



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**LA INCÓGNITA DE LA DIALÉCTICA DEL  
SEÑOR Y EL SIERVO: HISTORIA DE UN  
ESPECTRO**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**JOSÉ LUIS ÁLVAREZ VERGARA**

**ASESORA:**

**DRA. LETICIA FLORES FARFÁN**



**CIUDAD DE MÉXICO**

**2016**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

1. Introducción.....	5
2. Primer capítulo: un espíritu recorre Europa (Continental).....	10
2.1. Marx, Kojève: la lucha a muerte por puro prestigio.....	10
2.2. Bataille: el soberano, el derroche, el no-saber.....	17
2.3. Butler: la subjetivación como sumisión transgresora.....	26
3. Segundo capítulo: un espectro llega a Estados Unidos (mainly Pittsburg).....	33
3.1. McDowell: la apercepción señorial y la sensibilidad servil.....	33
3.2. McDowell: antecedentes.....	45
3.3. Pippin, Brandom: la construcción social del conocimiento.....	63
4. Conclusión.....	74
5. Bibliografía.....	76

## **Agradecimientos**

Agradezco al café, por mantenerme andando a deshoras; al Departamento de Defensa de los Estados Unidos, por haber inventado el internet (sin el cual esta tesis no habría sido posible, o por lo menos habría sido bastante más dificultosa); a mis profesores, compañeros y amigos, por todo el aprendizaje, por los debates fructíferos (también, ¿por qué no?, por los estériles) y por las conversaciones, si no profundas, al menos entretenidas, a lo largo de los años. Pero sobre todo a mis padres, por su cariñosa paciencia.

El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio.

(J. L. Borges, Las versiones homéricas)

## Introducción

La dialéctica del señor y el siervo es, sin lugar a dudas, uno de los momentos más leídos y discutidos (y por lo mismo influyentes) de la *Fenomenología del espíritu*, así como uno de los más diversamente interpretados de todo el corpus hegeliano. Una de las interpretaciones más influyentes es la realizada por Kojève en la década de los treinta del siglo pasado, en la que se lee esta dialéctica bajo la clave del concepto marxista de la lucha de clases. La vena marxista de su interpretación probablemente provenga la lectura de los póstumamente publicados *Manuscritos de 1844* en la tardía fecha de 1927 por investigadores soviéticos, acontecimiento editorial que presumiblemente influyó las interpretaciones de Hegel de toda la época.<sup>1</sup> Algunos años más tarde de los seminarios de Kojève, Sartre hablará en *El ser y la nada* (1943) de "la famosa relación 'Amo-Esclavo', que debía influir tan profundamente en Marx".<sup>2</sup> Aunque, como ya se verá, en Kojève, a diferencia de Sartre, que únicamente hace notar la influencia de la dialéctica de Hegel en el pensamiento de Marx, su lectura de Hegel es en buena medida una consecuencia directa de su lectura de Marx. La diferencia es importante.

Años más tarde podrán encontrarse otros ejemplos significativos de la mediación de las figuras de Marx y Kojève en la interpretación de nuestra dialéctica. Lacan (1948), para quien la lectura de Kojève fue útil para su trabajo sobre el estadio del espejo (entre otras cosas), dice que

en el conflicto del Amo y del Esclavo es el reconocimiento del hombre por el hombre lo que está en juego, es también sobre una negación radical de los valores naturales como este reconocimiento es promovido, ya se exprese en la tiranía estéril del amo o en la tiranía fecunda del trabajo.<sup>3</sup>

Poco después Jean Hyppolite en sus *Estudios sobre Hegel y Marx* (1955) habla de una continuidad entre la dialéctica del señor y el siervo y los *Manuscritos* de Marx

---

<sup>1</sup> Sobre la probable influencia de la publicación póstuma de los *Manuscritos de 1844* en la lectura de la dialéctica del señor y el siervo por parte de la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX véase Chris Arthur, *Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology*.

<sup>2</sup> J. P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 334.

<sup>3</sup> J. Lacan, "La agresividad en psicoanálisis", en *Escritos I*, p, 113.

en tanto ambos hacen una crítica similar de la alienación en cuanto extrañamiento de la acción; incluso llega a decir que esta dialéctica es la inspiración de la filosofía marxiana.<sup>4</sup> Otro ejemplo es Bataille, quien en su ensayo *Hegel, la muerte y el sacrificio* (1955) se admite en extremo deudor del pensamiento de Hegel y específicamente, diría yo, del Hegel de Kojève (aunque Bataille no hace la diferenciación). Podemos engrosar nuestro relato de lectores de Hegel en general, y de la dialéctica que nos atañe en particular, con personajes como Derrida (lector de Bataille), Judith Butler (quien lee a Hegel desde Foucault) y Catherine Malabou (lectora de Butler), quienes han añadido contribuciones valiosas a la discusión. Hegel, Marx, Kojève, Bataille, Derrida, Butler y Malabou son, así, los eslabones de una compleja cadena de relaciones intertextuales que asemeja a una familia de muñecas rusas que comparte entre sí lo que a lo largo del ensayo defenderé como una interpretación política de la dialéctica del señor y el siervo.<sup>5</sup>

Además de esta constelación de intérpretes, que por lo demás es la más conocida para los lectores de Hegel y la, así llamada, filosofía continental en general, hablaré de otra, que desarrolla su discurso en líneas generales bien apartadas. Los personajes principales de este otro relato serán Robert Brandom, Robert Pippin y John McDowell, filósofos de la tradición anglosajona que leen nuestra dialéctica en un registro epistemológico, uno bastante alejado de la tendencia interpretativa iniciada por Kojève (o quizás más bien Marx) en la década de los treinta.

Como se irá viendo en adelante, la división entre los dos grupos de autores no es tan clara en algunos puntos. Por ejemplo, el hecho de subrayar que la primera constelación de filósofos hace interpretaciones de tipo político sugiere que el segundo grupo las hace apolíticas. Lo cual ciertamente es muy claro en el caso de

---

<sup>4</sup> J. Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, pp. xv, 29.

<sup>5</sup> Por supuesto estos no son los únicos ejemplos de interpretaciones políticas de la dialéctica del señor y el siervo. ¡Prácticamente todas lo son! La razón por la que son estas y no otras las que se discutirán en este ensayo es que guardan entre sí no sólo una afinidad de enfoque; sino que hay referencias explícitas (o por lo menos más o menos obvias) de unos autores a otros. Algunas interpretaciones interesantísimas que me habría gustado discutir son las de Marcuse (*Reason and Revolution*) y Axel Honeth (*La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*); pero se desarrollan en un registro algo apartado, lo que dificultaría su inclusión. Sin embargo, me parece que su interpretación abrevia de las mismas fuentes que las demás, cuando menos parcialmente.

McDowell; aunque probablemente no lo sea tanto en el de Brandom y mucho menos en el de Pippin. Además, decir que estos tres filósofos pertenecen a la tradición anglosajona no es decir mucho, en algún sentido podría decirse que Judith Butler también pertenece a esta tradición (después de todo es estadounidense). Sin embargo, es bien fácil notar que su trabajo tiene más que ver con el de la tradición de Derrida, Bataille y Foucault que con el de la tradición de Russell y Quine, autores asociados a lo que usualmente se entiende por 'tradición anglosajona' en filosofía. Así, parecería que lo que aquellos tres filósofos tienen en común es pertenecer a la tradición de la filosofía analítica. Lo cual definitivamente es el caso de McDowell y Brandom; pero no estaría tan seguro de afirmar lo mismo en el caso de Pippin. Sea como fuere, las razones por las que decidí incluir a los autores discutidos en un grupo y no en otro son que el enfoque que tienen es de alguna forma similar y, principalmente, que mantienen entre sí un diálogo.

Respecto al primero de los dos criterios utilizados para incluir a los autores en un grupo y no en otro, a saber, que el enfoque que tienen sea 'de alguna forma' similar entre sí, suscribo lo dicho por Robert Stern de que hay dos tendencias interpretativas respecto a la transición del capítulo "Conciencia" al capítulo "Autoconciencia" de la *Fenomenología*. Una sostiene que en el paso de un capítulo al otro está en juego un giro de lo teórico hacia lo práctico y la otra que ambos capítulos son de naturaleza teórica.<sup>6</sup> Pienso que la primera constelación de intérpretes, la del primer capítulo de este ensayo, pertenece al grupo de los que piensan que hay semejante giro y la segunda constelación (con la excepción, nuevamente, de Pippin, quien no parece querer dejarse ubicar en ningún lado) a los que no. Sin embargo, como ya dije, el criterio para agrupar a los autores fue principalmente en consideración al hecho de que se discutan entre sí.

El trabajo a continuación está dividido en dos capítulos, cada capítulo corresponde a una de las constelaciones de filósofos delimitadas anteriormente. El primer capítulo, sobre los filósofos continentales, comprende la discusión de Marx, Kojève, Bataille, Derrida, Butler y Malabou. En él expondré las interpretaciones de estos autores e intentaré mostrar que la interpretación de corte político de la

---

<sup>6</sup> Robert Stern, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, pp. 66-70.

dialéctica del señor y el siervo de Hegel, por lo menos en parte, se desprende de la recepción de Kojève de los *Manuscritos* de Marx y la posterior diseminación del pensamiento de Kojève en los autores de este grupo. En el caso de Judith Butler habrá que agregar, además, la influencia del pensamiento de Foucault. En el segundo capítulo discutiré principalmente las interpretaciones de Brandom, McDowell y Pippin. Aunque también estarán implicados varios autores de importancia en la discusión. En él estará implicada la cuestión de la división analítico/continental, pues hablaré sobre la recepción en el seno de la tradición analítica de un filósofo que tradicionalmente se ha concebido como eminentemente continental.

En cualquier caso, el propósito principal del capítulo será mostrar cómo la interpretación apolítica de la dialéctica del señor y el siervo de McDowell<sup>7</sup> se desprende de una lectura de Hegel no mediada por las figuras de Marx y Kojève; sino mediada por las figuras de Kant y Wilfrid Sellars. También es uno de mis objetivos mostrar cómo su interpretación se relaciona con algunas discusiones filosóficas en las que el propio McDowell ha estado involucrado a lo largo de su carrera filosófica. Discusiones en las que, dicho sea de paso, el nombre de Hegel ha sido invocado con relativa frecuencia por autores como Sellars y Brandom. Probablemente podría trazarse una analogía entre los intérpretes discutidos al decir que lo que para la primera constelación de autores son las figuras de Marx y Kojève en cuanto clave hermenéutica, para McDowell son las figuras de Kant y Sellars. Me parece que se ha hablado de que una de las consecuencias de las interpretaciones de Hegel al uso de la tradición analítica es un Hegel sin compromisos ontológicos<sup>8</sup>; a esto creo que habría que agregar que si se le lee desde otro horizonte también puede aparecérsenos un Hegel que discute temas que no son inmediatamente políticos en algunos lugares del corpus hegeliano en los que parecía obvio que lo que estaba en juego era un tema de índole político. Este es el caso de la dialéctica del señor y el siervo, que para buena parte de la tradición ha sido, quizás, una de

---

<sup>7</sup> Lo que quiero decir con que su interpretación es apolítica es que no trata de algo que pueda denominarse político de una forma obvia o inmediata.

<sup>8</sup> Véase Robert Pippin, *Hegel and Category Theory*.

las cimas en lo que a lo político en filosofía se refiere. Por supuesto no es en ningún sentido obvio que estas sean las únicas formas en que Hegel puede ser tratado por la tradición analítica.

Uno de los grandes logros de la interpretación de McDowell es, en mi opinión, haber logrado que lo que en un principio podría haber parecido obvio para los lectores de Hegel respecto a la dialéctica del señor y el siervo, probablemente no lo sea tanto. Finalmente, y dicho de forma más precisa, el propósito de este ensayo es mostrar, mediante la explicitación de las influencias de los filósofos discutidos, que el 'verdadero mensaje' de la dialéctica del señor y el siervo no es algo que se pueda dar por sentado como algo obvio. Es posible todavía hacer hablar a Hegel de muchas formas distintas o, como dijo Derrida sobre las distintas traducciones de Hamlet:

*"The time is out of joint"*: las traducciones se encuentran, ellas también, *out of joint*. Por correctas y legítimas que sean, y sea cual sea el *derecho* que se les reconozca, están todas desajustadas, como injustas en el hiato que las afecta: dentro de ellas mismas, ciertamente, puesto que su sentido permanece necesariamente equívoco, también en su relación entre sí, y por tanto, en su multiplicidad, finalmente o en primer lugar, en su irreductible inadecuación a la otra lengua o a la genialidad del acontecimiento que dicta la ley, a todas las virtualidades del original.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, p. 35.

## Primer capítulo: un espectro recorre Europa (continental)

*Marx, Kojève: la lucha a muerte por puro prestigio*

Mi lectura de la interpretación de Kojève se basa en sus comentarios a la traducción de la dialéctica del señor y el siervo que sirve de introducción a su *Introduction à la lecture de Hegel*.<sup>10</sup> Las citas a continuación son extraídas de esos comentarios. Kojève lee el paso del capítulo "Conciencia" a "Autoconciencia", según la distinción de Robert Stern, como un cambio de enfoque de lo teórico a lo práctico. El sujeto, dice Kojève, cuando *conoce* el objeto, se encuentra perdido en el objeto. "La contemplación revela al objeto, no al sujeto. Es el objeto y no el sujeto el que se muestra en y por -o mejor aún- en tanto que -acto de conocer".<sup>11</sup> Es hasta que el sujeto experimenta un deseo de forma consciente que se pone atención a él mismo y es capaz de decir 'yo'.

Es con y por, o mejor aún, en tanto que "su" Deseo que el hombre se constituye y se revela -a sí mismo y a otros- como un Yo, como el yo esencialmente diferente a, y radicalmente opuesto a, el no-Yo. El Yo humano es el Yo de un -o del- Deseo.<sup>12</sup>

El deseo tiene una dimensión negativa y una positiva. Por un lado niega el ser determinado de la cosa deseada para alcanzar la satisfacción. La destruye en su determinación específica, en tanto realidad objetiva. Pero su actividad no se queda en la pura destrucción de lo deseado; sino en la transformación de lo mismo. La dimensión positiva consiste en que, a través de la negación de lo deseado, se construye una realidad subjetiva en aquel que consumió el objeto deseado para

---

<sup>10</sup> Encuentro muy problemática la traducción presentada por Kojève. A manera de advertencia, y como nota a pie de página, dice únicamente que su "comentario está impreso en cursivas y entre corchetes. Las palabras reunidas por guiones corresponden a un sólo término alemán". Sin embargo, encontré numerosos casos en los que las palabras unidas por guiones son en realidad parte de su comentario al texto, aunque disfrazado de traducción. Esto ocurre en las numerosas ocasiones en que traduce *Leben* como *vie-animal* (vida en la traducción de Wenceslao Roces) o cuando traduce *Inviduum* como *individu-humaine* (individuo en la traducción de Wenceslao Roces). Estas peculiaridades de la traducción de Kojève pueden parecer poca cosa; pero resultan perjudiciales al momento de considerar interpretaciones, como la de McDowell, que ponen en tela de juicio las lecturas clásicas que asumen que en estos pasajes Hegel habla de individuos humanos y de la vida animal.

<sup>11</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 11.

<sup>12</sup> *Id.*

alcanzar su satisfacción. Ejemplo de esto es quien come para vivir. El objeto comido desaparece; pero pasa a ser parte del sujeto que lo consumió para mantener su vida.

Para que este yo que aparece por primera vez mediante el deseo sea un yo humano y no más bien un yo animal, es necesario que la clase de objetos con los que se relaciona sean de índole distinta a los objetos meramente naturales dados. El yo cuyo deseo es puesto únicamente sobre esta clase de objetos es un yo animal, un yo únicamente objetivo y natural. Para que haya autoconciencia y no únicamente un yo objetivo (*Moi-chosiste*), es necesario que el deseo se relacione con un objeto no natural, que se dirija sobre alguna cosa que rebase la realidad dada. "Ahora bien, la única cosa que rebasa lo real dado es el Deseo mismo. Pues el Deseo tomado en tanto que Deseo, es decir antes de su satisfacción, no es en efecto más que una nada revelada, que un vacío irreal".<sup>13</sup> Así, para que haya autoconciencia es necesario un deseo que desee deseos.

Para que haya un deseo humano es necesario que haya una pluralidad de deseos animales sobre los cuales dirigirse. "La realidad humana es una realidad social, la sociedad no es humana más que en tanto que es un conjunto de Deseos que se desean mutuamente en tanto que Deseos".<sup>14</sup>

El deseo humano se diferencia del deseo animal en cuanto que éste se subordina al deseo de la autoconservación de la vida y el deseo humano la pone en riesgo. Un hombre arriesga la vida para satisfacer su deseo en cuanto deseo puesto sobre otro deseo. Desear el deseo de otro significa "desear que el valor que yo soy o que yo "represento" sea el valor deseado por ese otro: yo deseo que él 'reconozca' mi valor como su valor, yo quiero que él me 'reconozca' como un valor autónomo".<sup>15</sup> Es en este contexto que Kojève introduce el concepto de la lucha a muerte por puro prestigio como el momento privilegiado en la antropogénesis; es la disposición del sujeto a arriesgar la vida para obtener el reconocimiento del otro, para que el otro reconozca su valía, lo que diferencia, al menos en un primer momento, a la

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 14.

autoconciencia del mero yo animal. Asimismo, es también en este contexto que habla de la historia universal en los términos de la relación entre el señorío y la servidumbre, de la dialéctica histórica del amo y el esclavo. Esta es una de las razones principales por las que se dice que su lectura de Hegel es una lectura marxista.

Cuando en el primer momento mítico de la génesis de la autoconciencia un hombre se encuentra con otro hombre, cada uno está cierto de sí mismo, pero no del otro. Cada uno se atribuye cierto valor a sí mismo, aunque esta pretensión bien podría estar equivocada, ser una locura. Para poder estar cierto de sí mismo no solamente en la modalidad subjetiva de su certeza y encontrar esta certeza fuera de sí mismo, en el modo de la objetividad, necesita que el otro a su vez lo reconozca. Así, cada uno se encuentra envuelto en una lucha a muerte por el puro prestigio de ser reconocido como un valor autónomo por el otro que se presenta frente a él.

Sin embargo, bien podría ser que uno, o incluso ambos, muriera en la lucha. Esto eliminaría completamente la posibilidad de cualquier reconocimiento. Sin la permanencia de los vivientes lo restante sería la negatividad absoluta privada de la autonomía. Así, lo que se necesita no es una negación radical del otro. Sino una negación dialéctica.

'Suprimir dialécticamente' quiere decir: suprimir conservando lo suprimido que es sublimado en y por esa supresión conservante o esa conservación supresora. La entidad suprimida dialécticamente es anulada en su aspecto contingente de entidad natural dada ('inmediata'): pero conserva lo que hay de esencial.<sup>16</sup>

Es decir, en lugar de una negación radical del otro, en lugar de su aniquilación absoluta, lo que se lleva a cabo es una transformación de sus determinaciones contingentes. Esta supresión dialéctica del otro consiste en su relegación al papel de esclavo, que no en su completa destrucción. Al retirarse de la lucha a muerte por temor, el esclavo se relega a la objetividad del mundo natural. El amo, por otro lado, tiene una relación con el esclavo mediada por la cosa, que se convierte en la cadena de este último, en cuanto que, gracias a su incapacidad de renunciar a su existencia

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 21.

objetiva o animal, fue convertido en esclavo. Simultáneamente la relación del amo con la cosa está mediada por el esclavo y su trabajo. A través de la mediación del trabajo del esclavo, el amo obtiene la negación pura del objeto (lo que no había logrado conseguir sin la mediación del trabajo del otro, cuando intentó consumir el objeto "desnudo" o de forma inmediata) y, por tanto, el goce en el objeto (*jouissance*). Sin embargo, aunque el amo ha conseguido el deseo del esclavo a través del reconocimiento, el esclavo no es más que un animal o una cosa para el amo. Por lo que no ha conseguido el tipo de reconocimiento deseado. Ya que para que haya reconocimiento es necesario que lo que cada uno opera sobre el otro también lo opere sobre sí mismo.

Además, mientras que "el Señorío ocioso es un punto muerto, la Servidumbre trabajadora es, por el contrario, el origen de todo el progreso humano, social e histórico. La Historia es la historia del Esclavo trabajador".<sup>17</sup> Es decir, mientras que el amo ha llegado a un punto muerto tras el cual no encontrará nuevas determinaciones que pueda alcanzar, el esclavo ha comenzado un proceso de autotransformación a través del trabajo del objeto al que se ha visto sometido después de retirarse de la lucha por miedo a la muerte. La angustia de la muerte es una experiencia que hace que el esclavo descarte todo lo fijo o estable. De modo que reniega de todo lo que tenga que ver con la condición del amo como de la propia, en cuanto esclavo. Mediante la angustia de la muerte como antesala de la servidumbre y el trabajo como control sobre la naturaleza, el esclavo finalmente se libera. Mediante el trabajo el esclavo deviene amo de la naturaleza y en tanto la sujeción a la naturaleza, por su incapacidad de poner en riesgo su vida, era lo que lo aprisionaba (la cosa era su cadena), el esclavo logra su liberación.

Si bien es cierto que la angustia sola no puede realizar la liberación del esclavo de forma efectiva y en el mundo, pues la angustia por sí sola es un fenómeno interno y mudo, el trabajo sin la angustia tampoco obtendría el resultado deseado.

El hombre que no ha experimentado la angustia de la muerte no sabe que el Mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo, a destruirlo, que

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 26.

es esencialmente inapto para satisfacerlo realmente. Ese hombre permanece, en el fondo, solidario con el Mundo dado. Podrá más o menos 'reformularlo'; es decir, al cambiar los detalles, hacer transformaciones particulares sin modificar sus caracteres esenciales. Este hombre actuará como un reformista 'hábil', como conformista; pero jamás como un verdadero revolucionario. Pero, el Mundo dado donde él vive pertenece al Amo (humano o divino), y en este Mundo él es necesariamente Esclavo. No es entonces la reforma, sino la supresión 'dialéctica', efectivamente revolucionaria del Mundo, la que lo puede liberar y -por consiguiente- también satisfacerle. Pero, esta transformación revolucionaria del Mundo presupone la 'negación', la no aceptación del mundo dado en su conjunto. Y el origen de esta negación absoluta no puede ser otro que el terror absoluto inspirado por el Mundo dado, o más exactamente por éste o aquél que domina el Mundo, por el Amo de ese Mundo.<sup>18</sup>

La lectura de Kojève es una lectura marxista, sí. Pero decir que algo es marxista hoy en día no es decir mucho en realidad. A más de ciento cincuenta años del acontecimiento espiritual que es la filosofía de Marx, la cantidad de marxismos existentes se cuenta por los millares. Si bien es cierto que las proposiciones en que Kojève habla de la historia universal como de la historia de la relación dialéctica entre el amo y el esclavo guardan una semejanza externa y acaso superficial con la idea de la lucha de clases, sin una referencia textual precisa a los trabajos de Marx, es demasiado arriesgado establecer una conexión entre ambos filósofos.

"Hegel... erfasst die *Arbeit* als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Mensche".<sup>19</sup> A manera de epígrafe Kojève cita este pasaje editado de los *Manuscritos* de Marx. Un pasaje que Kojève parece proponernos para ser utilizado a modo de clave hermenéutica de su interpretación de Hegel. Pero para poder comprender hasta qué punto, si es que alguno, la concepción que Marx tenía del trabajo guarda relación con la de Hegel y Kojève, hay que mirar lo que se encuentra cifrado entre los tres puntos con los que Kojève edita este pasaje de los *Manuscritos*.

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p 33.

<sup>19</sup> Karl Marx, citado por Kojève en *Ibíd.*, p. 9.

El pasaje completo dice así:

De momento solo anticiparemos que el punto de vista de Hegel es el de los modernos economistas nacionales. El *trabajo* es para él la *esencia* del hombre en el acto de confirmarse; solo se ve el lado positivo del trabajo, no su lado negativo. El trabajo es el *reencuentro del hombre consigo mismo* dentro de la *extrañación*, como hombre *extrañado*. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstractamente espiritual*. Por tanto su esencia es la *misma* de la filosofía: la *enajenación del hombre consciente de sí* o la *ciencia extrañada, objeto de su propio pensamiento*.<sup>20</sup>

Hegel, al igual que Adam Smith en el campo de la economía política<sup>21</sup>, se da cuenta que la esencia del hombre no es una realidad autónoma original; sino el resultado de un proceso, consecuencia del trabajo. Sin embargo, también al igual que Adam Smith, comete el error de únicamente ver la dimensión positiva de éste. Para Marx el resultado del trabajo del hombre extrañado será un producto igualmente extrañado. Marx no cree en la liberación mediante el trabajo por sí solo. El trabajo desarrollado en condiciones de extrañamiento es visto como algo otro por el trabajador, como algo ajeno y hostil que lo confronta.

Para Hegel, dice Marx, el extrañamiento consiste en la objetivación del hombre, quien "es para Hegel lo mismo que *conciencia de sí*. Por tanto toda la enajenación humana *no es sino enajenación de la conciencia de sí*."<sup>22</sup> Es decir, lo "que pasa por ser la esencia —producida y por superar— de la enajenación no es la *inhumanidad* con que el ser humano se *objetiva* en oposición consigo mismo, sino la *diferencia* y *oposición* frente al pensamiento abstracto con que lo hace."<sup>23</sup> La superación de esta enajenación sería la superación de lo objetivo en cuanto ser objetivo, es decir, devenir en el modo del pensamiento abstracto y no, como habría querido Kojève, en la objetivación de la subjetividad del esclavo mediante la marca dejada en el objeto trabajado. Y no sólo esto, sino que el

---

<sup>20</sup> Karl Marx, "Manuscritos de París", en *Marx*, p. 556-557.

<sup>21</sup> Sobre esto ver cuando en los *Manuscritos*, Marx, citando a Engels, habla de Adam Smith como del Lutero de la economía política.

<sup>22</sup> *Ibíd*, p. 557.

<sup>23</sup> *Ibíd*, p. 554.

trabajo no sólo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía*, y precisamente en la medida en que el trabajo produce mercancías. Lo que este hecho significa es simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se le opone como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. [...] Esta realización del trabajo aparece en un estado de economía política como *irrealidad* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él*, la apropiación como *enajenación*, como *extrañación*.<sup>24</sup>

Mientras Kojève piensa que el trabajo haría palpable para el esclavo su propia realidad, su potestad ante la naturaleza y por tanto su autonomía, Marx veía que el trabajo en un sistema económico-político enajenado tendría como consecuencia el fortalecimiento continuo de dicho sistema y el progresivo debilitamiento de la condición del trabajador: su reducción a un estado de inhumanidad, de cosa, de mercancía.

Hay quienes sostienen que, al no haber ninguna referencia textual explícita a la dialéctica del señor y el siervo, no puede decirse que esta influyó en el pensamiento de Marx. En efecto, Hegel en los *Manuscritos* es mencionado e incluso citado textualmente en numerosas ocasiones. Pero en ninguna de ellas la dialéctica del señor y el siervo es mencionada explícitamente.<sup>25</sup> ¿En qué sentido más allá del sugerido por la inclusión del epígrafe sacado de los *Manuscritos* puede decirse que la lectura de Kojève es marxista, si es que alguno en absoluto?

Si bien es verdad que la dialéctica del señor y el siervo no es mencionada explícitamente por ningún lado, al final del primer manuscrito, dedicado al trabajo enajenado, hay una paráfrasis muy cercana a un momento de nuestra dialéctica. "*Tercero, el que no trabaja hace contra el trabajador todo lo que el trabajador hace contra sí, pero nada de lo que hace contra el trabajador lo hace contra sí mismo*".<sup>26</sup> Este pasaje me parece una obvia alusión a la parte de la dialéctica del señor y el siervo en que dice que el reconocimiento es una actividad que cada una de las

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 484-485.

<sup>25</sup> Ver Patrick Riley, *Introduction to The Reading of Alexander Kojève* y Chris Arthur, *Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology*.

<sup>26</sup> Karl Marx., *Ibíd.*, p. 497.

autoconciencias debe realizar tanto sobre sí misma como sobre la otra y cómo en la relación entre el señor y el siervo el reconocimiento no se realiza de forma efectiva en cuanto el señor no realiza sobre sí lo mismo que realiza sobre el siervo. Es claro que para Marx el no trabajador, el propietario capitalista, es al señor lo que el trabajador es al siervo. Esta breve mención descarta el equívoco de suponer que no hay una influencia de nuestra dialéctica en la concepción del trabajo de Marx. Pero, por desgracia, el manuscrito de Marx termina abruptamente en ese preciso momento, por lo que no podemos abundar más en el asunto.

En cualquier caso, parece bastante probable que para Kojève la lectura de los *Manuscritos* fue fundamental en su interpretación de la dialéctica del señor y el siervo de Hegel. Hizo de los *Manuscritos* el hipotexto y de la dialéctica del señor y el siervo el hipertexto. Esta operación intertextual realizada de forma retrospectiva resignificó el sentido de la dialéctica para las futuras generaciones de intérpretes. De las que a continuación veremos algunos ejemplos.

*Bataille: el soberano, el derroche, el no-saber...*

A decir de Derrida, el contacto que Bataille tuvo con Hegel fue limitado y en gran medida indirecto. Sin embargo, varios de los conceptos de Bataille son eminentemente hegelianos.<sup>27</sup> Parte de esto puede verse cuando en una nota a pie de página Bataille dice que la "originalidad y el coraje, habría que decir, de Alexandre Kojève es haber percibido la imposibilidad de ir más lejos, la necesidad, por consiguiente de renunciar a hacer una filosofía original, y por ello, el reconocimiento interminable que es la confesión de la vanidad del pensamiento".<sup>28</sup> Si la pretensión de hacer una filosofía original no es más que vanidad, si en lo que al pensamiento se refiere no es posible ir más allá de Hegel, ¿cómo debemos entender la escritura de Bataille? En donde todo ha sido dicho ya, abrir la boca no es sino una repetición tediosa.

---

<sup>27</sup>Jacques Derrida, "De l'économie restreinte à l'économie générale: Un hégélianisme sans réserve", en *L'écriture et la différence*, p. 372-373

<sup>28</sup>"Hegel, la morte et le sacrifice", en *Oeuvres complètes de G. Bataille XII*.

Si bien Bataille suscribe la interpretación de Hegel *selon* Kojève, su escritura, el "drama textual", diría Derrida, del que es un personaje no es sólo una repetición del texto hegeliano. Sino que el suyo es un hegelianismo fecundo, que somete a un "profundo temblor" las categorías hegelianas de las que es deudor, transformándolas. El principal ejemplo de esto se encuentra en la traducción de la *Herrschaft* hegeliana (*maîtrise* según Kojève) como *souveraineté*. Siguiendo el relato de Hegel hasta cierto punto, Bataille termina por postular al soberano como alternativa al amo; Bataille se da cuenta de que, gracias a la vía de acción propia del amo en la dialéctica de Hegel, éste acaba por ser sometido por el siervo. Dice que "el ser no tiene presencia real o soberana en nosotros más que sublevado"<sup>29</sup>; no es sino en la revuelta que puede alcanzarse la verdadera meta, el ser pleno. No ya en la superación de la servidumbre mediante el carácter liberador del trabajo. La revuelta consiste en permanecer en consideración únicamente del instante, nunca del porvenir, del interés, de la utilidad. Es una falsa revuelta la rebeldía con un objetivo distinto al de no estar sometido a nada. Para el soberano la revuelta del hombre rebelde de Camus, para ampliar el contexto, sería una rebeldía ilusoria, a final de cuentas servil. Pues para Camus la rebeldía implica siempre la aceptación, hasta cierto límite, de la intrusión de un poder externo. Límite que, al ser rebasado, inicia la revuelta. La rebeldía parece ser reactiva, busca deshacerse de alguna imposición en vista a, podría decirse, lo útil. "¿Cuál es el significado de ese 'no'? Significa, por ejemplo, 'las cosas son muy difíciles', 'hasta aquí, sí, más allá, no', 'han ido demasiado lejos', 'hay un límite que no sobrepasarán'".<sup>30</sup> Por otro lado, la soberanía es un estado que no admite mácula alguna. No puede tener una finalidad más allá de sí mismo. Debe ubicarse en el presente eterno del instante so pena de dejar de ser soberanía.

Si le atribuyo consecuencias a ese movimiento de revuelta, debo esforzarme y luchar para negar el poder de quien me aliena, me trata como cosa, y confina a una utilidad aquello que querría arder *para nada*: no salgo así de la prisión de la servidumbre sino para entrar en los

---

<sup>29</sup> Id., "El soberano", en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, p. 229.

<sup>30</sup> Albert Camus, *L'homme révolté*, p. 21.

encadenamientos de una revuelta consecuente; los cuales sólo difieren *en potencia* de la prisión que la revuelta pretendió romper.<sup>31</sup>

El estatuto de la soberanía se relaciona íntimamente con las especulaciones económicas de Bataille, en particular con el concepto del gasto sin límites. El argumento central de Bataille en su ensayo "La noción de gasto" va más o menos como sigue. Las discusiones en materia económica se resuelven normalmente respondiendo a la utilidad o falta de utilidad de una vía de acción determinada. Pero definir lo útil es un quebradero de cabeza. Usualmente se dice que la utilidad tiene que ver con el placer en algún sentido. Aquello que es útil tendrá el placer como consecuencia; aquello que no es útil no tendrá como consecuencia el placer. Sin embargo, dice Bataille,

ésta [la utilidad] tiene por objeto el placer -pero solamente bajo una forma atemperada, ya que el placer violento se percibe como *patológico*- y queda limitado a la adquisición (prácticamente a la producción) y a la conservación de bienes, de una parte, y a la reproducción y conservación de vidas humanas, por otra.<sup>32</sup>

El economista, que esgrime la utilidad como la autoridad última para decidir en qué invertir, en qué gastar, tiene un concepto demasiado estrecho del placer que, en última instancia, es el fundamento de lo útil. El placer, en todo caso, es en realidad la excepción para esta forma de hacer teoría. El trabajo es la regla; el placer, la excepción.

Incluso quien en la práctica derrocha sin límites (el ludópata, el adicto), es incapaz de dar cuenta de sus actos. Se le piensa un enfermo; él mismo se piensa un enfermo. Esta forma de teorizar que es la economía, que se constituye en visión de mundo y modo de vida, nos dice Bataille, no se da cuenta de que existen personas que pueden querer perder. En un pasaje que recuerda el ensayo *¿Qué es la ilustración?* de Kant, Bataille dice que la sociedad sigue comportándose como menor de edad. Sigue comportándose bajo el modelo de la relación padre-hijo en lo que refiere al gasto, pues "admite el derecho de adquirir, de conservar o de consumir

---

<sup>31</sup> Georges Bataille, *Ibid.*, p. 231.

<sup>32</sup> *Ibid.*, "La noción de gasto", en *La parte maldita precedida de La noción de gasto*, p.26.

racionalmente, pero excluye, en principio, *el gasto improductivo*".<sup>33</sup> La actividad humana no se reduce a procesos de producción y conservación. La consumición puede dividirse en lo necesario para conservar la vida y seguir produciendo, por un lado, y el gasto improductivo (el duelo, la perversión, la apuesta, el despilfarro...), por el otro, en suma, lo que, según la contabilidad, que busca un gasto regularmente compensado por la adquisición futura, llama de ordinario la pérdida.

Históricamente, antes del período de las revoluciones burguesas, cuando el sistema político-económico estaban aún centrado en la adquisición de tierras por la clase aristocrática, el derroche de esta última podía verse en la celebración de grandes festividades públicas como el circo y en enormes donaciones a la iglesia. Por el contrario, dice Bataille, al concentrarse casi exclusivamente en la producción y en la conservación, la burguesía, conducida por una mezquindad del gasto, renunció a los grandes despilfarros que la clase aristocrática prodigaba a los pobres.

Veamos más de cerca el movimiento del señor y el siervo tal y como lo lee Bataille para así ver cuál es el parentesco y la diferencia que la figura del soberano guarda con él. Para Hegel, dice Bataille, la "acción se da en primer lugar en la lucha del Amo -lucha de puro prestigio- con miras al Reconocimiento".<sup>34</sup> Y mediante esta lucha a muerte es que al hombre se le muestra su negatividad en cuanto conciencia de su propia finitud. Bataille, al poner el asunto en los mismos términos que Kojève, los de una lucha a muerte por puro prestigio, admite la influencia de éste. Si bien hay que recordar que la interpretación de Bataille no es en sentido estricto kojéviano. No, por lo menos, durante todos sus momentos.

Todos los hombres gozan, en cuanto animales, de un estado de soberanía originaria. Pero esta soberanía no es aún soberanía plena, "al no ser reconocida su soberanía, sería como si no existiera".<sup>35</sup> Quien opera desde esta animalidad podría pensar en someter al otro por la fuerza, de modo que el otro no tenga alternativa, que no haya ningún indicio de libertad en su acción. Pero esta clase de servidumbre no es duradera. En cambio, "la soberanía humana es aquella ante la cual se inclinan

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p 27.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, "Hegel, el hombre y la historia", en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, p. 312.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p 313.

los otros hombres".<sup>36</sup> Es, pues, necesaria, una lucha a muerte por puro prestigio en la que uno de los contendores sea reducido a la esclavitud (que no a la muerte). Con la llegada del esclavo, el ahora amo puede dedicarse casi con exclusividad a una vida soberana. Pues si antes tenía que dividir su vida entre actividades soberanas y actividades serviles para procurar su propia vida, ahora tiene un esclavo para encargarse de lo último. Pero no todo es un progreso lineal en la senda hacia la soberanía ideal, pues la actividad soberana de este ahora amo de esclavos, manifiesta tras la lucha a muerte por puro prestigio, deja de ser pura. Se mezcla en ella un elemento de utilidad. La belleza impotente del soberano guerrero, que sólo sabía matar en la batalla, se ha entremezclado con una actividad plebeya, calculadora y providente. Aquiles sale de escena. Odiseo entra.

A continuación, en "Hegel, el hombre y la historia", Bataille sigue de cerca los distintos momentos de la dialéctica del señor y el siervo *selon* Kojève. El amo prefirió la muerte a la servidumbre; el esclavo prefirió no morir. Al retroceder ante la muerte permanece como un ser animal. Animalidad que mediante el trabajo es superada, deviene eventualmente amo de este ser animal-natural. Mientras tanto, el amo ocioso permanece igual a sí mismo. Inmutable. Con el tiempo, gracias a la quietud de uno y la actividad del otro, tanto el amo como el esclavo devienen lo contrario de lo que eran antes. El esclavo, que pasaba por ser una simple cosa, deviene libre y capaz de una actividad creadora, que deja marcas objetivas. El amo, que pasaba por ser la realidad última, se descubre como un ser que únicamente puede procurarse el goce a costa de otro, que por sí mismo es incapaz de toda actividad objetiva.

Pero Bataille no queda del todo conforme con este relato. O mejor dicho, quizás, con lo que Bataille entiende como el correlato histórico concreto del relato abstracto, ideal o mítico de Hegel. Consecuencias históricas que pueden resumirse bajo el título del triunfo de la burguesía sobre la aristocracia y el consiguiente reino de la búsqueda de lo útil, observable en los fenómenos particulares que de su victoria se desprenden: el gasto útil, la revuelta útil, el trabajo, la filosofía misma... Ante este *impasse*, Bataille recurre a un subterfugio (el temblor del que hablaba

---

<sup>36</sup> Id.

Derrida) que lo llevará por derroteros bien diferentes a los fatigados por Kojève-Hegel. Bataille modifica el mito de la lucha a muerte por puro prestigio para cancelar el derrotero funesto de la sumisión a lo útil. No es que Bataille pretendiera *corregir* a Hegel. Después de todo él, como Kojève, suscribe la idea de que introducir un saber novedoso, después de Hegel, es pura vanidad. Lo que Bataille pretende ofrecer en su escritura no es un saber; sino un no-saber. No es la palabra filosófica la privilegiada por él; prefiere más bien la palabra poética y sagrada.<sup>37</sup>

La clave se encuentra en el siguiente pasaje del prólogo de la *Fenomenología*, citado por Bataille en "Hegel, la Mort et le Sacrifice".

La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el tener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser.<sup>38</sup>

Según Bataille "la belleza es soberana, ella es un fin en sí misma o no es"<sup>39</sup> y en cuanto, según Hegel, la "belleza carente de fuerza odia al entendimiento", se abre

---

<sup>37</sup> Patrick Riley, en su "Introduction to the Reading of Alexander Kojève", dice que Kojève pensaba que para Hegel la historia *real* estaba constituida por la historia política mientras que las historias de las ciencias, la religión y el arte eran historias sobre 'ideologías'; que todas estas eran epifenómenos de la infraestructura política. Piensa que confusiones como esta se deben a que Kojève no toma en cuenta algunos textos capitales de Hegel. En este caso, sus *Lecciones sobre estética*. También encuentra errores análogos por no haber tomado en consideración la *Filosofía del derecho*.

Me da la impresión de que cuando Bataille contrapone la palabra poética al saber hegeliano comete un error, al menos en principio, análogo al que dice Patrick Riley que comete Kojève. Pues Hegel no estaría en absoluto en desacuerdo con el decir de Bataille según el cual la palabra poética es capaz de producir verdad. Quizás aquí pueda verse lo dicho por Derrida en "De l'économie restreinte à l'économie générale" sobre que el contacto de Bataille con Hegel más bien fue indirecto y limitado.

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 24.

<sup>39</sup> Georges Bataille, *Ibid.*, p. 333.

la primera gran oposición entre Bataille, el místico ateo, y Hegel, el sabio: la oposición entre la soberanía y la violencia del entendimiento. Esta belleza impotente de la que hablan, es aquella naturaleza combatida en el momento en que el hombre se constituye como sujeto, en la lucha a muerte por puro prestigio en que se renuncia a ella para devenir autoconciencia humana.

Desapegándose del relato ofrecido por Kojève-Hegel, habla de la teatralidad y el espectáculo implícitos en el sacrificio. Para que la negatividad de la muerte se haga presente en el ser humano, es necesario que este muera. Pero si muere, ahí se termina todo. Por tanto, la muerte debe serle revelada en vida, debería poder mirarse morir. "En el sacrificio, el sacrificante se identifica con el animal herido de muerte. Así, muere viéndose morir, e incluso de alguna manera por su propia voluntad, con el arma del sacrificio. ¡Pero es una comedia!"<sup>40</sup> Nada hay menos animal, y por lo tanto más humano, que la ficción, dice Bataille. En cuanto animal el hombre se alimenta de pan, pero el hombre en cuanto hombre se alimenta de ficciones. Cabe señalar que se encuentra un eco del deseo que desea otro deseo de Kojève como lo que diferencia al humano del animal.

El tema central en torno al cual gravita la discusión de Bataille con Kojève-Hegel es el de la negatividad: la muerte, el desgarramiento absoluto. "La manifestación privilegiada de la Negatividad es la muerte"<sup>41</sup>. El meollo de la cuestión está en qué se hace frente a ella. Mientras que Hegel, con la figura del siervo, opta por situarla en un punto definido del discurso, por trabajarla conceptualmente para lograr así hacerla tolerable, asible por la conciencia, el hombre del sacrificio aborda la muerte mediante una emoción sensible (el erotismo, el horror sagrado, la palabra poética, etcétera) y no, como Hegel, mediante un saber. Mientras el hombre del sacrificio logra mantenerse en el absoluto desgarramiento, Kojève-Hegel, con su insistencia en la lucha a muerte por puro prestigio y el consiguiente movimiento emancipador del trabajo, lo supera. Ante la muerte Bataille resalta dos actitudes distintas, una ingenua y otra sabia. La sabia es aquella que retrocede ante la muerte y la evade construyendo una fortaleza dialéctica en torno suyo. La ingenua es

---

<sup>40</sup> Ibid., "Hegel, la morte et le sacrifice", en *Oeuvres complètes de G. Bataille XII*, p. 336.

<sup>41</sup> Id.

aquella que experimenta una angustia alegre ante ella. Es así que se mantiene en el desgarramiento absoluto y evita la actividad servil de quien se subordina a un fin externo por temor a la muerte.

Sin embargo, como mencioné hace algunas páginas, la pretensión de Bataille no fue nunca la de corregir a Hegel.

La soberanía no es, entonces, otro discurso que se desarrolle al lado del discurso significativo: sólo hay un discurso significativo, y en esto, para Bataille, Hegel no puede ser discutido; pero los movimientos soberanos irrumpen en el discurso desgarrando su linealidad y manifestando sus huecos y carencias. El discurso, en tanto manifestación del sentido, es la pérdida misma de la soberanía; la servidumbre es el deseo de sentido.<sup>42</sup>

La apuesta de Bataille no es expresarse mediante un saber racional estándar; sino que tiene hablar con medias palabras, delirar, casi; podría decirse, apenas un balbuceo. La escritura de la que se trata no es la noche en que todos los gatos son pardos; sino "el goce de la noche".<sup>43</sup> Aquella es una formulación hecha desde el saber absoluto que mira con desdén todo saber de lo particular o del instante; ésta, por el contrario, habla de un no-saber que es capaz de mantenerse en el desgarramiento absoluto del que Hegel habla en el prólogo de la *Fenomenología* y que, por ello, es ahí el lugar privilegiado en el que el espíritu puede encontrar su verdad. No en el reconocimiento y tampoco, al parecer, en el saber absoluto.

Si bien la lectura de Bataille es en buena medida apegada a la de Kojève, llevada a sus últimas consecuencias, va más allá de Kojève-Hegel. Se trata de un hegelianismo sin reservas, transgresor más allá de lo previsto. Las metas ideales de Bataille y Kojève son muy distintas. Del trabajo liberador de éste al misticismo ateo de aquél hay un abismo en la escritura. Sin embargo, me parece que comparten algunas metas como el deseo de derrocar a la clase burguesa dominante. Si bien esto por razones bien distintas, Kojève quizás por razones alineadas a la narrativa marxista, Bataille por desprecio a la sumisión a la utilidad, y también, seguramente, con objetivos finales de diferentes características. A pesar

---

<sup>42</sup> Leticia Flores y Zenia Yébenes, *Hegel después de Bataille y Derrida*.

<sup>43</sup> Georges Bataille, "El no-saber", en *La felicidad, el erotismo y la literatura*.

estas diferencias con la lectura marxista de Kojève, puede decirse sin dificultad alguna que su lectura de la dialéctica del señor y el siervo de Hegel es tanto política como deudora del pensamiento de Marx, si bien de forma más indirecta y diluida que en Kojève.

Sobre todo, haría falta poner de relieve la importancia que el proyecto de Bataille, al rebasar el hegelianismo de Kojève, tuvo en el contexto de la filosofía de su tiempo. Que, como dijo Foucault:

En un lenguaje dialectizado, en el corazón de lo que dice, pero también en la raíz de su posibilidad, el filósofo sabe que "no lo somos todo" pero hace conocer que el filósofo mismo no posee la totalidad de su lenguaje como un dios secreto y omni-hablante; descubre que hay a su lado un lenguaje que habla y del que no es dueño; un lenguaje que se intenta, que fracasa y se calla y que no puede ya poner en movimiento; un lenguaje que él mismo habló en otro tiempo y que ahora se alejó de él y gravita en un espacio cada vez más silencioso.<sup>44</sup>

Quizás se me permitiría concluir con Bataille que la relevancia de su proyecto radica en la toma de conciencia de que, si bien todo lo decible ya se encuentra en Hegel, queda aún mucho por balbucear, por abordar mediante "su lenguaje roto", más allá del saber discursivo del saber absoluto, queda aún por delirar aquel espacio telúrico que mira del ojo que se ha vuelto sobre su órbita "hacia el interior nocturno y estrellado del cráneo". Este es ya, por derecho propio, un tema que requeriría un tratamiento extensivo que no puedo realizar aquí. Permítaseme concluir con Bataille, para los fines de este ensayo, con lo ya dicho.

#### *Butler: la subjetivación como sumisión transgresora*

Butler escribe *The Psychic Life of Power* intentando dar una respuesta a la paradoja de la subjetivación, mientras algunos la conciben como una condición necesaria de la agencia, otros la ven como un signo de sometimiento de quien ha sido vencido. Su objetivo es mostrar el carácter ambivalente de la subjetivación, en esto Butler es profundamente foucaultiana.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Michel Foucault, "Prefacio a la transgresión", en *Entre filosofía y literatura*, p. 172.

<sup>45</sup> Para abundar en esto véase M. Foucault. "Le sujet et le pouvoir", en *Dits et écrits tome IV*.

Estamos acostumbrados a pensar el poder como aquello que constriñe al sujeto desde fuera, como aquello que lo subordina, que se establece por debajo y lo relega a un orden inferior. Esta es, ciertamente una descripción justa de una parte de lo que hace el poder. Pero si, siguiendo a Foucault, entendemos el poder como también *formando* al sujeto, proveyendo las condiciones de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no sólo es a lo que nos oponemos sino también, y en un sentido fuerte, de lo que dependemos para nuestra existencia y que albergamos y preservamos en los seres que somos.<sup>46</sup>

Piensa la *assujétissement*, el devenir sujeto, no sólo como la imposición conformante de un poder externo; sino también, y en la misma medida, como lo que en primer lugar abre la posibilidad de que exista un sujeto. Es decir, que la subjetivación es tanto el sometimiento a un poder externo como condición de posibilidad de toda agencia. La paradoja que se levanta es la siguiente. ¿Cómo puede la subjetivación ser simultáneamente condición de posibilidad de toda agencia y una subordinación a un poder externo, es decir, privación de toda agencia? Si bien la subjetivación es un poder ejercido sobre un sujeto, también es "no obstante un poder *asumido* por el sujeto, una asunción que constituye el instrumento del advenimiento del sujeto".<sup>47</sup> Las condiciones de asunción del poder son simultáneamente condiciones de subordinación. La forma en que opera el poder es de suyo paradójica y contradictoria.

El poder actúa en el sujeto al menos en dos formas: primero, como aquello que hace al sujeto posible, sus condiciones de posibilidad y el momento de su formación, y segundo, como lo que es reiterado en las 'propias' acciones del sujeto. Como un sujeto *de* poder (donde 'de' connota tanto 'perteneciendo a' como 'esgrimiendo'), el sujeto eclipsa las condiciones de su propia emergencia; eclipsa el poder con poder.<sup>48</sup>

La noción de poder que opera en la sujeción aparece en dos modalidades temporales distintas, por un lado, como aquello que antecede y está fuera del sujeto, por el otro aquello que obedece a la voluntad del sujeto. Dentro de esta segunda

---

<sup>46</sup> Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, p. 2.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.14.

acepción pueden encontrarse dos significados distintos. Uno es el de la subordinación como un efecto infligido por el sujeto a sí mismo, el segundo es que si la subjetivación es condición de posibilidad de toda agencia, mediante la subjetivación el sujeto se convierte en un opositor al poder externo que lo precede. El sujeto desea ser sometido porque únicamente "persistiendo en la alteridad puede uno persistir en su 'propio' ser".<sup>49</sup> El sujeto necesita haber introyectado el mundo para poder después enfrentarlo y autoafirmarse en su unicidad.

En este contexto Butler presentará, en varios ensayos a lo largo de su libro, distintas instancias en que este carácter paradójico de la subjetivación es observable. En el primero de ellos Butler habla del capítulo "Autoconciencia" de la *Fenomenología*. En la *Fenomenología*, dice Butler, casi nunca se habla de cuerpos. Únicamente se refiere a ellos como el lugar o locación de la conciencia. Una de las pocas excepciones en que se habla del cuerpo es la dialéctica del señor y el siervo. En esta dialéctica el siervo es un cuerpo instrumental para asegurar, mediante su trabajo, la existencia del cuerpo del señor. El amo es un deseo sin cuerpo, un deseo de autoconciencia que requiere que el siervo sea su cuerpo en lugar de él. Sin embargo, este trato no puede llevarse a cabo de forma explícita. Es necesario que el señor no sepa, o mejor dicho, que olvide, que está relegando su cuerpo al siervo y que el siervo no sepa que él es quien en realidad está siendo el cuerpo del señor. Es un olvido que asemeja una desautorización de lo que en la acción *de facto* se autoriza. Debe haber un doble engaño. Tiene que *parecer* que el señor es su propio cuerpo. Simultáneamente tiene que parecer que el cuerpo del siervo no es una proyección del amo. "En efecto, el imperativo al siervo consiste en la siguiente formulación: tú sé mi cuerpo por mí; pero no me dejes saber que el cuerpo que tú eres es el mío".<sup>50</sup>

El siervo trabaja siempre sobre los objetos que le pertenecen al amo. Se presupone desde el principio la expropiación de su trabajo y los productos del mismo. En algún punto el siervo empieza a notar las marcas dejadas por él en el objeto como efecto de su propio trabajo.

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 35.

¿Pero qué, entonces, refleja el objeto? ¿Es esta la autonomía del siervo? ¿O será el efecto disimulado de autonomía el resultado del contrato hecho entre el señor y el siervo? En otras palabras, si el siervo efectúa su autonomía a través de la imitación del cuerpo del señor, imitación que permanece escondida del señor, entonces la 'autonomía' del siervo es el efecto de este disimulo.<sup>51</sup>

Que el siervo sea, al menos en principio, capaz de reconocer su marca como propia, está fuera del contrato de subjetivación inicial. Como Butler dice en la introducción, la capacidad de agencia, y de transgresión se ganan mediante la subjetivación. El poder no sólo es ejercido sobre quien es subjetivado; sino que posteriormente él mismo ejerce poder en cuanto sujeto, yendo en contra de la sumisión pasada. Pero para que esto ocurra, debemos aún pasar por algunos pasos intermedios.

El siervo en principio *podría* reconocer como suya la marca dejada en el objeto. Pero lo que en un primer momento experimenta es algo bien diferente.

La marca o signo en el objeto no es simplemente la propiedad del siervo -este objeto con la marca del siervo implica para él que es un ser que marca cosas, cuya actividad produce un efecto singular, una firma que es irreductiblemente suya. Esa firma es borrada cuando el objeto es dado al señor, quien estampa en él su nombre, lo posee o lo consume de alguna manera. El trabajo del esclavo debe ser entendido, por tanto, como un marcar que con regularidad se desmarca, un firmar que se borra en el momento en que se pone en circulación, pues aquí la circulación es siempre una expropiación por el amo.<sup>52</sup>

En un principio el siervo no logra reconocerse en la lectura de la marca dejada sobre el objeto; sólo se reconoce en su pérdida. Es interesante el paralelismo que hay entre la interpretación de Butler y la de Marx, quien, como ya vimos, pensaba que la consecuencia del trabajo enajenado es de suyo enajenante. Es la experiencia de la pérdida de su propia marca, según Butler, la experiencia del miedo absoluto de la que habla Hegel, miedo a la expropiación constante de toda marca dejada por él

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 38.

en la objetividad, a la pérdida de toda evidencia de su paso por el mundo, de toda evidencia de su existencia objetiva, más allá su sensación de sí. "Si el objeto es el congelamiento o formación del trabajo y si el trabajo es el del siervo, entonces el carácter determinado y transitorio de la cosa implicará el carácter determinado y transitorio del siervo".<sup>53</sup> Por su lado el señor es una sucesión de deseos y satisfacciones efímeras en quien lo único constante es el deseo.

Eventualmente el siervo tomará el lugar del señor al reconocer su propia capacidad formativa. El siervo se volverá amo de su propio cuerpo, iniciando el pasaje a la dialéctica de la conciencia desventurada. Este paso "involucra la separación de la psique en dos partes, una señoría y una servidumbre interior a una conciencia individual. Donde el cuerpo es de nuevo disimulado como una alteridad; pero donde esta alteridad es ahora interior a la psique misma".<sup>54</sup> La conciencia hace gravitar en torno al cuerpo el trauma del temor a la muerte. Por lo que, como el neurótico, intenta alejar el origen del trauma mediante la repetición ritualística de un conjunto de interdictos. El siervo emancipado se ha liberado del amo para encontrarse sometido a un mundo de ideales éticos según los cuales debe negar su propio cuerpo.

A muy grandes rasgos lo que sucede a continuación según Butler es que la respuesta de la conciencia es refugiarse en el pensamiento, bajo las figuras del estoicismo y el escepticismo. Mientras el estoico intenta deslindarse de su propia existencia corporal al refugiarse en el pensamiento, el escéptico experimenta un placer sádico en la crítica del otro hasta el momento en que se encuentra a otro como él, momento en que cobra conciencia de sus propias contradicciones. Pasamos así a la conciencia desventurada, donde el placer sádico de la crítica del escéptico se vuelve un enjuiciamiento moral reflexivo hecho sobre la parte de la conciencia que representa la vida del cuerpo. La conciencia desventurada, al pensarse como un cuerpo al servicio de lo inmutable eventualmente dará paso a un sujeto semejante al kantiano en cuanto su en sí está fuera del mundo fenoménico, intentando solucionar de esta forma la contradicción entre su vida corporal y su ideal

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p.42.

ético. Para Butler estos cuatro movimientos, la dialéctica del señor y el siervo, el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada son intentos fallidos de negar el cuerpo y sus placeres. Butler piensa que cada represión estará condenada al fracaso, ya que la represión crea, ella misma, nuevos placeres corporales que a su vez deberían ser reprimidos.

Por su lado, Catherine Malabou, en un texto dialógico que escribe junto con Butler, hace énfasis en los engaños que son puestos en juego cuando el siervo es el cuerpo del amo y viceversa. Para ella el cuerpo en la *Fenomenología* siempre es en otro lado, es evacuado o prestado. A través de un "ventriloquismo" que pasa por Kojève, Bataille, Derrida y Butler, Malabou hace hablar a Hegel en esta dialéctica en términos de apego y desapego. El señor es quien ha logrado desapegarse del cuerpo, quien de alguna forma lo ha evacuado o relegado. El siervo, por su parte, no logra hacer otro tanto. "Mostrar que no se está apegado a la vida consiste en liberar al humano de su propia animalidad. Esta liberación lleva a la conciencia a usar su propia voz, a ventriloquizar su propia carne, a hablar *a través* de ella y *por* ella".<sup>55</sup> A través de la palabra el deseo y la vida devienen nociones no biológicas.

No es posible renunciar completamente al propio cuerpo. A pesar de así haberlo pretendido el señor en la lucha a muerte. Pues en ella niega (u olvida, como diría Butler) que su cuerpo solamente ha sido transferido al siervo. Derrida, leyendo a Bataille, dice que hay un punto ciego

*alrededor* del cual se puede organizar la representación del sentido es ese *punto* donde la destrucción, la supresión, la muerte, el sacrificio constituyen un gasto tan irreversible, una negatividad tan radical -hace falta decir aquí *sin reservas*- que uno no lo puede ya ni determinar como negatividad en un proceso o en un sistema.<sup>56</sup>

Aquella negatividad absoluta ante la cual, según Bataille, el siervo retrocede y alrededor de la cual el siervo trama un discurso consolador que pretende hacer llevadera esa nada inabarcable por el pensamiento a la que Bataille desearía aproximarse mediante la palabra poética y el erotismo. Ese punto ciego, para

---

<sup>55</sup> Catherine Malabou y Judith Butler, "You Be My Body for Me: Body, Shape and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", en Stephen Houlgate and Michael Baur, *A Companion to Hegel*.

<sup>56</sup> Jacques Derrida, *Ibid.*, p.380.

Malabou, es el cuerpo. En su ser negado, desplazado, transferido, etcétera, el cuerpo adquiere una forma determinada. La capacidad del cuerpo de adquirir formas distintas, de devenir sujeto de tal o cual forma, es lo que Malabou llama plasticidad.

Pero para entender que la conciencia, o el sujeto, adquiere una forma, deben hacerse algunas precisiones. Butler dice que la

forma deviene (es tanto el proceso y el resultado de la formación) y deja de ser (al disolverse pierde su forma). Además, la forma está, como Hegel dice 'dividida en ella misma', una forma de describir la forma que pone en cuestión su apariencia estable y espacial. La forma aparece 'como algo determinado, para otro'; no es simplemente autosubsistente; sino que es definida en relación a una serie infinita de formas. La idea de que una relación y un proceso de diferenciación defina lo que la forma 'es' pone en cuestión la noción de la forma como restrictivamente espacial y estática.<sup>57</sup>

Es decir, cuando hablamos de que el sujeto adquiere una forma en ningún sentido se está sugiriendo que esta forma sea inmutable; sino, más bien, que la "forma vacila entre la existencia particular y el infinito".<sup>58</sup> Es decir, cuando se dice que la conciencia-sujeto adquiere una forma se le debe pensar como vida, como la tensión dialéctica que hay en lo que trata de permanecer uno y devenir múltiple al mismo tiempo. Como el médium universal en el que se suceden las formas, donde determinadas formas o 'vidas' vienen a ser y desaparecen; pero la vida en sí permanece como el escenario en el que se representa una sucesión de comedias, indiferente a los personajes que por ella pasen.

Uno bien podría preguntarse por qué, en primer lugar, cuando en aquel escenario primordial, cuando dos sujetos se encuentran por primera vez lo primero que hacen es enredarse en una lucha a muerte. Kojève diría que por el prestigio, Bataille que por mantenerse soberanos. Butler, por otro lado, dice que cada sujeto, en cuanto forma particular de la vida, mira con escándalo la presencia de un otro que es también vida. Cada sujeto, en la contemplación de otra vida, se da cuenta de que es sustituible, de que en el tiempo hubo vida antes de él y las seguirá

---

<sup>57</sup> Catherine Malabou y Judith Butler, *Ibid.*

<sup>58</sup> *Id.*

habiendo después de que el yo que cada uno de ellos es, desaparezca, de que en el espacio hay otras vidas independientes a la suya. La intención detrás de la lucha a muerte es aquí no el prestigio ni la soberanía; sino la de establecer la singularidad del viviente relegando al otro a un segundo plano mediante el sometimiento de su cuerpo.

Conforme hemos avanzado en el encadenamiento de interpretaciones de este capítulo se hace cada más difícil encontrar algún rastro del Marx de los *Manuscritos* y de la interpretación supuestamente marxista que Kojève hace de nuestra dialéctica. Este es fácilmente visible todavía en Bataille; pero en Butler no lo es en realidad. El paso de Bataille a Butler parece realizarse de forma más bien marginal, a lo sumo parecería poder señalarse la semejanza en la idea de que hay un elemento histriónico involucrado en la dialéctica del señor y el siervo. En realidad el médium al que Butler recurre para invocar la cosa espiritual de la dialéctica del señor y el siervo, para invocar el espectro de Hegel, es Foucault, no Marx.

## **Segundo capítulo: un espectro llega a Estados Unidos (*mainly Pittsburgh*)**

*McDowell: la apercepción señorial y la sensibilidad servil*

McDowell piensa que el capítulo 4 de la *Fenomenología del espíritu* debe entenderse no en términos sociales o antropológicos; sino en la clave específica de los capítulos anteriores y el posterior. Es decir, McDowell piensa que la dialéctica de la apetencia o deseo (*Begierde*), la del señor y el siervo y las del estoicismo,

escepticismo y cristianismo, deben ser entendidas en clave epistemológica y no social o política, como sucede en lecturas como las de Kojève, Bataille y Butler. McDowell no es el primero en interpretar la dialéctica del señor y el sirvo en términos epistemológicos. La novedad de su interpretación respecto a algunas otras, también de orientación epistemológica, hechas en el seno de la filosofía anglosajona contemporánea, como las de Robert Brandom y Robert Pippin, consiste en que su propuesta consiste en una nueva estrategia para guardar la continuidad en el eslabonamiento de los capítulos 3, 4 y 5 en tanto habla de la confrontación del amo y el sirvo no como de la confrontación de dos individuos; sino como de una confrontación ubicada al interior de una sola autoconciencia individual.

En la *Fenomenología*, al inicio del capítulo "Autoconciencia", Hegel dice que "con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad"<sup>59</sup>. En el artículo "The Apperceptive I and the Empirical Self", McDowell usa este pasaje para emparentar el contenido de las dialécticas de este capítulo con la problematización de la unidad de la apercepción hecha por Kant en la deducción de las categorías de la *Crítica de la razón pura*. McDowell piensa que puede hacerse una traducción de aquella proposición de la *Fenomenología* en los siguientes términos kantianos: "hemos empezado a ver cómo entender el conocimiento en los términos de los poderes sintéticos de la apercepción espontánea".<sup>60</sup>

Siguiendo este pensamiento, McDowell procede a analizar algunos de los acuerdos y desacuerdos que hay entre el idealismo hegeliano y el idealismo trascendental kantiano. Aunque en este punto es demasiado esquemático en el artículo que mencioné; por ello usaré el desarrollo realizado en otro artículo, "Hegel's Idealism as Radicalization of Kant". La postura de Kant en la deducción de las categorías de la *Crítica de la razón pura* es la más cercana a algo que Hegel podría considerar un idealismo satisfactorio según sus propios estándares. Para fundamentar esto en un texto de Hegel, McDowell recurre a un pasaje de la *Ciencia de la lógica* en que dice:

---

<sup>59</sup> G.H.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 107.

<sup>60</sup> John McDowell, "The Apperceptive I and the Empirical Self", en *Having the World in View*, p. 147-166.

"Una de las opiniones más profundas y más correctas que se hallan en su *Crítica de la razón*, es la que afirma que la *unidad*, que constituye la *esencia del concepto*, tiene que ser reconocida como la *unidad originariamente-sintética de la aperccepción*, es decir, como unidad del: *Yo pienso*, o sea de la autoconciencia"<sup>61</sup>.

A pesar de que la deducción de las categorías es donde Kant ha estado más cerca de sostener un idealismo que pudiera satisfacer a Hegel (y a McDowell), al final se queda corto. La razón por la que Hegel está casi satisfecho con el desarrollo de Kant en la Deducción es que

Los requisitos del entendimiento se nos aparecen primero como condiciones subjetivas. En esa guisa aparecen cuando pensamos en ellos como requisitos del entendimiento. Pero, tras reflexionar sobre ello, se supone que resulta que son simultánea y de la misma manera condiciones de los objetos en sí mismos. Esta concepción, con su equiparación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el pensamiento y su contenido es —al menos en cuanto aspiración— lo que Hegel reconocería como un idealismo auténtico.<sup>62</sup>

Kant tiene que justificar que verdaderamente podemos tener conocimiento objetivo de las cosas cuando hace tanto hincapié en el hecho de que aquello que conocemos no posee una existencia en sí misma; sino tan sólo para nuestros sentidos. La forma de responder a esta objeción temprana es afirmar que los requisitos del entendimiento no son únicamente una condición subjetiva para nuestro conocimiento; sino además son condición objetiva en tanto son condición de posibilidad de la elaboración de cualquier objeto en general. Es decir, la objeción de que un idealismo como el kantiano fracasa sus compromisos con la objetividad es infundada en tanto la objetividad no existe sin la actividad unificadora de la aperccepción. Antes de ella e independientemente de ella la objetividad, en cuanto tal, no existe. Es este equilibrio lo que en principio Hegel podría reconocer como un idealismo satisfactorio según sus propios criterios.

---

<sup>61</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 259.

<sup>62</sup> John McDowell, "Hegel's Idealism as Radicalization of Kant", en *Having The World in View*, p. 69-90.

La razón por la que McDowell piensa que Hegel no está del todo satisfecho con el desarrollo de Kant en la Deducción es que

permanece como una especie de hecho dado [*brute fact*] acerca de nosotros —dado desde fuera a los poderes sintéticos de la apercepción espontánea, y no determinado por su ejercicio (ni siquiera en el sentido extendido de ser inteligible únicamente en un contexto que incluya su uso)— que lo que se unifica en las intuiciones formales y que refleja la hechura específica de nuestra sensibilidad es, específicamente, el tiempo y el espacio<sup>63</sup>.

Si bien quedaría establecida la condición objetiva de los conceptos del entendimiento, ¿cómo podríamos decir que verdaderamente somos capaces de conocer cuando uno de los dos pilares del conocimiento, la sensibilidad, parece responder exclusivamente a una peculiaridad de nuestro aparato cognoscitivo? Este carácter impositivo que McDowell atribuye a espacio y tiempo como las intuiciones formales de nuestra sensibilidad parecería contradecir a Kant cuando, en la *Crítica de la razón pura*, en los pasajes B160 y siguientes, intenta atenuar la idea de que la sensibilidad es algo ya dado independientemente de la actividad espontánea de la apercepción.

Por consiguiente, ya juntamente con (no en) estas intuiciones [las del espacio y el tiempo] es dada *a priori* a la vez, como condición de la síntesis de toda aprehensión, la *unidad de la síntesis* de lo múltiple [...] Pero esa unidad sintética no puede ser otra que la del enlace de lo múltiple de una dada *intuición en general*, en una conciencia originaria, de acuerdo con las categorías, sólo que aplicada a nuestra *intuición sensible*.<sup>64</sup>

Sin embargo, esto únicamente zanja la cuestión de que no puede haber ninguna sensibilidad *en general* sin la intervención de la actividad espontánea del entendimiento. Es decir, es verdad, que espacio y tiempo sean las intuiciones formales de nuestra sensibilidad no podría ser el caso sin la intervención de la actividad espontánea del entendimiento; la actividad unificadora del entendimiento también interviene unificando el múltiple que le aparece a la sensibilidad en

---

<sup>63</sup> Id.

<sup>64</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B161.

intuiciones, pero el hecho de que las intuiciones formales específicas del tipo de sensibilidad que nosotros tenemos sean espacio y tiempo es, como dice McDowell, "*a brute fact about us*". Los pasajes pertinentes de la *Crítica* son B148-149:

Espacio y tiempo, como condiciones de posibilidad de que puedan sernos dados objetos, no extienden su validez más allá de los objetos de los sentidos, y por tanto, sólo [valen] para [objetos] de la experiencia. Más allá de esos límites no representan nada; pues sólo están en los sentidos, y fuera de ellos no tienen ninguna realidad efectiva. Los conceptos puros del entendimiento están libres de esa limitación, y se extienden también a los objetos de la intuición en general, ya sea semejante a la nuestra, o no lo sea, con tal que sea sensible y no intelectual.<sup>65</sup>

De este pasaje McDowell colige que mientras las categorías son necesarias, pues Kant no considera la posibilidad de que estas sean otras, las formas de la intuición podrían no ser espacio y tiempo para una sensibilidad distinta a la nuestra. Si bien es cierto que espacio y tiempo en tanto intuiciones formales únicamente son inteligibles con la intervención de la actividad espontánea del entendimiento, el entendimiento podría haber elaborado *otras* intuiciones formales para una sensibilidad diferente a la nuestra.<sup>66</sup> Así, dice McDowell, espacio y tiempo en tanto intuiciones formales son una imposición subjetiva que hace del idealismo trascendental kantiano un idealismo subjetivo y que, como tal, no cumple con la exigencia de Hegel de cerrar la brecha entre lo objetivo y lo subjetivo.

La razón por la que inicia la exposición de su interpretación de la dialéctica del señor y el siervo con una exposición de la teoría kantiana de la unidad de la apercepción es poder hacer inteligible lo dicho por Hegel al comienzo de "Autoconciencia", a saber, que "con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad" en términos los kantianos en que McDowell piensa que puede entenderse, es decir, "hemos empezado a ver cómo entender el conocimiento en los términos de los poderes sintéticos de la apercepción espontánea".

---

<sup>65</sup> *Ibíd*, B148-B149.

<sup>66</sup> En realidad la formulación de Kant es bastante más fuerte. Kant dice que, en cuanto las intuiciones formales son casos de la unificación de una multiplicidad, son *producidas* gracias a la actividad de la espontaneidad aperceptiva. McDowell reformula a Kant porque la idea de que las intuiciones se pueden formar como consecuencia de una actividad libre le parece extraña.

Con el paso de "Conciencia" a "Autoconciencia" vemos un doble cambio en la relación que el sujeto tiene con su objeto. En "Conciencia" el sujeto está en una relación con su objeto que podríamos llamar teórica; recordemos cómo Kojève indica la transformación de la conciencia en una autoconciencia en el momento en que el sujeto deja de estar absorto en el objeto para tomar conciencia de sí mismo, instigado por el deseo. Desde la certeza sensible hasta el entendimiento, la conciencia tiene siempre el mismo objetivo: conocer su objeto; la incapacidad de la conciencia de conocerlo de forma satisfactoria según las particularidades de su experiencia, entendiendo por estas particularidades las de cada momento espiritual, es lo que motiva el cambio de un momento al siguiente. En "Autoconciencia" podría parecer que el objetivo de la conciencia no es ya el de conocer su objeto; pues Hegel nos dice que "el objeto de la apetencia inmediata es algo vivo".<sup>67</sup> En "Autoconciencia" el objeto de la conciencia es algo vivo y la actitud con la que la conciencia se dirige a su objeto es llamada *Begierde* (apetencia o deseo, dependiendo de la traducción). Gracias a este notorio cambio en la terminología usada por Hegel es que Kojève, por ejemplo, ve aquí el momento en que la conciencia, que hasta ahora se había caracterizado por un modo de ser teórico y absorto en el objeto, toma por primera vez conciencia de sí misma.<sup>68</sup>

McDowell piensa que el aparente giro antropológico ocurrido con la transición de "Conciencia" a "Autoconciencia" desaparece cuando vemos que aquello que Hegel llama vida no es el yo de la conciencia en cuanto viviente (y al que se llega por una reflexión originada en el deseo); sino, más bien, "la unidad infinita de las diferencias".<sup>69</sup> La experiencia de la autoconciencia surge de la última experiencia de la mera conciencia, en donde el objeto era concebido como algo ajeno y donde termina por identificarse a ella misma como su objeto. La autoconciencia empieza por negar inmediatamente la existencia de lo diferenciado, de todo lo que no sea ella misma; pero hacer esto la vuelve una autoconciencia vacía, "la tautología sin

---

<sup>67</sup> G. W. F. Hegel, *Ibid*, p. 109.

<sup>68</sup> Judith Butler, en su interpretación, resalta que el sujeto de la fenomenología, la conciencia, no parece tener un cuerpo. Es únicamente en esta dialéctica en que se habla de una conciencia como de un cuerpo, como de algo que puede ser encadenado y avasallado.

<sup>69</sup> G. W. F. Hegel, *loc. cit.*

movimiento del yo soy yo".<sup>70</sup> La autoconciencia debe, en todo caso, superar su objeto, negarlo dialécticamente. No negarlo inmediatamente. Así, su objeto se hace doble, por un lado "la autoconciencia es como *conciencia* y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible"<sup>71</sup> y por el otro está la autoconciencia misma, a la cual el mundo sensible es referido y sin la cual no es nada. La extensión del mundo sensible debe ser entendida, dice McDowell, como la experiencia propia de la conciencia del capítulo pasado, como un objeto empírico de conocimiento. Porque, se pregunta, si en este momento Hegel estuviera hablando, literalmente, de una lucha a muerte, de un escenario proto-político o antropogénico, ¿qué fue de todo el desarrollo del capítulo anterior, cuyo objetivo era destruir la separación entre lo subjetivo y lo objetivo en una discusión en un contexto semejante al de Kant en la primera *Crítica*? Aquí el mundo sensible es "una subsistencia que es solamente *manifestación* o diferencia, que no tiene *en sí* ser alguno"<sup>72</sup>, es decir, algo a ser negado inmediatamente. Así, el objeto de la autoconciencia se presenta de forma bífida: tanto como conciencia como autoconciencia. Lo que en última instancia pretende lograrse es la unificación de la autoconciencia en cuanto objeto y la extensión del mundo sensible devenido vida.

El primero de estos dos objetos, la extensión del mundo sensible, regresa a sí mismo y deviene vida. La autoconciencia, que es definida en este punto por Hegel como apetencia, trata de negar de forma inmediata a su objeto e ineludiblemente "pasa por la experiencia de la independencia de dicho objeto".<sup>73</sup> La satisfacción que obtiene de la superación de su objeto depende de la existencia de este objeto, por lo que la autoconciencia no puede superarlo mediante únicamente su propio esfuerzo, "lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia"<sup>74</sup>. Es decir, el objeto permanece como algo ajeno o no superado y su satisfacción sigue sin ser alcanzada. La autoconciencia, para alcanzar su satisfacción, necesita un objeto que

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 108.

<sup>71</sup> Id.

<sup>72</sup> Id.

<sup>73</sup> Ibid., p. 112.

<sup>74</sup> Id.

en sí mismo sea negativo. Que obre sobre sí mismo una operación negatriz. Es decir, "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"<sup>75</sup>.

La vida, entendida como la extensión del mundo sensible, es un objeto independiente de la conciencia y cuya primera experiencia arroja la apariencia de no ser negativo; la negatividad impuesta por la autoconciencia sobre ella es insuficiente para que la autoconciencia logre alcanzar su satisfacción. Pero en la dialéctica de la vida Hegel muestra que ésta es de suyo negativa. En la vida a su vez se encuentran dos momentos contrapuestos entre sí. Por un lado, las figuras independientes que son en sí mismas y, por el otro, el médium simple y universal del que las figuras reniegan, afirmándose a sí mismas independientemente de él. Posteriormente ocurre la sujeción de las figuras al médium universal; finalizando con el cambio del despliegue quieto de las figuras en el médium al movimiento de las mismas: la vida como proceso. Proceso en que las figuras son tanto puestas como disueltas por el movimiento de vida.<sup>76</sup>

La dialéctica de la vida, aunque anterior en el orden de la exposición, no es enteramente anterior en el orden lógico a la exposición del movimiento mediante el que la autoconciencia se da cuenta de que no es capaz de superar inmediatamente la vida mediante su negación unilateral; sino que ambos movimientos se superponen en algunos puntos. Aquel objeto de la autoconciencia con el que ésta no logra obtener su entera satisfacción es la vida en el momento previo a ser la vida como proceso. Pues la negatividad que la vida obra sobre sí misma en cuanto proceso es aquello que, cuando la autoconciencia se da cuenta de que necesita un objeto que en sí mismo posea negatividad y no únicamente sea afectado por una acción negativa externa, hace que su objeto se le presente no sólo como un mero objeto; sino ya como una autoconciencia.

En la vida, que es el objeto de la apetencia, la *negación* o bien es *en un otro*, a saber, en la *apetencia*, o es como *determinabilidad* frente a otra figura indiferente, o como su *naturaleza inorgánica universal*. Pero esta

---

<sup>75</sup> Id.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 110.

naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como *autoconciencia*.<sup>77</sup>

A partir de este punto los intérpretes suelen pensar la situación en los términos de una confrontación entre dos autoconciencias individuales, entre dos sujetos distintos. Fuera de este rasgo común, las interpretaciones suelen ser de índole muy distinta. Creo que en general los distintos tipos de lecturas podrían dividirse en prácticas y teoréticas, en lo que sigo la distinción que Robert Stern hace cuando dice que en el paso de "Conciencia" a "Autoconciencia" la conciencia cambia de un punto de vista teórico a uno práctico.<sup>78</sup> Las lecturas teoréticas sostienen que en "Autoconciencia" el punto de vista no es cualitativamente diferente del de "Conciencia"; las lecturas prácticas, que en "Autoconciencia" el punto de vista vira hacia lo práctico, no ya lo teórico. Ejemplos de lecturas teoréticas son las de Brandom, Pippin y McDowell; ejemplos de las prácticas son la del propio Stern, Kojève, Butler, Sartre, Marcuse, Bataille, etcétera.

La lectura de McDowell se distancia de la de Pippin y la de Brandom en que estos últimos piensan que Hegel habla del individuo y la construcción social del conocimiento. En cambio, McDowell piensa la cuestión como un fenómeno intrapsíquico de connotaciones kantianas, en concreto relacionado con el problema de la unidad sintética originaria de la apercepción, que la otra autoconciencia que se nos presenta no debe entenderse como la autoconciencia de otro individuo; sino como la misma autoconciencia.

Aquello otro que necesita ser *aufgehoben* por el movimiento de la autoconciencia apareció en la primera instancia de ello en tanto "toda la extensión del mundo sensible" (*PhG*: §167), un momento del objeto duplicado de la autoconciencia, cuyo movimiento tiene la finalidad de superar la antítesis entre este momento y el otro, es decir, ella misma. Fue ese momento del objeto duplicado, "toda la extensión del mundo sensible" el que regresó a sí mismo y se convirtió en vida (*PhG*: §168), y que luego

---

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>78</sup> Robert Stern, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, pp. 66-70,

se reveló como conciencia y, finalmente, como autoconciencia. Esta es la "otra autoconciencia" de nuestro pasaje<sup>79</sup>

En este nuevo momento, una vez que Hegel ha dicho ya que la satisfacción de la autoconciencia no podrá ser encontrada sino en otra autoconciencia, la mediación que hay que satisfacer no es ya la apetencia, sino el reconocimiento. La apetencia es la "superación del objeto independiente",<sup>80</sup> en donde la autoconciencia es ella misma la verdad y el objeto tiene el carácter de lo negativo. Sin embargo, la experiencia le mostró a la autoconciencia que sólo podrá alcanzar su satisfacción si su objeto es en sí mismo negativo; el reconocimiento no puede requerir negar unilateralmente a la autoconciencia a la que se dirige, como ocurría en el caso del objeto-vida independiente hacia el que la autoconciencia tendía apetente. Por otro lado, el reconocimiento consiste más bien en tener "ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace con él".<sup>81</sup>

McDowell piensa que la lucha a muerte de la que habla Hegel es una descripción alegórica para describir cómo la autoconciencia quiere proclamar su independencia de "su modo objetivo", de la vida vuelta autoconciencia y que representa la extensión del mundo sensible. Pero, dice McDowell, "el sujeto que pasa por esta experiencia no es consciente de que se trata de dos especificaciones distintas de lo que, de hecho, es él mismo".<sup>82</sup> No sólo no hay dos autoconciencias individuales enfrentadas en una lucha a muerte; sino que tampoco hay dos individuos en una misma conciencia. Más bien se está hablando de un sólo sujeto desdoblado en dos clases de experiencia distintas y de cuya distinción la autoconciencia aún no es capaz de darse cuenta. Hegel compara la situación de la autoconciencia duplicada a la de las fuerzas en el capítulo 3, donde el juego de las fuerzas hace que una configuración se transforme en la otra y viceversa,<sup>83</sup> cuando la experiencia que la conciencia tiene del objeto considerado como sustancia

---

<sup>79</sup> John McDowell, *The Apperceptive I and the Empirical Self*.

<sup>80</sup> G. W. F. Hegel, *Ibíd.*, p. 112.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>82</sup> John McDowell, *Ibíd.*

<sup>83</sup> G. W. F. Hegel, *Ibíd.*, p. 114.

cambia a la experiencia del objeto considerado como la suma de los accidentes y viceversa; en el capítulo "Autoconciencia" se trata del cambio de la experiencia de la conciencia en tanto que autoconciencia pura o puro ser para sí para quien el otro (la autoconciencia servil relegada a la coseidad) tiene el carácter de lo negativo y la experiencia en que la autoconciencia representa el modo objetivo. Sin embargo, esto representa únicamente el concepto del reconocimiento. Ahora tendremos que ver más bien el reconocimiento "tal como su proceso aparece para la autoconciencia".<sup>84</sup> Debemos hacer de lo abstracto algo concreto.

La autoconciencia se presenta aquí como el simple ser para sí que excluye de sí todo lo otro, marcándolo con el carácter de lo negativo. La diferencia es que en este momento su objeto ya no es simple vida, sino otra autoconciencia. Ambas se presentan "hundidas en el *ser* de la *vida*" y sin haber realizado la una respecto a la otra "el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro *ser para sí*, es decir, como autoconciencias".<sup>85</sup> Es decir, que haya una autoconciencia frente a otra autoconciencia es solamente en sí o para nosotros; pero la experiencia de la autoconciencia no contiene esto aún: no se reconocen como autoconciencias.

Mostrarse como el puro ser para sí es negar "el modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida".<sup>86</sup>

En este punto la situación es bastante simple si estamos hablando de la lucha a muerte de dos individuos, como ocurre en las lecturas de Kojève, Bataille y tantos otros. Pero si estamos hablando de una división intrapsíquica, como lo hace McDowell, la cuestión de la lucha a muerte no puede resolverse de la misma forma. Hegel nos dice que ambas autoconciencias están hundidas en el ser de la vida, por

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 115.

<sup>85</sup> *Id.*

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p 116.

lo que no es ya sólo una autoconciencia la que está sumergida en ella; a saber, la autoconciencia que aparece por primera vez en la dialéctica de la vida.

Si uno quiere afirmar su independencia como autoconciencia al mostrar que se es indiferente de la simple vida es, de hecho, uno mismo *qua vivo* –lo que figura aquí como lo otro– lo que debe ser sometido al riesgo de la muerte. [...] Esto funciona tanto dentro de la imagen –uno no puede buscar la muerte de otro sin arriesgar la propia vida– y como anticipación de lo que la autoconciencia aprende mientras trata de afirmar su independencia: que la vida de la que trata de renegar es algo cuya continuación es necesaria para la continuación de su independencia, de modo que su propia vida está en riesgo cuando va tras la muerte de este supuesto otro. Esto es porque la vida supuestamente otra es en realidad su propia vida, pero no es de esta forma como las cosas le aparecen a la conciencia cuya experiencia estamos observando.<sup>87</sup>

En tanto que ambas autoconciencias son aspectos de una misma unidad, la vida que está en riesgo es la de ambas. Esto se constata en las ocasiones en que Hegel, al hablar del concepto abstracto del reconocimiento, dice que uno de los dos sentidos en que una autoconciencia supera a la otra autoconciencia es volver a ser una con la otra autoconciencia,<sup>88</sup> es decir, vuelven a ser algo que ya eran. Para nosotros o en sí hay una unidad a la que pertenecen ambas autoconciencias. Sin embargo, la autoconciencia no ha pasado todavía por esta experiencia.

El señor, que según McDowell es el yo aperceptivo en el sentido kantiano, se relaciona apetente con su objeto; pero introduce una nueva mediación entre ella y el objeto, el siervo. El trabajo del siervo transforma el objeto, se hace cargo del lado objetivo de la cosa. El señor logra por fin alcanzar su goce en el objeto. La otra autoconciencia, dice McDowell, es un intento por parte del yo aperceptivo de no tener que tratar directamente con la cosa mientras que no desdeña su importancia, es decir, no trata de afirmarse de forma unilateral sobre el mundo sensible, en cuyo caso el yo aperceptivo parecería concebirse como una chistera de mago de la que se puede extraer mundo el mismo. Trata de mantener su independencia del modo

---

<sup>87</sup> John McDowell, *Ibid.*

<sup>88</sup> G. W. F. Hegel, *Ibid.* 114.

objetivo, es decir, del mundo sensible que al principio de "Autoconciencia" deviene vida, entendida como la multiplicidad del mundo sensible, y posteriormente, autoconciencia.

La autoconciencia aperceptiva es por sí sola carente de contenido para Kant. Pues piensa que únicamente puede conocerse uno mismo a través del sentido interno, no a través de la apercepción.

Así como para el conocimiento de un objeto diferente de mí, además del pensamiento de un objeto en general (en la categoría), preciso también una intuición, por la cual determino aquel concepto universal, así también, para el conocimiento de mí mismo, además de la conciencia, o además de que yo me piense a mí mismo, preciso también una intuición de lo múltiple en mí mismo, por lo cual determino ese pensamiento; y existo como inteligencia que tiene conciencia solamente de su facultad de enlazar, pero que [estando], con respecto a lo múltiple que ella tiene que enlazar, sometida a una condición limitativa, que ella llama el sentido interno, sólo puede hacer intuitivo aquel enlace según relaciones temporales que residen enteramente fuera de los conceptos del entendimiento propiamente tales; [inteligencia] que, por eso, sólo se puede conocer a sí misma meramente tal como ella se aparece a sí misma [al transformarse] en una intuición (que no puede ser intelectual, dada por el entendimiento mismo), y no como se conocería a sí misma si su *intuición* fuera intelectual.<sup>89</sup>

Por ello, dice McDowell, es difícil identificar el yo aperceptivo "con el yo que figura en el conocimiento sustantivo del curso de la vida experiencial de uno mismo".<sup>90</sup> Sin embargo, volviendo a Hegel, el señor con esto sólo logra una certeza de sí mismo fundada en una autoconciencia dependiente. Que, por así decirlo, no está a la altura. "El proyecto falla porque al consignar su 'modo objetivo' a mera dependencia, esta autoconciencia señorial, al intentar afirmar su propia independencia, asegura que no pueda encontrar ninguna verdad objetiva que responda a su certeza de sí misma".<sup>91</sup> Además el por largo tiempo anhelado goce que la autoconciencia

---

<sup>89</sup> I. Kant, *Ibid.*, B159.

<sup>90</sup> John McDowell, *Ibid.*

<sup>91</sup> *Id.*

buscaba en su objeto muestra ser algo que "tiende a desaparecer"<sup>92</sup> en tanto carece del lado objetivo y subsistente.

Finalmente, McDowell piensa que tras superar la confrontación entre la autoconciencia servil y la señorial, la figura de la conciencia que piensa marca la unión de ambos aspectos, a saber, el yo aperceptivo y el yo sumergido en la experiencia del mundo sensible. En la conciencia que piensa, el yo sumergido en la experiencia del mundo alcanza cierta libertad gracias a su actividad formativa. Lo que según McDowell puede decirse kantianamente como que "una conciencia empírica *se transforma* en una conciencia aperceptiva".<sup>93</sup>

*McDowell: antecedentes*

A decir de Richard Rorty,<sup>94</sup> hay dos grandes momentos en la filosofía analítica: la positivista y la post-positivista. La primera es aquella representada por pensadores como Russell, Moore y Carnap, entre otros. Si bien en su juventud algunos de los filósofos que en el futuro formarían parte de las primeras generaciones de filósofos analíticos, llegaron a sostener opiniones que nos vemos compelidos a llamar idealistas,<sup>95</sup> en su obra madura se caracterizaron por el repudio a los pensadores del idealismo inglés, liderado por filósofos como F. H. Bradley. Para muestra, recordemos el ingenioso chiste de Russell en su seminal ensayo "On denoting", publicado por primera vez en la revista *Mind* en 1905. Cuando considera si "el actual rey de Francia está calvo" es verdadero o falso, dado el hecho de que Francia no tiene un rey, remata con que "los hegelianos, que aman las síntesis, probablemente concluirían que usa una peluca".<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> G. W. F. Hegel, *Ibíd.* 120.

<sup>93</sup> John McDowell, *Ibíd.*

<sup>94</sup> Richard Rorty, "Introduction", en Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*.

<sup>95</sup> Peter Hilton, en su artículo "Hegel and Analytic Philosophy" cita algunas frases de una obra temprana de Russell, *Foundations of Geometry*, en las que habla de la lógica como lo que da las condiciones necesarias de la experiencia, y de su metodología como responder a la pregunta "¿Sería la experiencia imposible si un cierto axioma o postulado fuera negado?", a estas declaraciones, de carácter kantiano, posteriormente se les da un giro hegeliano "Todo el conocimiento involucra el reconocimiento de lo diverso en relación, o, si se prefiere, identidad en la diferencia". (citado por Peter Hilton)

<sup>96</sup> Bertrand Russell, "On denoting", *Mind*, Vol. 14, Núm. 56, pp. 479-493.

En la entrada de la *Enciclopedia de Filosofía de la Universidad de Stanford* correspondiente a F. H. Bradley<sup>97</sup> se cita, además, la posible influencia del repudio al imperialismo británico tras la Primera Guerra Mundial (cuyo *ethos* fue en numerosas ocasiones defendido por los filósofos idealistas y sus alumnos) entre las nuevas generaciones de filósofos, como una de las razones por las que, por así decirlo, Hegel fue expulsado de Oxford. Pero, además de estas razones históricas, también están las netamente teóricas. La filosofía de la época estaba caracterizada por un repudio más o menos generalizado a la metafísica; se descalificaba su contenido, frecuentemente mediante lecturas poco rigurosas y nada caritativas,<sup>98</sup> como un cúmulo de sinsentidos y pseudoproposiciones.

Según Rorty el cambio de la filosofía positivista a la post-positivista inició en la década de los 50 y concluyó en la de los 70. Es difícil poner sobre la mesa todas las fuerzas que contribuyeron a su compleción, pero Rorty resalta las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, "Two Dogmas of Empirism" de Quine y "Empirism and the Philosophy of Mind" de Sellars como los principales textos que promovieron la transformación de la filosofía analítica a mediados del siglo XX. Es en este último texto que nos vamos a centrar por su relación con el proyecto filosófico de John McDowell, que pienso mostrar es determinante en su lectura de la dialéctica del señor y el siervo.

Sellars era un pensador con una formación más fuerte en la historia de la filosofía que el filósofo analítico promedio, en cuya tradición por lo general se actúa como si no hubiera habido ningún desarrollo filosófico entre Kant y Frege. La siguiente frase, de connotaciones kantianas, puede ser muy ilustrativa al respecto:

La historia de la filosofía es la *lingua franca* que hace la comunicación entre filósofos, al menos los que tienen distintos puntos de vista, posible. La filosofía sin la historia de la filosofía es, si no vacía o ciega, por lo menos tonta.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Candlish, Stewart y Basile, Pierfrancesco, "Francis Herbert Bradley", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>98</sup> Como ejemplo véase Rudolf Carnap, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*.

<sup>99</sup> Willfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, I, 1.

Según Rorty el proyecto de Sellars era hacer que la filosofía analítica dejara de tener sus raíces en Hume para tenerlas en Kant. Esto quizás pueda verse en su ensayo "Empiricism and the Philosophy of Mind", donde el *dictum* kantiano de que las intuiciones sin conceptos son ciegas está todo el tiempo presente. El objetivo central de ese ensayo es hacer una crítica radical al modo de hacer filosofía de sus contemporáneos al acusarlos de creer en la existencia de algo que él llama el mito de lo dado. Si bien su crítica se centra en las teorías que ven en los datos sensoriales inmediatos el fundamento sobre el que se construye el conocimiento, "se ha dicho que muchas cosas son 'dadas' [*given*]: contenidos sensoriales, objetos materiales, universales, proposiciones, conexiones reales, primeros principios e incluso el carácter de dado [*givenness*] mismo".<sup>100</sup>

La clase de teoría que Sellars critica es la que sostiene que existen ciertas entidades que nos es dado conocer de forma inmediata, sin necesidad de ninguna clase de aprendizaje anterior. Si bien, como dice Sellars, a lo largo de la historia se ha dicho que muchas cosas son dadas este sentido, su crítica se centra en las posiciones de sus contemporáneos, que pensaban el conocimiento de contenidos sensoriales como inmediato, es decir, conocibles sin la necesidad de ningún aprendizaje o mediación conceptual que lo posibilite. Además, pensaban este conocimiento inmediato como el fundamento último de cualquier pretensión de conocimiento empírico y sobre el cual se construía todo el posterior desarrollo epistémico.

Otra clase de posturas que Sellars critica son las que, como la de Ryle, ante los vericuetos en los que uno se mete al hablar de estados mentales privados (como los contenidos sensoriales), sostienen que no hay tales estados mentales privados en absoluto. Ryle sostuvo, por ejemplo, que para percibir no necesitamos aludir a sensaciones en el sentido habitual de la palabra, pues, decía, se trata de un error categorial.

Sería un error categorial imaginar que las razones, por ejemplo, juegan un papel en la explicación de las acciones en (casi) el mismo nivel que los procesos internos explican (en un sentido distinto) los movimientos del

---

<sup>100</sup> Wilfrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind", en *Science, Perception & Reality*, p. 127.

cuerpo, o que los significados o entendimientos juegan un papel en la explicación del uso del lenguaje en (casi) el mismo nivel que los procesos internos explican (de nuevo en otro sentido) las vocalizaciones. Este error categorial parece ser cometido por aquellos que construyen el fenómeno mental relevante, incluyendo el entendimiento, como eventos internos y causales.<sup>101</sup>

Al rechazar la explicación de las percepciones y los pensamientos en alusión a los estados internos, y como explicarlo a través de los procesos corporales de nuestros órganos cognitivos no es labor del filósofo, Ryle intentó hacerlo de forma behaviorista, es decir, no refiriéndose al estado interno de, por ejemplo, ver algo verde, sino a la forma en que quien está viendo algo verde actúa en ese contexto específico. Lo mismo aplica para estados mentales internos mucho más complejos, tales como estar enojado, o estar conmovido por un bello poema. En cada caso deberían encontrarse señas externas que indiquen que un sujeto tal está teniendo una experiencia determinada.

A Sellars ninguna de estas dos alternativas le parece plausible.

La idea de que hechos epistémicos puedan ser sin más analizados— incluso "en principio"—en hechos no epistémicos, sean fenomenológicos o behavioristas, públicos o privados, sin importar cuán pródigo en subjuntivos e hipotéticos, es, yo pienso, un error radical—un error del mismo tipo de la llamada falacia naturalista en la ética.<sup>102</sup>

Sellars piensa que decir que se sabe algo significa estar necesariamente en el "espacio lógico de las razones". Debemos poder justificar la razón por la cual se piensa que tal o cual cosa es verdad para que nuestra creencia pueda ser llamada con justicia conocimiento. De lo contrario se cae en el mito de lo dado, que acepta como conocimiento algo sobre lo que no se ofrece justificación alguna, sino que simplemente se acepta, por lo general gracias a la creencia de que proviene de una fuente de la que no se puede dudar. Esto es lo que pasa con el conocimiento de estados sensoriales según algunos filósofos, que pensaban que el dato sensorial llegaba, sin más, a nuestros sentidos. Podría dudarse que hay un objeto que se

---

<sup>101</sup> Tanney, Julia, "Gilbert Ryle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>102</sup> Willfrid Sellars, *Ibíd.*

corresponda con aquello que me muestran mis sentidos, pero desde Descartes ha sido una idea corriente que no se puede dudar de que hay algún tipo de conocimiento cuando se tiene un contenido sensorial determinado, independientemente de que haya o no un objeto que le corresponda. Después de todo, el genio maligno podría engañarme en el contenido de mis pensamientos, pero jamás de que estoy pensando, etcétera.

Hay una tradición que se remonta hasta, por lo menos Descartes, en la que se ha pensado que hay algún tipo de identidad entre pensamientos y sensaciones, en la que incluso se ha intentado traducir los pensamientos en una terminología que los compara con imágenes. El problema con esto, dice Sellars, es que se identifica algo que de suyo no tiene valor epistémico, como las sensaciones (recordemos Sellars piensa que para que algo tenga valor epistémico *debe* encontrarse en el espacio lógico de las razones), con algo que sí posee valor epistémico, por lo que se generan confusiones. De ahí que, por ejemplo "Descartes piense las sensaciones como pensamientos confundidos de su causa externa; Spinoza piensa que tanto sensaciones como imágenes son pensamientos confundidos sobre estados corporales".<sup>103</sup> Contra este embrollo, Sellars define su postura como un nominalismo psicológico, esto es, la proclama de que cualquier tipo de conocimiento es, necesariamente, un asunto lingüístico. De esta forma se rompe la supuesta identidad entre sensaciones y pensamientos, pues a los primeros no parece corresponderle de suyo ningún contenido lingüístico, al menos no en su forma más abstracta.

En el caso de los estados sensoriales se puede hablar, en general, de dos casos distintos: que cuando se ve algo verde en efecto haya un objeto verde como correlato del estado sensorial o que a pesar de que se vea algo verde no haya ningún objeto "ahí delante" en el mundo, independiente a las representaciones del sujeto. Cuando no hay ningún objeto como correlato, varios problemas surgen. ¿Se puede decir que el estado sensorial que se tiene es verde? ¿Cuál es el estatuto ontológico de esta sensación que no posee un correlato objetivo? Y, principalmente

---

<sup>103</sup> Id.

para el objetivo del ensayo de Sellars, ¿se trata de un conocimiento inmediato? A las dos primeras preguntas responderé al final de esta sección.

Si para poder decir que algo es conocimiento necesita estar en el espacio lógico de las razones, quien proclama poseer conocimiento empírico debe *saber* de antemano las condiciones bajo las cuales puede decirse legítimamente que se sabe. Por ejemplo, si el pretendido conocimiento es acerca del color de un objeto, sería razonable esperar que la experiencia se lleve a cabo con una iluminación adecuada, que el sujeto no padezca daltonismo, etcétera. Esta primera crítica ya es, como Sellars mismo dice, "anatema" para la tradición empirista. Aquí podría criticársele que cae en un regreso al infinito, pues si para saber sensorialmente que X es Y es necesario saber que X es un síntoma legítimo de Y, diría el empirista clásico, se abandona la idea de que uno logra hacer este tipo de caracterizaciones generales hasta después de haber pasado por muchas instancias de conocimiento sensorial del tipo X es Y. En cambio podría parecer que lo que Sellars propone nos lleva a un regreso al infinito en cuanto saber que X es un síntoma legítimo de Y requeriría un caso legítimo de conocimiento sensorial, este a su vez requeriría otro, etcétera. Contra esto Sellars aduce que no es necesario que los casos pasados de los que procede la regla *sean* conocimiento. Basta con que el sujeto se acuerde de ellos en el momento en que está, finalmente, facultado para decir que sabe algo.

Permítaseme ser claro, si rechazo este marco conceptual no es porque niegue que las observaciones son episodios *internos*, ni que *estrictamente hablando* ellos sean episodios *no verbales*. Sin embargo, argumentaré que el sentido en que son no verbales—que es el mismo en que los episodios mentales lo son—es uno en que no da ayuda ni confort a lo dado epistemológico.<sup>104</sup>

Tanto filósofos como Ryle, que dicen no encontrar experiencias internas, como los empiristas de corte clásico, para quienes su existencia es fundamental, piensan que de existir las experiencias internas deben ser conocibles de forma inmediata. Sellars piensa que esta forma de pensar la cuestión puede, e incluso debe, ser *exorcizada*. Después de haber disipado estas confusiones nos quedamos

---

<sup>104</sup> Id.

con la idea de que cada uno de nosotros posee un flujo de episodios a los que no se tiene acceso ni inmediato ni infalible, aunque sí privilegiado y no inferencial. Estos episodios pueden o no traducirse behavioristamente, como a Ryle le hubiera gustado, pero en general puede decirse que esta traducción es su desenlace natural.

¿Qué puede querer decir que no conocemos estas experiencias internas de forma inmediata? Por lo menos desde Descartes esta es una de las creencias más extendidas entre las distintas filosofías. Refiriéndose a las experiencias sensoriales internas, Sellars dice que los filósofos de "orientación empírica" (los teóricos del *sense-data*) piensan que la habilidad de sentir contenidos sensoriales no es adquirida; sin embargo también piensan que "la conciencia clasificatoria, todo el conocimiento *de que algo es así y asado*, o, en jerga de lógicos, que todas las subunciones de particulares bajo universales involucra aprendizaje, formación de conceptos, incluso el uso de símbolos".<sup>105</sup> La idea es que mientras uno puede decir que conoce sus pensamientos y el contenido sensorial de forma no inferencial, uno no puede decir que lo conoce de forma inmediata, pues siempre se conocerán mediante la conciencia clasificatoria de la que habla en la cita anterior, y aún mediado por más cosas.

Ser observable es sólo ser reportable de forma no inferencial. Para que algo sea no inferencial sólo se necesita que haya circunstancias en que quien reporta pueda aplicar los conceptos en cuestión (la dimensión de la ratificación inferencialmente articulada) al ejercer disposiciones diferenciales confiables al responder a los objetos en cuestión (la dimensión causal) y saber que lo está haciendo. En este sentido el físico con el entrenamiento adecuado puede reportar no inferencialmente la presencia de mesones de mu en cámaras de burbujas. En este sentido de 'observación' nada está, en principio, fuera del alcance de la observación.<sup>106</sup>

Una vez que la formación del sujeto que conoce ha alcanzado el nivel de sofisticación necesaria para conocer entidades teóricas como las postuladas por la

---

<sup>105</sup> Id.

<sup>106</sup> Robert Brandom, "Study Guide", en Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*.

física contemporánea, puede decirse que éste logra conocerlas de forma no inferencial mediante la observación del resultado de algún experimento que implique su existencia. De forma análoga, aunque no idéntica, debemos comportarnos en lo que concierne a nuestros estados mentales internos, es decir, podemos saber el contenido de nuestros estados mentales internos de forma no inferencial, aunque no inmediata, una vez que hayamos adquirido el lenguaje necesario para hacerlo, pues, se recordará, el nominalismo psicológico de Sellars requiere que todo conocimiento sea un asunto lingüístico que en última instancia habrá de decidirse en el espacio lógico de las razones. El escenario que diseña Sellars, en lo que respecta a conocer nuestros pensamientos, es que un sujeto, que de antemano conoce las señas externas gracias a las cuales puede determinarse que alguien está pasando por un estado mental específico, digamos el llanto durante la tristeza, educa a otro sujeto en lo que respecta al correcto uso de estas señas externas mediante muestras de aprobación cuando de en el blanco y correctivos cuando no. Una vez que esta persona se ha "graduado" en el reconocimiento de estas señas externas será capaz de *conocer* no inferencialmente esos estados mentales de los que antes, si acaso, podría haberse dicho que los experimentaba. Una vez que alguien adquiere el dominio del lenguaje necesario para hablar de sus estados internos es que empieza a hacer reportes de ellos, pero, dice Sellars, el olvido del aprendizaje por el que se tuvo que pasar hace que se piense que estos estados mentales se pueden conocer sin mediación alguna.

De la forma en que veo las cosas, esta historia nos ayuda a entender que los conceptos relativos a episodios internos como estos son principal y esencialmente intersubjetivos, tan intersubjetivos como el concepto de un positrón, y el rol de hacer reportes de estos conceptos—el hecho de que cada uno de nosotros tenga acceso privilegiado a sus pensamientos—constituye una dimensión del uso de estos conceptos que está construido sobre y que presupone este estatuto intersubjetivo.

Hay una polémica interesante entre Brandom y McDowell respecto al estatuto final de los estados internos. Brandom, en su *Study Guide*, dice que cuando Sellars hace la distinción entre los distintos niveles de ratificación de los reportes sobre estados sensoriales (se puede afirmar y ratificar que se está viendo algo verde o

simplemente afirmar que *parece* que se ve algo verde), ni siquiera debería considerarse reporte ante la posibilidad de estar equivocado. Según McDowell,<sup>107</sup> Brandom sostiene que el conocimiento empírico para Sellars debe entenderse como disposiciones responsivas diferenciables y confiables, es decir, que el conocimiento empírico consiste en reaccionar de la forma adecuada cuando se está frente al fenómeno empírico adecuado y *por las razones adecuadas*, donde 'las razones adecuadas' es saber en qué condiciones es apropiado afirmar tal o cual cosa, tal como es conocer las condiciones de iluminación adecuadas para poder determinar el color de una superficie. Las experiencias sensibles son únicamente una sustitución viable de las actitudes responsivas diferenciables, no son, en su opinión, verdaderamente necesarias para hablar de conocimiento empírico. Si esto fuera el caso, la epistemología sellarsiana no dejaría espacio para el empirismo. McDowell, en cambio, es de la opinión que la apuesta de Sellars sigue siendo empirista, si bien se trata de un empirismo reformado. Como evidencia textual se puede invocar el pasaje en que Sellars dice "si rechazo este marco conceptual no es porque niegue que las observaciones son episodios *internos*", su pretensión no es hacer del conocimiento un asunto no empírico, sino evitar apelar a y fundamentarlo en esas entidades misteriosas que el empirismo clásico dice que se nos presentan de manera inmediata.

Los estados sensoriales son internos y tenemos un acceso privilegiado a ellos, además puede decirse que se conocen de forma no inferencial. Sin embargo, no inferencial no es lo mismo que inmediato, pues debe presuponerse el conocimiento de muchas cosas, haber aprendido el correcto uso de todo un lenguaje, lenguaje que no debe entenderse como una forma accesoria, que simplemente llega desde fuera, como si su función fuera meramente la de dar cuenta de algo que de hecho ya está ahí. Sino que aprender este lenguaje abre la posibilidad de aparecer misma de aquello de lo que se trata. Aquí se abre otra ocasión en la que puede aparecer el mito de lo dado si no somos cuidadosos. Si pensamos que un niño que está aprendiendo el lenguaje ya se encuentra en un espacio lógico estructurado, en un mundo con objetos físicos y propiedades

---

<sup>107</sup> John McDowell, "Why 'Empiricism and the Philosophy of Mind'", en *Having the World in View*.

existentes en el espacio y el tiempo, asumimos que se encuentra ya desde el inicio en el mismo espacio lógico en el que nosotros nos encontramos.

si no somos cuidadosos, podemos tomar por un hecho que el proceso de enseñar un lenguaje a un niño es el de enseñarle a distinguir elementos dentro de un espacio de particulares, universales, hechos, etc., de los que ya es consciente de forma indiscriminada, y a asociar estos elementos con símbolos verbales. Este error es, en principio, el mismo ya sea que el espacio lógico del que se supone que el niño posee conciencia indiscriminada sea concebido por nosotros como de objetos físicos o de estados sensoriales privados.<sup>108</sup>

Esta nueva forma del mito de lo dado no consiste en el conocimiento inmediato de contenido sensorial, pues sería perfectamente consistente con lo dicho que los objetos físicos o estados sensoriales privados que pueblan este espacio lógico sean, a su vez, conocidos de forma no inferencial aunque no inmediata, es decir, que puedan ser conocidos únicamente después de que se le ha enseñado al sujeto de conocimiento el lenguaje necesario para poder saber las condiciones apropiadas en que puede decirse que sabe. Sin embargo, esto no nos exime de caer en el mito de lo dado, sino que simplemente se desplaza su aparición. Si bien el mito de lo dado no consiste aquí en el conocimiento inmediato de contenido sensorial, consiste en el conocimiento inmediato del espacio lógico. Para decirlo kantianamente, lo dado no es aquí el múltiple de la sensibilidad, sino las categorías que le otorgan unidad tanto en intuiciones como en juicios. La forma de salvar el asunto es la misma que se ha mostrado hasta el momento: el nominalismo psicológico. Si, como dice Sellars, todo el conocimiento es un asunto lingüístico, también el aprendizaje de un espacio lógico deberá serlo. Para Sellars no puede haber un espacio lógico de forma independiente a la adquisición de un lenguaje.

¿Se puede decir que el estado sensorial que se tiene es verde? ¿Cuál es el estatuto ontológico de una sensación que no posee un correlato objetivo? No se puede decir que el estado sensorial sea verde, cuadrado o cualquier otra cosa, los predicados aplican exclusivamente a los objetos de los que son las percepciones,

---

<sup>108</sup> Wilfrid Sellars, *Ibid.*

no a las representaciones mentales que existen en el sujeto. Su estatuto ontológico se caracteriza como el de *estados* del sujeto que percibe, por lo que no puede hablarse de ellos como de particulares, como de cosas que de suyo poseen propiedades.

McDowell se considera parte de una tradición que incluye a pensadores como Kant, Hegel y Sellars. Piensa que todos ellos tienen un proyecto filosófico en común. Lo que tanto Sellars como él plantean como la lucha contra el mito de lo dado, en Kant es la Revolución Copernicana de la filosofía, es decir, el intento de hacer que el objeto del conocimiento no sea un objeto extraño en cuanto las categorías del sujeto son tanto condiciones de su conocimiento como condiciones de posibilidad de su objetualidad; en Hegel, por otro lado, en la *Fenomenología* este mismo proyecto aparece como la travesía de la conciencia, que va desde el punto abstracto de la certeza sensible, donde el objeto se muestra como algo completamente ajeno y carente de determinaciones concretas, hasta el saber absoluto, donde el abismo que separaba a la conciencia del mundo ha sido finalmente disuelto.

Si bien McDowell piensa que todos tienen una misma meta, le parece que Sellars y Kant no logran completar su objetivo. Kant fracasa por el requisito de que tiempo y espacio sean condiciones trascendentales de la sensibilidad en general, pues, como ya se vio, al final terminan por ser una imposición subjetiva del modo de ser de nuestra sensibilidad en las cosas en sí mismas, que según todo lo que nos es dado llegar a saber de ellas, bien podrían no ser ni espaciales ni temporales. A pesar de que en la "Deducción" Kant sostiene una postura bastante cercana a un idealismo que pudiera satisfacer a Hegel (y a McDowell), hay puntos que no lo satisfarían. Sally Hedwick dice que, en *Mind and World*, en donde McDowell hace una crítica del mito de lo dado cercana a la filosofía hegeliana, McDowell critica a Kant porque "el problema, en la terminología hegeliana, es que Kant asume que las contribuciones de la sensación, por un lado, y la de las formas de la mente, por el otro son 'originariamente heterogéneas' o 'absolutamente opuestas'"<sup>109</sup>. Esta forma

---

<sup>109</sup> Sally Hedwick, "Hegel, McDowell and Recent Defenses of Kant", en Katerina Deligiorgi, *Hegel: New Directions*.

de plantear su crítica lo deja expuesto, a su vez, a un ataque que lo culpe de una lectura poco cuidadosa de Kant, pues asumir que Kant pensaba que 'las cosas en sí mismas' son distintas a 'las cosas como nos son dadas a nuestros sentidos' es bastante problemático. Esta es una debilidad que Graham Bird aprovecha en un artículo (publicado en 1996) en que culpa a McDowell de usar de manera coloquial palabras como 'apariencia'. Lo que lo llevaría a pensar que lo 'realmente real' para Kant sería algo suprasensible y que lo que los fenómenos, lo único que verdaderamente podemos conocer, no son más que un conocimiento segundón al que tenemos que resignarnos. Bird piensa que McDowell pasó por alto que de las cosas en sí mismas, como no podemos saber nada de ellas, tampoco podemos decir que existen, que ellas son lo 'realmente real' ni nada por el estilo.<sup>110</sup>

En otros ensayos, de publicación posterior a *Mind and World*,<sup>111</sup> McDowell acepta la crítica que lo comprometía a una lectura errada de Kant y vuelve a plantearla en otros términos. En estos ensayos McDowell acepta identificar 'las cosas en sí mismas' con 'las cosas como nos son dadas a nuestros sentidos', tampoco asume de entrada, como Hedwick caracteriza la crítica de McDowell, como que "las contribuciones de la sensación, por un lado, y la de las formas de la mente, por el otro son 'originariamente heterogéneas' o 'absolutamente opuestas'". La razón por la que podría parecer que Kant sostiene algo así es, principalmente, la estructura de la *Crítica de la razón pura*, como si la división en capítulos y apartados del texto se correspondiera con la arquitectura de nuestra facultad de conocer. McDowell ahora pasa a leer a Kant en la línea de la interpretación de Hegel en *Creer y saber*, donde dice que en la conclusión de la deducción de las categorías

la unidad originariamente sintética de la apercepción viene a presentarse con ocasión de la deducción de las categorías y es reconocida también como principio de la síntesis figurativa o de las formas de la intuición, y se conciben espacio y tiempo como unidades sintéticas, así como la imaginación productiva, que es la espontaneidad y la actividad sintética

---

<sup>110</sup> Graham Bird, *McDowell's Kant*.

<sup>111</sup> Estos ensayos son, los ya discutidos en la sección anterior, "Hegel's Idealism as Radicalization of Kant"; "The Apperceptive I and the Empirical Self" y, los aún no discutidos "Hegel and The Myth of the Given" y "Avoiding the Myth of the Given".

absoluta, es concebida como principio de la sensibilidad, aunque anteriormente había sido caracterizada únicamente como receptividad.<sup>112</sup>

McDowell admite, al menos, que Kant no piensa que las intuiciones puedan ser inteligibles en un contexto que no involucre la actividad sintética del entendimiento, por lo que descarta la crítica de que las contribuciones de la sensación sean originariamente heterogéneas a las del entendimiento. Sin embargo, su nueva crítica consiste en que para Kant las formas puras de la sensibilidad, tiempo y espacio, son meramente una imposición subjetiva en tanto responden a la forma de ser de nuestra sensibilidad en particular, forma de ser que bien podría no ser la de las sensibilidades de otros seres imaginables, cuyas intuiciones podrían no estar formadas ni espacial ni temporalmente. Kant dice que "los conceptos puros del entendimiento están libres de esa limitación, y se extienden también a los objetos de la intuición en general, ya sea semejante a la nuestra, o no lo sea, con tal que sea sensible y no intelectual".<sup>113</sup> Pero esto de poco consuelo nos sirve, pues sabemos que los conceptos sin intuiciones son vacíos.

La podredumbre, dice McDowell, se esparce una vez que vemos que el múltiple de la sensibilidad, en su carácter espacial y temporal, refleja únicamente un aspecto de nuestra sensibilidad.

Hay una subjetividad no balanceada dentro de lo que se supone era su lado objetivo y, correspondiendo a eso, hay una objetividad no asimilada, la cosa en sí misma que hasta donde sabemos puede no ser ni espacial ni temporal, dejada completamente de fuera de la equiparación [entre lo objetivo y lo subjetivo]. Esta objetividad no asimilada parece ser la única objetividad genuina en la imagen, pues lo que es traído a la equiparación parece ser, después de todo, un mero reflejo de una subjetividad independiente.<sup>114</sup>

Aun habiendo reconocido la identidad de 'las cosas en sí' con 'las cosas como nos aparecen a nuestros sentidos' en un principio, dado que espacio y tiempo como la forma de ser de nuestra sensibilidad es a "*brute fact about us*", llegamos a un punto

---

<sup>112</sup> G. W. F. Hegel, *Creer y saber*, p. 35.

<sup>113</sup> I. Kant, *Ibid.*, B159.

<sup>114</sup> John McDowell, "Hegel and the Myth of the Given", en Wolfgang Welsch y Klaus Vieweg, *Das Interesse des Denkens*.

que sea semeja mucho al previo a que McDowell haya replanteado su crítica a Kant. Parece que en realidad sí hay una diferencia entre 'las cosas en sí' y 'las cosas como nos aparecen a nuestros sentidos'; la diferencia es que ahora se llega a esta conclusión al partir de una lectura más caritativa de Kant. A partir de una lectura que *à la lettre*. O al menos eso es lo que McDowell parece pensar.

McDowell considera que la posición de Sellars tampoco es satisfactoria. Hay al menos dos críticas que se le pueden hacer, la que McDowell hace desde una lectura caritativa, y otra que si bien él no hace, podría seguirse de los requisitos que McDowell propone debe tener el conocimiento para poder lograr una imagen satisfactoria de la forma en que debería pensarse el conocimiento.

La primera crítica es la siguiente. Kant dice en la primera *Crítica* que:

La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones en una intuición; [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento.<sup>115</sup>

Esta misma idea, dice McDowell, es vertida por Sellars cuando dice que nuestras experiencias empíricas contienen afirmaciones proposicionales "si reemplazamos los juicios, en esta identificación kantiana de las funciones, con afirmaciones—como conviene al hecho de que entre Kant y Sellars ocurrió el 'giro lingüístico'".<sup>116</sup> Esta identificación de los juicios con afirmaciones proposicionales no le parece del todo adecuada a McDowell, al menos no si lo que se tiene en mente es encontrar una estrategia que evite la versión externa del mito de lo dado, es decir, la versión que sostiene que puede haber conocimiento empírico inmediato.

Sellars piensa que las experiencias sensoriales suponen afirmaciones del tipo 'ese objeto es verde' o 'parece que ese objeto es verde'. McDowell, por otro lado, es de la opinión que hay un momento previo a esto y del cual la posibilidad de realizar alguna actividad verbal de este tipo emerge. Este momento previo debe entenderse como el de las intuiciones en el sentido kantiano. "Intuir no es discursivo, incluso en el sentido extendido en que juzgar [a la Kant] lo es. El contenido

---

<sup>115</sup> I. Kant, *Ibid.*, B105.

<sup>116</sup> John McDowell, *Ibid.*

discursivo está articulado. El contenido intuitivo no lo está".<sup>117</sup> Hay partes del contenido de una intuición que el sujeto no puede expresar discursivamente, para hacerlo necesita antes "extraerlo del categorialmente unificado pero no aún articulado contenido de la intuición".<sup>118</sup> La actividad discursiva es posibilitada por la unión en intuiciones del múltiple de la experiencia, la actividad discursiva propia de la posición sellarsiana es lógicamente posterior.

Sobre lo anterior es interesante notar que McDowell parecería quedar descubierto ante la segunda forma del mito de lo dado de la que habla Sellars en su ensayo, a saber, aquella que requiere que el niño que se está apenas educando en el correcto uso de un lenguaje maneje ya un espacio lógico poblado con, por lo menos, lo que Kant define como las condiciones en las que se da la unidad del múltiple de la sensibilidad en una intuición, a saber, tiempo y espacio. McDowell viola el principio sellarsiano según el cual no puede haber un espacio lógico sin un aprendizaje lingüístico que lo anteceda. McDowell parece querer defenderse de una crítica de este tipo cuando admite que si bien la unidad de la intuición es algo dado, en el sentido de que si bien activamente realizamos las síntesis de nuestra intuición, éstas son realizadas de forma inconsciente. Pues seguir al pie de la letra la terminología kantiana según la cual las síntesis de nuestra intuición son producto de una actividad *libre* e inconsciente le parece "*at best awkward*".<sup>119</sup> Sin embargo, no le parece que el carácter de dado de la unidad de nuestra intuición signifique un problema para Kant (o para él). "En lo que él verdaderamente quiere insistir es en que no es Dado: que no es aprovisionada únicamente por la sensibilidad. Al intuir, capacidades que pertenecen a la facultad cognitiva más alta están en juego".<sup>120</sup> Tengo la impresión de que para Sellars esta explicación no sería satisfactoria, pues para él el mito de lo dado únicamente se puede evitar gracias a la intervención de una mediación verbal. Por el otro lado, McDowell, al menos en los textos consultados, ni siquiera parece preocuparse por la posibilidad de que el mito pueda ser algo interno, relativo a la forma en que el sujeto percibe el mundo. Lo más

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, "Avoiding the Myth of the Given", en *Having the World in View*.

<sup>118</sup> *Id.*

<sup>119</sup> John McDowell, "Hegel and the Myth of the Given".

<sup>120</sup> *Ibid.*, "Avoiding the Myth of the Given".

cercano a esto es la crítica que le hace a Kant, pero incluso ahí el problema reside en que espacio y tiempo podrían no corresponder con las cosas en sí mismas, no que la forma de la sensibilidad no emerja de un aprendizaje verbal en un espacio público, de un aprendizaje ocurrido bajo la amonestación de una sociedad. De hecho, la indicación de domesticar el lenguaje de Kant (y Hegel) sugiere que McDowell concibe, en general, el proceso de formación de las intuiciones como algo inconsciente e involuntario, aunque siempre supeditado a las facultades cognitivas más altas. Este tema por sí solo requeriría, para ser tratado como se debe, de una investigación independiente. Por ahora me conformaré con estas conjeturas, que podrían servir para el desarrollo de una investigación posterior.

La segunda crítica que creo podría hacerle a Sellars no la desarrolla McDowell, pero creo que puede seguirse de lo que hemos visto hasta el momento. McDowell distingue entre que algo sea dado, en el sentido en que las intuiciones lo son en cuanto formadas de forma inconsciente e involuntaria por la facultad cognitiva más alta, y que algo sea Dado, en el sentido de que sea dado por la sensibilidad exclusivamente, sin mediación conceptual alguna. Me parece que en este segundo sentido se puede entender el elemento experiencial del que Sellars habla en su ensayo, del que puede decirse que es causalmente necesario en el conocimiento, pero que por sí solo no posee carácter epistémico alguno. Sellars dice que antes de que uno sea capaz de hacer afirmaciones acerca de sus estados mentales, antes de que se pueda decir que estos tienen contenido proposicional, antes de que formen parte del espacio lógico de las razones y sean conocimiento, estos son sólo un tipo de experiencia que aún no puede llamarse epistémica. Se vuelve epistémica hasta que uno *sabe* que la experiencia que se tiene es legítima o, por lo menos, confiable. Una vez que se ha tenido un número suficiente de estas experiencias, junto con la ayuda de quienes ya están versados en este tipo de cosas, se puede decir que constituyen conocimiento.

Sellars insiste en que para que su descripción funcione sólo se

requiere que Jones pueda citar *ahora* hechos particulares anteriores como evidencia de que la idea de que estas declaraciones son indicadores confiables, requiere únicamente que sea correcto decir que Jones *ahora* sabe, y por tanto, que estos hechos particulares  *fueron* el caso. No

requiere que sea correcto decir que en el momento en que estos hechos fueron el caso él *sabía* que lo eran.<sup>121</sup>

Entonces, ¿cómo debemos pensar estos hechos particulares en el momento en que aún no había habido ningún aprendizaje lingüístico? Para que estas experiencias sean conocimiento es necesario que formen parte del espacio lógico de las razones y, por ende, es necesario que haya habido el aprendizaje de un lenguaje. Entonces, parecen adecuarse a la caracterización que McDowell hace de lo Dado. ¿No podría concebirse este elemento experiencial aislado de toda determinación conceptual como una objetividad no asimilada que arruinaría el proyecto de superar el abismo que separa al sujeto y al objeto, a la mente y al mundo? La crítica de McDowell atiende únicamente a la versión más fuerte del argumento de Sellars. Pero creo que también podría ser fructífera una discusión por este otro lado.

McDowell piensa que una respuesta satisfactoria al mito de lo dado puede encontrarse en Hegel, en una variación del relato kantiano. Si a Sellars habría que corregirlo al introducir la intuición en sentido kantiano como un momento previo a la actividad discursiva, al relato de Kant se le debería corregir la idea de que tiempo y espacio son un rasgo subjetivo de nuestra sensibilidad, como ya se dijo, "*a brute fact about us*". "Lo que Kant concibe como una limitación externa al entendimiento debe ser entendido como un elemento más del libre desarrollo de la razón".<sup>122</sup> Tanto los requisitos de la sensibilidad como los del entendimiento deben ser entendidos como dos momentos de una unidad superior, la razón. McDowell insiste en que hay que domesticar el lenguaje hegeliano para no caer en malentendidos, pues esta caracterización no implica dar la espalda a las aportaciones de la sensibilidad; basta con "entender la experiencia como la actualización de capacidades conceptuales".<sup>123</sup> Esto lo interpreto como si toda aportación posible de la sensibilidad ya estuviera en potencia en el sujeto que conoce; no hay nada que de la sensibilidad pueda provenir que sea formalmente distinto a la forma de nuestra

---

<sup>121</sup> Wilfrid Sellars, *Ibid.*

<sup>122</sup> John McDowell, "Hegel and the Myth of the Given".

<sup>123</sup> *Ibid.*, "Avoiding the Myth of the Given".

sensibilidad (como pasaba con Kant, con quien las cosas en sí podrían no ser espaciales ni temporales).<sup>124</sup>

De toda la discusión anterior creo que explicar por qué McDowell lee la dialéctica del señor y el siervo de la forma en que lo hace resulta sencillo. McDowell lee el proyecto de la *Fenomenología del espíritu*, el trayecto de la conciencia desde la certeza sensible hasta el saber absoluto, como la destrucción progresiva del abismo que separa a la conciencia del mundo objetivo. La dialéctica del señor y el siervo, en cuanto es una parada intermedia en este viaje, debe servir de alguna forma al propósito final de la conciencia. No le parece nada plausible que hablar de dos conciencias enfrentadas a muerte pueda tener algo que ver con este proyecto, como sí se lo parece leer la dialéctica desde un marco conceptual kantiano. Su lectura no sólo es novedosa, también posee cierta plausibilidad que algunas otras no; después de todo parece no ser una lectura anacrónica, como la de Kojève, que lee desde Marx, o Butler, que lo hace desde Foucault. En todo caso creo que puede verse que la lectura de McDowell está lejos de ser completamente inocente en este sentido. En el mejor de los casos está tan comprometida con su proyecto filosófico personal como la de cualquier otro de los intérpretes discutidos. En el peor de los casos podría decirse que da poco crédito a la imaginación presentada por Hegel al hablar de apetencia, una lucha a muerte y el reconocimiento, que podría no ser casual.

### *Pippin, Brandom: la construcción social del conocimiento*

Otras dos interpretaciones atípicas de la dialéctica del señor y el siervo, también nacidas en el seno de la filosofía estadounidense, son las de Robert Pippin y Robert Brandom, que guardan una semejanza importante con la interpretación de

---

<sup>124</sup> Es interesantísimo como la postura final de McDowell al respecto se asemeja al modelo del conocimiento de Aristóteles en el *De Anima* cuando dice que “El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta”. (431b 24-27)

McDowell en cuanto también la leen en un registro epistemológico, aunque, como se verá, tienen diferencias importantes.

En un artículo de Robert Pippin titulado "You Can't Get There From Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*" se mencionan algunas interpretaciones de la *Fenomenología* que guardan algunos reparos en lo que concierne a la unidad de su proyecto. Estos interpretes sostienen que Hegel probablemente tenía la intención de terminar la *Fenomenología* en el capítulo "Razón", por lo que el resto no serían sino añadidos posteriores que no guardan mayor relación con el texto central. Pippin, por el contrario, piensa que las discusiones de índole más bien histórico de los últimos capítulos no sólo forman parte del tema central de la *Fenomenología*, sino que son la consecuencia natural del proyecto hegeliano.

Estos problemas de unidad también suelen discutirse en torno a la transición de "Conciencia" a "Autoconciencia", pues la introducción de terminología como el deseo (o apetencia), el reconocimiento y la lucha a muerte podría muy bien sugerir el viraje hacia un tema ajeno al de los primeros tres capítulos, donde la cuestión parece girar en torno a un tema de índole muy semejante a la psicología trascendental kantiana. Este es un problema sólo aparente, pues, dice Pippin en otro ensayo, hay que tomar en consideración que es muy probablemente la dialéctica del señor y el siervo el lugar en que se da la separación entre las tradiciones que posteriormente serán llamadas analítica y continental. El tema de "Autoconciencia" sigue siendo epistemológico, pero no hay que olvidar que para Hegel no existe una separación estricta entre lo que la filosofía anglosajona usualmente considera filosofía teorética y filosofía práctica.

Uno tiene que tomar en cuenta la renuencia de quienes filosofan bajo la sombra de Hegel de aceptar cualquier separación firme entre asuntos estrictamente epistemológicos o metafísicos, o incluso ampliamente formales, de los distintos asuntos de lo que tradicionalmente se considera filosofía práctica, descripciones de la acción, la agencia, la intencionalidad, la interpretación y cosas similares.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Robert Pippin, *Hegel on Self Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, p. 3.

La apuesta de Pippin es que si bien un relato como el de McDowell, que da cuenta del conocimiento en Hegel como de un tema de resonancias claramente kantianas es correcto en principio, no sigue a Hegel hasta sus últimas consecuencias. Recordemos que a McDowell la terminología de Kant y Hegel, cuando se refieren a la percepción como una actividad libre, le parece "*awkward at best*". Pippin, por otro lado, piensa que la libertad de la actividad de juzgar puede verse en momentos como la dialéctica del señor y el siervo, pues esta actividad siempre es realizada por medios normativamente estructurados. "Estas reglas no son reglas que describen como operamos, no son leyes psicológicas del pensamiento, sino que involucran reactividad [responsiveness] a propiedades normativas".<sup>126</sup>

La autoconciencia según Kant trata de un yo unificador del múltiple de las representaciones. En algún sentido el sujeto que conoce produce lo conocido mediante las categorías. Hegel, al introducir el deseo y la vida en este contexto, va, en opinión de Pippin, más allá de lo que Kant pensó en la unidad de la aperccepción. Lo que Pippin dice que está en juego en la dialéctica del señor y el siervo es la constitución de la intencionalidad y, eventualmente, la agencia. Con la introducción del deseo y la vida Hegel, como lo hace habitualmente, para llegar a la autoconciencia parte de la relación reflexiva más abstracta y simple. En este punto los objetos externos dejan de ser meros objetos externos y pasan a ser alimento, amenazas potenciales, refugio ante la intemperie, etcétera; es decir, cobran un sentido en relación a la vida. Los objetos no son ya sólo objetos del conocimiento, sino que son discriminados en relación a las necesidades vitales inmediatas del sujeto en cuanto viviente.

El problema con esta primera aproximación es que la mediación no empieza siendo hacia mi vida, sino hacia la vida de la especie. Es decir, la forma en que este sujeto arcaico se relaciona hacia los objetos no es genuinamente libre, está sometida de forma abrumadora a las exigencias de la vida animal.

Él [Hegel] quiere distinguir el deseo natural o animal del deseo humano, por lo que trata de distinguir un ciclo de deseos y satisfacciones que

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p.9.

continuamente aparecen y desaparecen en los animales, de los seres *para quienes* sus deseos pueden ser objetos de su atención, asuntos en juego, en última instancia *razones* para actuar o no actuar.<sup>127</sup>

Si bien la vida de la especie sirve en un primer momento como punto de partida para hablar del tipo de auto-relación más abstracto y simple, eventualmente resulta insuficiente y debe ser, siguiendo un procedimiento habitual en Hegel, sustituido por algo que pase la prueba satisfactoriamente (al menos de momento). El nuevo momento que aparece y mediante el cual se da el tipo de auto-relación deseada no es la vida de la especie, sino mi propia vida. El aparente viraje en el tema de la *Fenomenología* (que es uno de los principales motivos de la lectura de McDowell) se debe a que Hegel piensa que el yo pienso kantiano está vacío, que necesita mayores determinaciones. Esto último está ligado a la tan sonada crítica a Kant, según la cual sus categorías resultan, en última instancia, arbitrarias. Hegel piensa que las categorías no pudieron deducirse del yo porque ese yo requería más determinaciones. Estas determinaciones han de encontrarse en la construcción social.

Recordemos aquel enunciado enigmático en que Hegel habla de que una autoconciencia únicamente puede realizarse, ser actual, cuando ha sido reconocida por otra autoconciencia. La autoconciencia, dice Pippin, es una forma de ser consciente que tiene que ser lograda, conseguida, no se trata simplemente de dirigir el ojo de la mente hacia adentro. La forma de conseguir este logro es, por supuesto, el reconocimiento. La lucha a muerte de la dialéctica del señor y el siervo es el momento en que un sujeto sostiene, o por lo menos intenta sostener, su propio deseo ante la adversidad de un otro que no necesariamente lo reconocerá. En la misma medida que en el *conocimiento* de objetos del mundo externo uno puede errar si falta la correspondencia entre el enunciado y la cosa, en lo que atañe a la autoconciencia y su deseo, para no errar, para que el deseo pueda constituirse como un deseo genuinamente humano y no ya sólo animal, es necesario que pase por la prueba del otro, necesita haber reconocimiento. Esto es lo que Pippin piensa que está en juego en la dialéctica del señor y el siervo.

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 36.

Uno de los elementos necesarios para el reconocimiento es que cada autoconciencia haga sobre sí misma, que elija hacer sobre sí misma, aquello que hace sobre la otra. Sin embargo, dice Pippin, "no es plausible que a esta altura de la *Fenomenología* Hegel hubiera simplemente empezado a hablar acerca de una lucha social del logro del reconocimiento mutuo de esta forma, como empezando de nuevo el libro con un nuevo tema".<sup>128</sup> Pippin mira la autoconciencia en este punto de la *Fenomenología* como un compromiso práctico, como la sustentación en el tiempo de un proyecto o compromiso. Algo como decir que se va a ir todos los días, de cinco a siete de la tarde, a clases de piano y, pese a las eventualidades posibles, honrar el compromiso. La figura de quien se juega la vida representa a quien sostuvo su compromiso en el tiempo dentro del marco normativo adecuado; la posibilidad de la muerte, las circunstancias que podrían disuadir un deseo animal o de primer orden.<sup>129</sup>

La distinción relevante que quiere lograrse aquí es la de quien está sujeto a sus deseos y quien es un sujeto deseante, pero no encadenado a ellos. La "autoconciencia tiene una característica distintiva: cómo me considero a mí mismo *me constituye*; yo soy como me tomo por ser o sólo puede decirse que se es un yo o un sujeto en tanto que yo, de forma determinada, me tomo por ser de tal y cual forma, de una forma determinada u otra".<sup>130</sup> La autoconciencia, que en el escenario radical presentado por Hegel, se toma a sí misma como una autoconciencia en sentido pleno, que no se rige únicamente por sus deseos de índole animal o natural, es aquella de quien genuinamente puede decirse que es una autoconciencia. Pero, por supuesto, no basta con que uno se tome como una autoconciencia en sentido pleno, es necesario además sostener este compromiso en el tiempo, demostrar que lo que se afirma es, de hecho, verdad.

Adecuadamente, dentro de las presuposiciones que se permite Hegel, esta confrontación sólo se puede resolver en los términos más crudos, mediante una lucha a muerte. Esto establece cuáles pretensiones son

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.64.

<sup>129</sup> Sin embargo, Pippin reconoce las posibilidades que el reconocimiento puede abrir para tematizar lo político. Como ejemplo de esto véase Pippin, R.. "Recognition and reconciliation: actualized agency in Hegel's Jena Phenomenology". en K. Deligiorgi, *Hegel: New Directions* (pp. 125-143)

<sup>130</sup> *Ibid.* p.68.

*hechas por un sujeto, y no por la expresión de los imperativos de la vida, pues la lucha empuja la cuestión hasta el punto en que una indiferencia total a los imperativos de la vida determina el resultado.*<sup>131</sup>

Pero, ¿en qué sentido puede decirse que la interpretación de Pippin guarda la connotación epistemológica del desarrollo de los primeros tres capítulos y, por tanto, se libra de la crítica de McDowell? De la misma forma que en el ámbito de la acción ética o política, dice Pippin, en la percepción también es operante un marco normativo que ha de pasar por la prueba de un otro que lo impugna.

Conozco las que contarían como buenas razones perceptuales para una afirmación empírica con base en cualquier "forma del espíritu" o posible modelo de la experiencia que esté en consideración en cualquier etapa de la *PhG*. Esto es, Hegel considera reglas empíricas de discriminación, unificación, distinciones entre lo esencial y lo aparente, concepciones de la explicación, etc., como principios normativos.<sup>132</sup>

Más aún, en "Conciencia" Hegel habla de que a la autoconciencia se le aparece un doble objeto, por un lado la autoconciencia misma, y por el otro la expansión del mundo sensible. Como se ve, la revelación kantiana que tiene la conciencia en el capítulo anterior, de que aquello que tiene delante es en realidad conformado por ella misma, no es dejada de lado. Sin embargo, no se puede seguir considerando de la misma forma. Con la irrupción de la autoconciencia, en lo que respecta al conocimiento del mundo sensible uno debe, por así decirlo, caminar sobre las puntas de los pies. Si antes el marco normativo que validaba una experiencia perceptual era algo dado (que no Dado en el sentido de McDowell o Sellars) sin que la conciencia reparara en él, sino que simplemente la experiencia del objeto de forma súbita se le mostraba insatisfactoria, ahora la conciencia tendrá siempre en mente este marco conceptual como algo posiblemente falible, insatisfactorio. La autoconciencia está ahora en la posición de elegir el marco normativo bajo el cual se regirá y de alterarlo en el momento en que este resulte insatisfactorio, pues su validez no depende de necesidad metafísica alguna ni de algún tipo de hecho psicológico acerca de nosotros. Sin embargo, la autoconciencia

---

<sup>131</sup> *Ibíd.* p. 85.

<sup>132</sup> *Ibíd.* p. 23.

no es libre de elegir el marco normativo que le dé la gana. Inmediatamente después de que Hegel habla del doble objeto de la autoconciencia dice:

Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, *apetencia*.<sup>133</sup>

Que la unidad de la que habla Hegel debe ser esencial para la autoconciencia es, dice Pippin, análogo al requisito kantiano de que los contenidos de la sensibilidad deben ser llevados a la unidad de la apercepción. Sin embargo, Hegel va todavía más lejos en cuanto aquí el objeto se presenta primero como apetencia y, posteriormente, en la dialéctica del reconocimiento. El primer intento de dar cuenta de la relación reflexiva mediante la que el sujeto habría de relacionarse con su objeto, la apetencia, fracasa porque, en sentido estricto, no puede decirse que sea esencial para la autoconciencia. La apetencia, o deseo, del que se habla es únicamente el de la especie. La especificidad requerida para que pueda hablarse de una unidad que sea esencial para la autoconciencia únicamente puede lograrse mediante el reconocimiento de otra autoconciencia, en el ámbito social en el que el marco normativo es puesto a prueba.

En conversación por correo electrónico Robert Pippin me dijo que el intérprete que tiene la lectura que más se asemeja a la suya es Robert Brandom, pero que en su opinión no le da la importancia debida a la lucha (cosa en la que abundaría en su próximo libro, al que no tuve acceso). En su artículo "The Structure of Desire and Recognition: Self-consciousness and Self-constitution" Brandom lee la dialéctica del señor y el siervo, en efecto, de forma bastante parecida a Pippin.

Cuando Hegel introduce en el capítulo 4 la apetencia o deseo como la actitud fundamental de comportarse de "una criatura" ante el objeto, se introduce la noción de una significación que Brandom llama erótica en el objeto, que no es ya solamente objeto de conocimiento. Esta criatura ordena los objetos que tiene delante según un criterio práctico, según la utilidad que puedan o no tener para propiciar o perjudicar su propia vida. Toma los objetos por ser de tal o cual cualidad (comestibles,

---

<sup>133</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p.108.

venenosos, peligrosos, etcétera) según se comporte ante ellos. Sin embargo estas disposiciones responsivas diferenciables son de una naturaleza bien específica, pues no debe confundirse con lo que ocurre cuando se deja una barra de hierro a la intemperie y esta se oxida. Debe existir *el reparo*, por parte de la criatura de que el objeto que tiene delante es de tal o cual índole. No puede deberse a un mecanismo causal material en el mismo sentido que ocurre con la barra de hierro dejada a la intemperie. Lo que diferencia a un animal de una barra de hierro es el deseo.

En este contexto hay tres elementos a tomar en consideración: 1) el deseo, hambre, por ejemplo, que es un tipo de actitud que el animal toma ante 2) los objetos que considera apropiados para satisfacer su deseo, que en última instancia habrían de ser satisfechos mediante 3) una actividad, que en este caso sería la de comer. Que un animal se coma algo significa que lo trata *como si fuera* comida, pero esto no, por supuesto, significa que el objeto es de hecho comida. La posibilidad de errar siempre está presente. En este tipo arcaico de intencionalidad, cuando el animal trata algo como si fuera comida o un depredador, hace un compromiso que puede o no corresponderse con la naturaleza del objeto y, por tanto, puede o no fracasar.

¿Qué es que para un animal un objeto sea algo? Brandom piensa (acaso problemáticamente), que para Hegel, en principio, no puede haber conciencia si no hay autoconciencia. El animal debe en algún sentido ser ya autoconsciente para que el objeto que tiene ahí delante sea algo para él. La pregunta se pospone. ¿Qué es que un animal sea algo para quien algo puede ser algo? "Lo que se requiere para que algo sea un yo es que sea capaz de atribuir actitudes que tienen un significado distintivamente normativo: moverse del mundo de los deseos al mundo de los compromisos, la autoridad y la responsabilidad".<sup>134</sup> Para que pueda decirse que alguien es algo para quien las cosas son algo, es necesario reconocerlo como tal, atribuirle tal capacidad. Esto, como es de esperarse, sólo puede realizarse en el contexto de una sociedad en que los sujetos que la componen se reconozcan mutuamente como sujetos para quienes las cosas pueden ser algo.

---

<sup>134</sup> R. Brandom, *The Structure of Desire and Recognition: Self-consciousness and Self-constitution*, p.10.

Pero, como Hegel nos dice, es necesario que lo que cada autoconciencia hace sobre la otra autoconciencia también lo haga sobre ella misma. No basta con reconocer a otro y ser reconocido por otro como un sujeto para quien las cosas pueden ser algo, es además necesario que cada uno piense lo mismo de él mismo. Esto lo aborda Brandom cuando dice que: "Cómo algo que es esencialmente autoconsciente *aparece* a sí mismo es parte de lo que *realmente* es".<sup>135</sup> Esto, por supuesto, no es suficiente para que la autoconciencia sea plenamente realizada, pues además se requiere que la comunidad de sujetos pertinente la admita dentro de ella, que la reconozca como alguien para quien las cosas pueden ser algo. Así, si la postulación como miembro de esa comunidad de sujetos es aceptada, podrá decirse que hay un sujeto autoconsciente.

Parece que la crítica que hace Pippin, de que Brandom no da cuenta suficiente de la lucha, es lícita. Pues lo más cercano que hay en Brandom a una lucha está en la posibilidad de que mi candidatura como miembro de la comunidad de sujetos sea rechazada. Sin embargo, la verdad es que en los textos que pude consultar de Pippin la situación, quizás, no sea muy distinta. Pippin habla de la lucha a muerte de la dialéctica del señor y el siervo como la lucha de un sujeto que busca mantener su deseo frente a un otro. Quizás para Pippin eso sea suficiente, pero, en cualquier caso, es claro que su lectura de Hegel atenúa el acento trágico de la lucha a muerte.

Para concluir con la sección y el capítulo quiero hacer algunas anotaciones importantes. Brandom y Pippin de alguna manera logran incluir en sus interpretaciones lo mejor de los dos mundos. Sin dejar de lado la dimensión práctica de la dialéctica, logran dar cuenta de forma satisfactoria de la unión de "Autoconciencia" con las secciones anteriores de la *Fenomenología*. Además resulta interesante hacer especial énfasis en la sospecha de McDowell, de que una lectura de la dialéctica del señor y el siervo que tome en un sentido demasiado literal la lucha a muerte, el deseo y demás no contribuye en la consecución del final último del proyecto hegeliano, la equiparación de lo objetivo y lo subjetivo mediante la destrucción del abismo que separa la mente y el mundo. Para esto quiero volver a

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 2.

la crítica que hace a la estrategia de Sellars para evitar el mito de lo dado. McDowell critica que Sellars considere que lo dado se evita de forma eminente, a través de una actividad discursiva, que, como Sellars dice, conocer sea netamente un asunto lingüístico. Por el contrario McDowell piensa que cualquier actividad discursiva debe entenderse como un momento posterior a la intuición en el sentido kantiano, que esta actividad discursiva se ejerce sobre el objeto unificado por la intuición, pues de lo contrario quedaría la incógnita de qué es aquello sobre lo que se desarrolla esta actividad discursiva. Parecería que lo dado se cuele, una vez más y sin que Sellars repare en ello, por la puerta trasera. Creo que las lecturas de Pippin y Brandom de nuestra dialéctica serían legítimas aún tomando en consideración este criterio. Pues creo que esta unidad de la intuición en sentido kantiano (o por lo menos en algo bastante cercano) puede ya encontrarse en los primeros tres capítulos de la *Fenomenología*. Siendo así, esta actividad discursiva a la Sellars, donde conocer es siempre estar ubicado en el espacio lógico de las razones, o a la Pippin y a la Brandom, cuando hablan de un compromiso que se sostiene y es puesto a prueba delante de una comunidad pertinente, no sólo no fracasa el requisito de McDowell de que para evitar el mito de lo dado es necesario antes tomar en cuenta la intuición a la Kant, sino que además podría decirse, con Pippin, que en realidad llevan a Hegel más allá de Kant.

Cuando le escribí por correo a Robert Pippin, le pregunté cuáles eran sus influencias al interpretar la dialéctica del señor y el siervo; por desgracia no me contestó lo que le pregunté, únicamente me dijo que la lectura de Brandom era la más parecida a la suya. El caso de Brandom por fortuna no es tan complicado, pues Sellars es un pensador muy importante en su trayectoria filosófica. De ahí que McDowell, en su artículo "Why Is Sellar's Essay Called '*Empiricism and the Philosophy of mind*'?" lo acuse de hacer hablar a Sellars a su modo, de replicar su propio proyecto filosófico en su lectura. Creo que por lo menos me sería lícito sugerir que Sellars podría ser una posible influencia de Brandom; a favor de esto incluso podría aducir la semejanza de su hincapié en el compromiso sostenido ante una comunidad de sujetos con el punto nodal del ensayo de Sellars, a saber, que conocer es estar situado en el espacio lógico de las razones. En cualquier caso, y

por falta de evidencia textual, no pretendo comprometerme a sostener esto. Tan sólo es una sugerencia. Sin embargo, lo que sí puede sostenerse sin mayores dudas es que la lectura de McDowell está claramente mediada por el proyecto del derrocamiento del mito de lo dado y por la extensión del proyecto kantiano de la unidad de la apercepción a su lectura de nuestra dialéctica.

### **Conclusión**

El propósito de este ensayo es el de desalojar las certezas con las que habitualmente los lectores de Hegel se aproximan a la dialéctica del señor y el siervo. Usualmente se piensa que esta dialéctica trata sobre un asunto político, pero, como espero se haya podido ver, esto no necesariamente es el caso. Aún es

posible ventriloquizar a Hegel de formas insospechadas, de hacerlo hablar en registros en los que la mayoría de las veces no se lo piensa. Esto creo que puede verse en el contraste entre las interpretaciones del primer capítulo, que son algunas de las que considero son las interpretaciones al uso, y las del segundo capítulo, que prueban ser una bocanada de aire fresco con la que se logra hacer hablar al viejo Hegel con un timbre y un alcance novedosos.

"Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx qui genuit..."<sup>136</sup>, dice Valéry al hacer una enumeración cronológica de acontecimientos espirituales. Pero, ¿y si no fuera necesariamente así? Podemos pensar, mediante una operación anacrónica, en un Marx *qui genuit* Hegel. ¿Por qué no? Kojève, después de todo, lo hizo. O en un Kojève *qui genuit* Hegel, con Bataille; en un Foucault *qui genuit* Hegel, con Butler; etcétera. Cuando Horacio, dice Derrida, conjura al espectro del rey, le ordena que hable, "quiere confiscar, estabilizar, *detener* al espectro dentro de su palabra".<sup>137</sup> Pero, ¿por qué querríamos hacer eso? ¿Para qué congelar, condenar a la inmovilidad, a una existencia fotografía mate, sin brillo, a un espectro que podría existir en una multiplicidad de formas, siempre abiertas a lo porvenir? Al igual que la genialidad de la "Cosa Shakespeare", que autoriza todas las traducciones y apropiaciones, la Cosa Hegel es capaz, en la multiplicidad de sus versiones, que aunque nos hablen de forma dispar y a menudo contradictoria, de otorgarnos una multiplicidad de sentidos aún inéditos e insospechados.

Derrida habla de la justicia como aquello que toma en consideración a todos los muertos y aún a los todavía no nacidos. Quizás esa misma justicia le debemos a Hegel, la de permitirle ser ventriloquizado, de ser invocado por los médiums más dispares, tanto vivos como muertos.

¿Cómo opera un fantasma? El fantasma resiste a la ontologización: a diferencia del muerto, que está situado y ubicado en un lugar preciso, el fantasma transita entre umbrales, entre la vida y la muerte. No habita, no reside, sino que asedia (*hanter*). El fantasma desafía la lógica de la

---

<sup>136</sup> Paul Valéry, *La crise de l'esprit*.

<sup>137</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx*, p. 26.

presencia (en las figuras de los aún no nacidos y los ya muertos) y de la identificación.<sup>138</sup>

En este ensayo, mediante la ruptura de la certeza interpretativa que ofrece considerar a Hegel desde la mirada de una tradición habitualmente ajena a él, espero haber logrado por lo menos sugerir la posibilidad de su intempestividad. De evitar la homogeneización de la apariencia de una coherencia casi sistemática. Sí, Hegel quizás sea el pensador del sistema, pero no por ello existe una sola forma de pensar este sistema. Podemos pensar a Hegel desde la intempestividad del acontecimiento, de lo que no se puede predecir. Pensar a Hegel como un fantasma. “El fantasma es lo que da que pensar”, señala Derrida, ya que es un muerto que no muere jamás, que siempre está por aparecer y por (re) aparecer”.<sup>139</sup> Y en este sentido, ante la apropiación de Hegel hecha por la filosofía analítica, ante su reescritura, uno no puede evitar sino abrir bien los ojos, a la espera de las nuevas configuraciones posibles que puede adoptar Hegel, que es parte de nuestra herencia espiritual.

## Bibliografía

Aristóteles. (2010). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

Arthur, C. (1983). Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology. *New Left Review* , 67-75.

---

<sup>138</sup> Mónica B. Cragolini, *Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida*.

<sup>139</sup> *Id.*

Basile, P. y Candish, S., (s.f.). Francis Herbert Bradley. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* .

Bataille, G. (2004). El no-saber. En G. Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura* (págs. 245-259). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bataille, G. (2004). El soberano. En G. Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura* (págs. 227-244). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bataille, G. (2004). Hegel, el hombre y la historia. En G. Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura* (págs. 310-337). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bataille, G. (1985). Hegel, la Mort et le Sacrifice. En G. Bataille, *Œuvres Complètes Vol. 12* (págs. 326-45). París: Gallimard.

Bataille, G. (1987). La noción de gasto. En G. Bataille, *La parte maldita precedida de La noción de gasto* (págs. 19-39). Barcelona: Icaria.

Bird, G. (1996). McDowell's Kant. *Philosophy, Vol. 71, No. 276* , 219-243.

Brandom, R. (2007). The structure of desire and recognition: Self-consciousness and Self-constitution. *Philosophy Social Criticism, Vol. 33, No. 1* , 127-150.

Brandom, R. (1997). Study Guide. En W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (págs. 119-181). Cambridge: Harvard University Press.

Butler, J. (1997). Stubborn Attachment, Bodily Subjection: Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness. En J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (págs. 31-62). Stanford: Stanford University Press.

Butler, J. y Catherine, M. (2011). You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit. En S. H. (editores), *A Companion to Hegel* (págs. 611-630). Sussex Occidental: Blackwell Publishing.

Carnap, R. (1965). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En A. J. Ayer, *El positivismo lógico* (págs. 66-87). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Cragolini, M. B. (2002). Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida. *Escritos de filosofía* , 41-42.

Derrida, J. (1967). De l'économie restreinte à l'économie générale. En J. Derrida, *L'écriture et la Différence* (págs. 369-408). París: Éditions du Seuil.

Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.

Flores, L. y Yébenes, Z. (2010). Hegel después de Bataille y Derrida. *La lámpara de Diógenes, Vol. 11, Número 20-21* , 81-100.

Foucault, M. (1994). Le sujet et le pouvoir. En M. Foucault, *Dits et écrits tome IV* (págs. 222-243). Gallimard.

Foucault, M. (1999). Prefacio a la transgresión. En M. Foucault, *Entre filosofía y literatura* (págs. 163-180). Barcelona: Paidós.

Hedwick, S. (2006). Hegel, McDowell and recent defences of Kant. En K. D. (editora), *Hegel: New Directions* (págs. 49-68). Trowbridge: Acumen.

Hegel, G. W. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette.

Hegel, G. W. (1992). *Crear y saber*. Bogotá: Norma.

Hegel, G. W. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Hylton, P. (1993). Hegel and Analytic Philosophy. En F. C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel* (págs. 445-485). Cambridge: Cambridge University Press.

Hyppolite, J. (1969). *Studies on Marx and Hegel*. Nueva York: Basic Books.

Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard.

Lacan, J. (1984). La agresividad en el psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I* (págs. 94-116). Ciudad de México: Siglo XXI.

Marcuse, H. (2000). *Reason and Revolution*. Nueva York: Routledge.

Marx, K. (2012). Manuscritos de París. En K. Marx, *Marx* (págs. 433-573). Madrid: Gredos.

McDowell, J. (2009). Avoiding the Myth of the Given. En J. McDowell, *Having the World in View* (págs. 256-272). Cambridge: Harvard University Press.

McDowell, J. (2003). Hegel and the Myth of the Given. En K. V. Wolfgang Welsch, *Das Interesse des Denkens Hegel aus Heutiger Sicht* (págs. 75-89). München: Wilhelm Fink Verlag.

McDowell, J. (2009). Hegel's Idealism as Radicalization of Kant. En J. McDowell, *Having the world in view; essays on Kant, Hegel, and Sellars* (págs. 69-90). Cambridge: Harvard University Press.

McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

McDowell, J. (2009). The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage". En J. McDowell, *Having the world in view; essays on Kant, Hegel, and Sellars* (págs. 147-166). Cambridge: Harvard University Press.

McDowell, J. (2009). Why Is Sellars's Essay Called "Empiricism and the Philosophy of mind"? En J. McDowell, *Having the World in View* (págs. 221-238). Cambridge: Harvard University Press.

Pippin, R. (2011). *Hegel on Self-Consciousness*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Pippin, R. (1993). You Can't Get There from Here. En F. C. (Editor), *The Cambridge Companion to Hegel* (págs. 52-85). Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, R. (1990). Hegel and Category Theory. *The Review of Metaphysics* , 839-848.

Pippin, R. (2006). Recognition and reconciliation: actualized agency in Hegel's Jena Phenomenology. En K. Deligiorgi, *Hegel: New Directions* (págs. 125-143). Trowbridge: Acumen.

Pippin, R. (1993). You Can't Get There from Here: Transition Problems in Hegel's Phenomenology of Spirit. En F. C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel* (págs. 52-85). Cambridge: Cambridge University Press.

Riley, P. (1981). Introduction to the Reading of Alexandre Kojève. *Political Theory*, Vol. 9, No. 1 , 5-48.

Rorty, R. (1997). Introduction. En W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (págs. 1-12). Cambridge: Harvard University Press.

Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind*, Vol. 14, Núm. 56 , 479-493.

Sartre, J. P. (2008). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.

Sellars, W. (1991). Empiricism and the Philosophy of Mind. En W. Sellars, *Science, Perception and Reality* (págs. 127-196). Atascadero: Ridgeview Publishing Company.

Sellars, W. (1992). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. California: Ridgeview Publishing Company.

Stern, R. (2002 ). *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Nueva York: Routledge.

Tanney, J. (s.f.). Gilbert Ryle. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* .

Valéry, P. (s.f.). *La crise de l'esprit*. Obtenido de Les classiques des sciences sociales: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Valery\\_paul/crise\\_de\\_lesprit/valery\\_esprit.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Valery_paul/crise_de_lesprit/valery_esprit.pdf)