter: 64
Boutang, Pierre-André: 33
Buck-Morss; Susan: 43
Cioran, Emile Michel: 32
Darwin, Charles: 58
Descartes, René: 48
Deleuze, Gilles: 33
Derrida, Jacques: 36
Diderot, Denis: 32
Diógenes (de Sínope): 32, 34
Epicuro: 32
Engels, Friedrich: 58
Fichte, Johann Gottlieb, 5, 15, 18, 20, 48
Fink, Eugen: 30, 31
Galeano, Eduardo: 47
Gómez, Antonio: 40
Heidegger, Martin: 12, 23, 24
Heráclito: 17, 66
Hobbes, Thomas: 40, 43
Horkheimer, Max: 14
Hyppolite, Jean: 16, 17, 18
Inwood, Michael: 44, 45, 61
Kant, Immanuel: 13, 18, 37, 39, 45, 66
Kojève, Alexandre: 53, 57
Kubrick, Stanley: 58, 59
Kuhn, Thomas S.: 42
Landa, Josu: 32
Lazos, Efraín: 20, 32
Lukács, Georg: 36
Marx, Karl: 31, 35, 36, 38, 42, 46, 55, 63
Montaigne, Michel de: 17
Mora, Ferrater: 19
Nietzsche, Friedrich: 65, 66
Pinkard, Terry: 31, 41, 42, 43, 44, 46, 49, 50
Platón: 29, 38
Reinhold, Karl Leonhard: 13
Ripalda, José María: 30
Shakespeare, William: 13, 31, 63
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: 41
Sófocles: 13, 31, 63
Solomon, Robert C.: 22, 23, 24
Spinoza, Baruch (de): 4, 16, 17, 18, 20, 36, 37, 38, 48, 68
Steiner, George: 60
Stirner, Max: 14
Taylor, Charles: 32, 33, 34, 35, 50
Valls Plana, Ramón: 30
Wittgenstein, Ludwig: 66

ÍNDICE.

| | |
|---|-----------|
| AGRADECIMIENTOS. | 1 |
| INTRODUCCIÓN. | 3 |
| CAPÍTULO I. El concepto vivo: la sustancia fluidificada | 8 |
| INTRODUCCIÓN (1): | 9 |
| §1. Un antecedente teórico-práctico de la dialéctica del reconocimiento | 11 |
| §2. El subsistir del yo: su pretensión de encerrar al todo real | 16 |
| 2.1: La sustancia universal fluyente: la vida | 17 |
| §3. La aparición del saber autoconsciente. Una ruptura (parcial) con el conocimiento de objetos..... | 21 |
| 3.1: El saber-de-sí, transposición del saber-de-otro | 23 |
| CAPÍTULO II. La(s) autoconciencia(s) desea(n) | 25 |
| INTRODUCCIÓN (2): | 26 |
| §4. Desearse a sí es desear a lo otro. El <i>Geist</i> | 28 |
| 4.1: El objeto del deseo es otro deseo..... | 29 |
| 4.2: La vida anticipa al espíritu | 35 |
| §5. El concepto de reconocimiento..... | 38 |
| 5.1: El reconocimiento..... | 40 |
| §6. La imposible exigencia de la autonomía | 46 |
| 6.1: «La vida, posición natural de la conciencia. La muerte, negación natural de la vida»: (PhG. 120/112) | 47 |
| CAPÍTULO III. El trabajo de lo negativo | 52 |
| INTRODUCCIÓN (3): | 53 |
| §7. El yugo de «dominación» del amo sobre el esclavo | 54 |
| 7.1: Una autoconciencia al servicio. La otra, (¿)domina(?) | 55 |
| §8. El trabajo de lo negativo | 58 |
| 8.1: «La negación es el garante axiomático de la libertad» | 60 |
| 8.2: El trabajo de lo negativo..... | 63 |
| §9. Resistir es existir | 66 |
| CONCLUSIÓN. | 68 |
| BIBLIOGRAFÍA. | 70 |
| ÍNDICE ONOMÁSTICO. | 72 |