

II- Antropogonía, dialéctica y muerte
en la "Fenomenología del Espíritu"

ANDRES MERCADO VERA

D/F 2
S/F 1

579
Inv. o. la Filosofía

FOLIO 22

Nos proponemos exponer los temas básicos de la minuciosa interpretación que, en su *Introduction à la lecture de Hegel*, hace Alexandre Kojève de la *Fenomenología del espíritu* y, a partir de ella, de toda la filosofía de Hegel. La interpretación que Kojève nos presenta es audaz, pero, a la vez, innegablemente hegeliana. Nace de radicalizar ciertas ideas fundamenteales de, por cierto, vital importancia en el pensamiento de Hegel, pero de las que Kojève hace claves que le permiten guiarnos a lo largo de la genial e intrincada obra hegeliana, esclareciéndola con una nueva luz y otorgándole una más apta unidad. Pero esta obra significa todavía algo más que una valiosa explicación del Hegel histórico. Puesto que las ideas claves de que hablamos han devenido temas germinales de buena parte de la filosofía actual, la interpretación de Kojève representa un intento de repensar Hegel desde nuestra época. Extremándolo, lo dice Georges Bataille así: "Este pensamiento quiere ser, en la medida en que es posible, el pensamiento de Hegel tal como un espíritu actual, sabiendo lo que Hegel no ha sabido (conociendo, por ejemplo, los acontecimientos posteriores a 1917 e, igualmente, la filosofía de Heidegger)", podría contenerla y desarrollarla. La originalidad y el coraje, es preciso decirlo, de Alexandre Kojève consiste en haber percibido

la imposibilidad de ir más lejos, la necesidad, en consecuencia, de renunciar a producir una filosofía original, es decir, al comienzo interminable que es la confesión de la vanidad del pensamiento".

La jerarquía tan elevada que Bataille le otorga es, cuando menos, testimonio de la profunda influencia que ha ejercido en Francia la imagen de Hegel perfilada por Kojève. El interés por Hegel ha crecido vivamente en ese país en las últimas décadas. En especial a partir del libro de Jean Wahl *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929) se suceden obras como las *Hypothèse, Niel, Weil y Garandú*, que, entre otras, documentan la vitalidad del pensamiento hegeliano. Entre ellas la interpretación de Kojève pasa por ser la versión existencialista —"post-heideggeriana", la llama Jean Wahl— de Hegel. Aunque sin insistencia el propio Kojève es, al respecto, suficientemente explícito. Considera mérito de Heidegger haber retomado en nuestros días el intento de "una filosofía completa atea y finitista" que era, para Kojève, el propósito esencial de Hegel. En ese intento, no habría pasado Heidegger de la antropología fenomenológica desarrollada en *Sein und Zeit*, la que "no agrega en el fondo nada de nuevo a la antropología de la *Fenomenología del espíritu*". Pero, a su vez, ésta no hubiera sido nunca comprendida si Heidegger no hubiera publicado su libro". No hacen falta otras indicaciones para advertir que en la misma línea se sitúa la obra de Sartre, posterior a los cursos y conferencias reunidos en la *Introduction à la lecture de Hegel*. Aunque sin poder entrar al tema proponeremos, más adelante, alguna indicación de la manifiesta influencia de Kojève en la ontología de Sartre. Y aun faltaría agregar, para completar la ubicación de Kojève, que si bien es posible hablar de una consideración retrospectiva de la *Fenomenología del espíritu* desde Heidegger, es preciso no olvidar que esa perspectiva pasa por Marx, que es su otro supuesto básico.

EL CONTENIDO DE LA "FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU"

"La *Fenomenología del Espíritu* es una descripción fenomenológica de la existencia humana". En ella el hombre es llamado conciencia. La descripción es fenomenológica porque la exis-

deseo. El hombre se constituye y se revela, a sí mismo y a los otros, como un yo, en y por el deseo. O mejor aun, en tanto es "su" deseo. Recién entonces la cosa se le presenta "como un objeto (*Gegenstand*), como una realidad exterior que no está en él, que no es él, sino un no-yo".

En el libro I de la *Fenomenología del espíritu* (caps. 1 a 3) Hegel estudia la actitud puramente cognoscitiva (conciencia), revelación pasiva del ser "que lo deja tal como es en sí, con independencia del conocimiento que lo revela". Hegel describe los tres grados de esta actitud —certeza sensible, percepción y entendimiento— y sus respectivas dialécticas. Agradable la actitud contemplativa, emprende Hegel el verdadero camino. Lo inicia la famosa dialéctica del señor y el esclavo —sección A del cap. IV— cuya traducción comentada sirve de *Introducción* a la obra de Kojève. Ella constituye, en verdad, el núcleo genético de toda la *Fenomenología del espíritu* pues, al dar razón del surgir del hombre y de la historia, proporciona la clave para comprender la historia real, su reflejo ideológico y el cumplimiento total de ambos, respectivamente, en el estado universal definitivo y el saber absoluto.

EL DESEO ANTROPÓGENO

Al experimentar un deseo el hombre toma necesariamente conciencia de sí mismo. El deseo —este deseo concreto, p. ej. el hambre— se revela siempre como un deseo. Volviendo al hombre necesariamente consciente de sí mismo, el deseo le permite descubrirse como un sujeto esencialmente diferente del objeto, al que se encontraba entregado en el comportamiento teórico. El yo humano es, originariamente, el yo de un deseo, o sea, un sujeto deseante y, en cuanto tal, radicalmente opuesto al objeto, que ahora se le aparece como una realidad que no es él.

El comportamiento cognoscitivo, hemos dicho, mantiene al hombre en actitud pasiva. El deseo, en cambio, empuja al hombre a la acción, capaz de satisfacerlo. El deseo busca suprimir el ser autónomo de la cosa contemplada, asimilándola, haciéndola suya. La acción es pues *negación* del objeto deseado, ya en tanto lo destruye, ya en tanto lo modifica. El yo del deseo es un vacío, mero apetito de lo deseado. El hombre es "un vacío, una nada que no es nada pura, sino algo que es en

tencia es descrita tal como "aparece" o se manifiesta a quien la vive, o sea, tal como existe "para la autoconciencia misma". Su objeto son las actitudes existenciales tipos que se encuentran en todas partes y siempre (1ª Parte) y las actitudes existenciales que caracterizan épocas históricas decisivas (2ª Parte).

Pero Hegel escribe la *Fenomenología* "después de haber integrado en su espíritu todas las actitudes existenciales posibles". Puesto que conoce la totalidad de la existencia humana y, por lo tanto, posee el saber absoluto, ve todo momento parcial o históricamente condicionado —a diferencia de quien lo realiza— sólo como una etapa en la formación de la existencia total. El hecho de que Hegel pueda poner de manifiesto los enlaces entre esos fragmentos así como el orden de esas etapas, prueba que su descripción fenomenológica es la ciencia. En ella Hegel alterna el punto de vista de quien realiza cada actitud o momento (descripción *für es*) con la descripción *für uns*, o sea, el presentarse de dicha actitud a Hegel y a los lectores, a quienes él revela la verdad o realidad plena. Por eso el "en sí" (*an sich*) equivale para Hegel al *für uns* ("para nosotros").

ANTROPOGONÍA E HISTORIA EN LA "FENOMENOLOGÍA"

"La *Fenomenología del espíritu* —dice Kojève— es una antropología filosófica." Su problema fundamental será, entonces, ¿qué es el hombre?

El hombre no es, como pensaba Descartes, solamente "conciencia," sino, y ante todo, conciencia de sí mismo. "Por cierto no hay existencia humana sin conciencia del mundo exterior. Pero para que haya verdaderamente existencia humana, es preciso que haya además "conciencia de sí mismo". Y para que haya conciencia de sí mismo (*Selbst-bewusstsein*) es preciso que haya ese *Selbst*, ese algo específicamente humano que se revela cuando el hombre dice: Yo...."

La mera conciencia es, básicamente, conciencia del mundo exterior. Ella constituye al sujeto cognoscente, que es absorbido, en la contemplación, por el objeto contemplado. "La contemplación revela al objeto y no al sujeto." Este tiene que ser vuelto hacia sí mismo, y ello sólo puede ocurrir mediante el

la medida en que anhila al ser, para realizarse a sus expensas y anihilar dentro del ser". El contenido positivo del yo es el no-yo negado. El yo, creado por la satisfacción activa del deseo, está así en función del no-yo, negado en la praxis que satisface al deseo. La naturaleza del yo del deseo dependerá, entonces, de la naturaleza de las cosas deseadas.

Mientras el deseo se queda en la apariencia de cosas naturales que lo satisfagan, no pasa de ser un deseo animal. El deseo animal y la acción que él engendra destruyen al dato natural. Al negarlo haciéndolo suyo, el animal se eleva por encima del dato natural —p. ej., de la planta que comé—; pero, a la vez, el animal queda dependiente del dato y no logra superarlo verdaderamente. El yo o pseudo-yo que realiza esta satisfacción del deseo, sigue siendo así tan natural como el objeto deseado. Por eso, el animal llega sólo al *sentimiento* de sí mismo, sin lograr la autoconciencia. Es decir, no se trasciende a sí mismo en tanto que dato, en tanto que cuerpo; no alcanza, respecto de sí mismo, la distancia necesaria para poder contemplarse.

Para que haya autoconciencia, es decir, para que se dé el hombre, es preciso que el yo se trascienda a sí mismo en tanto dato. Y esto sólo es posible, para Hegel, cuando el deseo, aparece ya no un ser dado, sino un no-ser, o sea, otro deseo, otro vacío ávido, otro yo. Sólo el deseo que se nutre de otro deseo se realiza, no ya en tanto identidad consigo mismo —realización o satisfacción propia del deseo animal— sino en tanto negatividad negadora. El deseo humano mantiene una analogía básica con el deseo animal: ambos se satisfacen por una acción negadora; pero mientras el deseo animal se nutre de cosas reales, el humano se nutre de deseos. La negación, contenido positivo del yo deseante, se llena de la negación, negada, contenido positivo del objeto. "Mantenerse en la existencia significará, pues, para este yo, no ser lo que es (en tanto ser estático y dado, en tanto ser natural, en tanto carácter "inhato") y ser (o sea, devenir) lo que no es". El yo es,

Hegel escribe aquí una exigencia descuidada frecuentemente por las concepciones antropológicas actuales, que ven en el animal una alienación total en la cosa deseada, desconociendo así la fortosidad de que para que haya cosa deseada tiene que haber un deseo que se manifieste, o sea, tiene que haber un "deseante" que se sienta como tal.

así, *devenir*, cuya forma universal es el tiempo. Es un yo que se hace a sí mismo por la negación de lo que ha sido, negación que, a su vez, realiza en vista de lo que devendrá.

Puesto que el deseo humano tiene que tener como objeto otro deseo, para que haya deseo humano es imprescindible una pluralidad de deseos. Por consiguiente sólo dentro del rebaño de realidades animales —deseos de objetos naturales— es donde puede surgir la realidad humana. Es decir, sólo hay realidad humana, social. Pero el rebaño "no es ya sociedad". Para que surja la sociedad tiene que haberse cumplido un proceso de "humanización" de los miembros del rebaño. Es preciso, en efecto, que los deseos de cada uno de ellos apunten o puedan apuntar a los deseos que son los otros miembros. La sociedad humana —vale decir, propiamente sociedad— en tanto conjunto de deseos que se desean recíprocamente.

Todo deseo lo es de algo valioso. El valor supremo para el animal es su vida misma; todos los otros deseos animales son, en último análisis, funciones de su deseo de conservar la vida. Para que el deseo se torne humano tendrá que superar su sujeción a la conservación de la vida. El hombre será verdaderamente hombre cuando en él prime su deseo humano (deseo de otro deseo), sobre su deseo animal de conservación. Sólo en y por el riesgo de su vida en vista de un fin no vital alcanza el hombre su condición de realidad humana y su conciencia de tal. Es decir, alcanza su autoconciencia.

LUCHA Y RECONOCIMIENTO

El hombre se comprueba humano al arriesgar su vida para satisfacer no su deseo animal —deseo de una cosa— sino su deseo referido a otro deseo. Desde luego que el hombre también desea cosas. Pero desear una cosa "humanamente" es, diríamos, desearla mediatamente. Es decir, es obrar no para apoderarse de la cosa, sino para someter otro deseo referido a la cosa. Y este sometimiento acontece en tanto el deseo humano se hace reconocer por otro su derecho a la cosa y, de esa manera, su superioridad. Es la acción que surge de este deseo de "reconocimiento" "la que crea, realiza y revela un yo humano, no biológico". Y es a causa de ese deseo de reconocimiento que el hombre arriesgará su vida. Llegamos así a la conclusión de que la conciencia de sí mismo —es decir, el hom-

El esclavo es el vencido que ha aceptado la vida acordada por otro y, por eso, depende de ese otro. Al solidarizarse con su vida animal, el esclavo queda involucrado en el mundo natural. El mismo se considera como animal y como tal es considerado por el señor. El único verdaderamente humano es pues, el señor. Tiene, así, la certeza de su dignidad y realidad humanas, no de una manera meramente inmediata, natural, sino con una certeza objetivada y mediada por el reconocimiento del esclavo. En cambio el esclavo continúa siendo un ser dado, inmediato, natural, animal.

El análisis de Hegel se detiene, por una parte, en la relación del señor con cada uno de los dos elementos restantes —la cosa o naturaleza y el esclavo—; y, en seguida, pasa a las relaciones del esclavo con la cosa y con el señor. En todos los casos, se trata, desde luego, de relaciones dialécticas.

El reconocimiento que el señor obtiene del esclavo se realiza o materializa en el trabajo del esclavo. El señor lo domina y lo obliga a trabajar para él. Por ese medio "el señor sojuzga la naturaleza y realiza su libertad en la naturaleza". Puede continuar siendo exclusivamente guerrero, pues no necesita esfuerzos para satisfacer sus deseos naturales. La relación con la cosa natural consiste únicamente en consumirla, en el goce que niega totalmente la cosa, que la destruye. La vida del señor, mientras no es lucha sangrienta es placer.

Pero con todo, el señor no alcanza una verdadera satisfacción de su deseo de reconocimiento, ya que sólo es reconocido por el esclavo quien, en realidad no es humano, sino sólo una cosa. En cambio nunca podrá el señor ser reconocido por sus iguales, porque todo señor prefiere la muerte al reconocimiento servil del dominio de otro. El señor se cierra, así, en una *impasse* existencial; nunca podrá alcanzar la satisfacción consciente (*Befriedung*) que vendría a poner término a la historia. Sólo el esclavo que suprime su servidumbre llegará a ser "hombre integral, absolutamente libre, definitiva y completamente satisfecho por lo que es". La historia es la historia del esclavo trabajador." "El señor no aparece más que para engendrar al esclavo, que lo suprime." (*aufhebt*) en tanto se destruye, a la vez, en tanto esclavo." Veamos cómo acontece esto.

El esclavo se ha convertido en tal por miedo a la muerte.

bre— se origina en una lucha a muerte por el reconocimiento, por parte del otro, del valor que yo soy; lucha para imponerme al otro como valor supremo, mediante una acción negativa, destructiva. Para Hegel, el ser que no es capaz de poner en peligro su vida, para satisfacer su deseo no biológico de reconocimiento, no es un ser verdaderamente humano.

LA LUCHA DIALÉCTICA ENTRE EL SEÑOR Y EL ESCLAVO

Pero si todos los hombres pelearan hasta la muerte, la lucha sólo terminaría con el fin de uno o de los dos adversarios. En este caso no habría reconocimiento y, por consiguiente, la realización y la revelación de la realidad humana serían imposibles. Es preciso, pues, que ambos adversarios queden con vida, y eso hace necesario dos comportamientos opuestos por esencia. Mientras uno afirmará su deseo de reconocimiento, sin retroceder ante el riesgo de su vida para satisfacerlo, el otro adversario se someterá por miedo a la muerte, subordinando su deseo humano de reconocimiento al deseo animal de conservar la vida. Dará, así, satisfacción al deseo de reconocimiento del otro, sin ser a su vez reconocido. De ese modo surgen de la lucha un vencedor, el señor, y un vencido, el esclavo, cuya diferencia es realizada en la existencia de uno y otro, y es reconocida por ambos.

Recién ahora hemos llegado a la realidad humana verdadera. Y lo dicho nos muestra que, en sus orígenes, el hombre no es nunca hombre a secas. Es siempre, necesaria y esencialmente, ya señor, ya esclavo". El hombre sólo puede surgir como ser social, y la sociedad sólo es humana cuando implica estas dos figuras, o con otras palabras, las existencias autónomas y las existencias dependientes. Pero también sabemos que el hombre no es otra cosa que su devenir o, lo que vale lo mismo, que la realidad humana es la *Historia Universal*. Por consiguiente ella tiene que ser la historia de esa interacción. La historia de la dialéctica entre el señor y el esclavo. Y "si el hombre que deviene debe culminar en el hombre devenido", o sea, si la historia ha de tener un término final, entonces "la interacción del señor y el esclavo tiene que terminar, finalmente, con su supresión dialéctica." Nos interesa ahora esclarificar esta dialéctica, raíz y motor del proceso histórico.

Esto revela su dependencia respecto de la naturaleza, lo que, a su vez, justifica su dependencia respecto del señor. Pero este mismo miedo o angustia ante la muerte, le permite al esclavo una intuición de su propia realidad humana: le permite experimentar su propia nada. Y, para Kojève, la raíz profunda de la antropología hegeliana es esta idea de que el hombre no es un ser, sino una nada, que *nada* en tanto tiempo, dentro del ser espacial, mediante la negación de ese ser, negación que lleva a cabo mediante la lucha y el trabajo. El esclavo alcanza, así, una intuición de la realidad humana que le está negada al señor. Pero, además, su dependencia del señor concede al esclavo otra superioridad. El señor sojuzga al esclavo y lo fuerza a trabajar para él. Trabajo propiamente tal es, para Hegel, únicamente el trabajo forzado, el *servicio* de otro. De ese modo, por miedo al señor, el esclavo obra contra sus instintos que lo impulsan a satisfacer sus propias necesidades. Pero no es éste el miedo *inmediato* que había experimentado en el momento de la lucha. Ahora es mero miedo a *saber* que el señor podría matarlo. De modo que el esclavo que trabaja para el señor *reprimen sus instintos*, puramente en función de una *idea*, de un *concepto*. Es así como el esclavo, mediante el trabajo, supera su propia naturaleza, sublima sus instintos y, de esta manera, se forma, se educa. Y, por otra parte, —segunda relación con la naturaleza— mediante el trabajo el esclavo no destruye la cosa que le es dada, no la consume, sino que la transforma. En el trabajo opera en definitiva el esclavo una doble negación: transforma las cosas y domina, así, la naturaleza; pero, además, se transforma a sí mismo. Mediante el trabajo ha conseguido el esclavo lo que el señor había conseguido por la lucha: independizarse de las condiciones naturales.

LA LIBERACIÓN DEL ESCLAVO. SUS IDEOLOGÍAS—

El señor realizaba su libertad superando en la lucha su instinto o deseo de vida. El esclavo, por el trabajo al servicio de otro, supera también sus instintos y llegé, igualmente, a dominar la naturaleza, transformándola mediante la ciencia y la técnica, es decir, mediante el pensamiento que nace del trabajo. Al tomar conciencia de su propia superación de las condiciones naturales dadas, el esclavo toma conciencia de su *libertad*. Esta

noCIÓN suya de libertad es todavía abstracta, porque no corresponde a su situación real. Pero, en tanto *ideal* a *realizar*, ella lo impulsa a transformar las condiciones sociales dadas, o sea, a *realizar el progreso histórico*. Toda la historia no es otra cosa que la negación progresiva de la servidumbre por el esclavo, la serie de sus «conversiones» sucesivas a la libertad.

La actitud humana del señor se reduce, hemos dicho, a arriesgar su vida. Para la esencia de la misma no cuentan las circunstancias históricas —y, ej, las distintas técnicas de guerra— sino exclusivamente el riesgo en cuanto tal, o sea, la lucha. La actitud del señor, permaneciendo en su identidad, no puede engendrar cambios históricos. Únicamente el trabajo transforma a la naturaleza en mundo histórico. El trabajo es *Bildung* en el doble sentido de la palabra: por una parte transforma al mundo volviéndolo más adaptado al hombre. Por otra transforma, forma, educa al hombre, lo humaniza, volviéndolo más conforme a la *idea* que él se hace de sí mismo.

La idea abstracta de su libertad a la que llega el esclavo, lo impulsa a *realizarla*. Puesto que él reconoce al señor como libre, le bastaría imponerle su libertad para alcanzar la satisfacción de un reconocimiento pleno, es decir, del reconocimiento de su libertad por una libertad. Pero para obtenerlo tendría que arriesgar su vida en una lucha a la que no se atreve. Por eso es que "antes de *realizar* la libertad el esclavo *imagina* una serie de ideologías por las cuales busca justificarse", *concluyendo el ideal de la libertad con el hecho de la esclavitud*. Estas ideologías son:

1. El *estoicismo*. El esclavo intenta persuadirse de que es realmente libre porque se sabe libre. Pero esta actitud es inventada sólo para justificar su inacción, su negación a la lucha que realzaría su ideal de libertad. El estoico se contenta con hablar y "todo discurso que se queda en discurso termina por aburrir al hombre, ya que el ser *verdadero* del hombre es la acción" y, por consiguiente, no obrar es no ser verdaderamente humano.

2. El esclavo deviene luego *escéptico-minutista*, posición que culmina en el *solipsismo*. El valor la realidad misma de todo lo que no es el yo, es negado. Pero no es posible mantenerse en esta actitud porque el escéptico, simplemente por existir, se