

LA DIALECTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO

EN EL PENSAMIENTO DE HEGEL

Silvio Juan Maresca

Quisiera ubicar primero la problemática de la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, en un contexto más general. Uno toma la *Fenomenología del Espíritu* donde está expuesta esta dialéctica y refiriéndose al capítulo correspondiente, con cierta dificultad puede entender quizás lo que Hegel plantea allí, pero es importante empezar por algo más general, por lo menos ubicar dentro del pensamiento de Hegel qué papel cumple esta dialéctica.

Empecemos por recordar algunos datos escolares que seguramente ustedes conocen. Hegel vive entre 1770 y 1830; para esa fecha estaba muy bien todavía pero decidió atender personalmente a su mujer, mucho más joven que él, enferma de cólera, se contagió y murió. Estaba en plena producción. ¡Siempre el problema de las mujeres! Hegel asiste a un momento de florecimiento extraordinario del pensamiento filosófico alemán; fue una época en que el desarrollo de la filosofía se dio como en ninguna otra en la historia de Occidente, incluyendo a los griegos. Ni entre ellos, en su época más floreciente, que puede haber sido el siglo V o IV antes de Cristo, hubo un desarrollo tal del pensamiento filosófico. Eso duró más o menos desde 1790 hasta 1840. A partir de 1850 aparece en Alemania el dominio del positivismo y el pensamiento se empieza a recuperar recién hacia fines del siglo XIX, con Nietzsche, Marx, Freud y muchos otros. Por lo que digo se darán cuenta que yo considero que el positivismo es la negación del pensamiento. El disparador de todo ese movimiento filosófico poderosísimo que se dio en Alemania fue Kant y el punto de partida decisivo la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* en 1781, editada por segunda vez en 1787 con un prólogo muy extenso que explicaba mucho más cabalmente su propuesta. Después se suceden la *Crítica de la Razón Práctica* en 1788 y la *Crítica del Juicio* que es del 90. Ya hacia 1790 Fichte, uno de los principales discípulos de Kant, publicaba las primeras *Doctrinas de la Ciencia*. Al mismo tiempo, en 1800 Schelling, otro discípulo importante de Kant, desarrollaba su

filosofía basándose sobre todo en la *Crítica del Juicio*. En el caso de Fichte se trataba de una filosofía orientada hacia lo práctico (práctico en filosofía quiere decir ético y político). Schelling se orienta fundamentalmente hacia la estética. Estos dos eran discípulos no directos, pero sí los seguidores y a la vez transformadores más importantes del pensamiento de Kant. Había una serie de pensadores menores como Reinhold, Maimón, Beck, Jacobi, todos ellos kantianos, que hacían distintas lecturas del pensamiento de Kant. Hegel tuvo un desarrollo relativamente tardío. Solía dejar los textos inconclusos. El primer texto importante que publica completo es justamente la *Fenomenología del Espíritu* en 1806, tenía ya 36 años. Schelling era un filósofo importante desde los 20 años. Hegel primero siguió un poco a Fichte, después más bien a Schelling; con éste habían estudiado juntos. Por eso es famoso aquel seminario de Tubinga, donde convivían en una misma habitación mientras estudiaban teología Schelling, Hegel y Hölderlin que tempranamente enloqueció y eso no lo llevó a escribir peores poemas, sino quizás mejores, pero no importa.

En realidad, la preocupación común a Fichte, Schelling, Hegel y otros pensadores era eliminar la célebre *cosa en sí*. Dentro de este panorama que sucede inmediatamente a Kant, faltaría mencionar a Schopenhauer, que publica la primera edición de *El Mundo como voluntad y representación* en 1818, y después pasa 30 años redactando agregados a esta obra, publicándola por segunda vez en el 48. Pero Schopenhauer era un pensador realmente muy poco reconocido. Fue reconocido recién tardíamente, hacia los años 50, a raíz de la edición de un libro de divulgación que se llama *Parerga y Paralipómene*. Con esas sentencias que publica ya cerca de su muerte hacia 1860, se hace conocidísimo y logra una especie de “boom” en Alemania. Pero hasta ese momento Schopenhauer no figuraba. Hay una famosa anécdota que cuenta que hacia el año 18 Hegel enseñaba en Berlín y Schopenhauer quiso competir con él, al que odiaba, dictando una cátedra a la misma hora. Hegel tenía alrededor de 400 alumnos y Schopenhauer 5. Fue el único cuatrimestre que enseñó, después se encerró en su casa, tenía una pequeña fortuna y vivió de eso. Pero el aislamiento de Schopenhauer y su poco reconocimiento en ese tiempo tienen que ver con que era el único postkantiano importante que reivindicaba la validez del pensamiento kantiano de la cosa en sí. Por eso les decía recién y se metió en el medio

Shopenhauer, que el esfuerzo común a Fichte, Schelling y Hegel es suprimir la cosa en sí.

Ustedes saben que Kant denominaba *fenómeno* a aquello que es accesible al conocimiento científico a través de ciertos presupuestos racionales, a lo accesible a través de lo que él llama subjetividad trascendental, ese conjunto de elementos independientes de la experiencia, como son las categorías y las intuiciones puras (el tiempo, el espacio). Kant denominaba fenómeno a lo accesible a través de cierta mediación de la subjetividad cognoscente, pero consideraba que lo real, la cosa en sí, quedaba fuera de la posibilidad del conocimiento teórico. Hablamos de esto vez pasada cuando nos referimos al tema de la interpretación. Sin embargo, en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Crítica del Juicio*, en un caso por el camino de la ética, o sea de la conciencia práctica, y en el otro del juicio teleológico y del juicio estético, es decir, respectivamente, por la vía de una cierta consideración teleológica de la naturaleza y de lo bello, Kant había insinuado un posible acceso a la cosa en sí. Claro que para Kant ese acceso en ningún momento adquiriría validez objetiva, en el sentido del conocimiento científico natural, único conocimiento científico para Kant, piensen en la época.

El primero que intentó eliminar de modo decidido la cosa en sí fue Fichte y lo hace a partir del yo, o sea de redefinir lo que en Kant era el yo, y plantearlo como una identidad en cierto modo diferida consigo misma, de origen impulsional, además. Por esto último creo que Etcheverry habla de Fichte, en el primer tomo de las *Obras Completas* de Freud publicadas por Amorrortu. Fichte es el primero que partiendo del yo intenta reducir la cosa en sí, a través de lo que sería un yo que sin coincidir enteramente consigo, opera en la forma de una tarea infinita por restablecer su propia identidad, tarea fundamentalmente práctica, tarea de redención ética del mundo, tarea progresiva que se prolonga al infinito, reduciendo la materialidad opaca de lo noumenal. Es un primer intento, pero abrumadoramente presente en la dialéctica de la autoconciencia, que es a lo que nos vamos a referir en el caso de Hegel.

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant no *parte* del yo sino que *llega* al yo. En su análisis del conocimiento científico, parte de distinguir entre los elementos *a posteriori* y los *a priori*, es decir, los que son dependientes de la experiencia y los que son

independientes de la misma. Analiza los que son independientes de la experiencia: primero se refiere al espacio y al tiempo, luego a las categorías y finalmente al yo como aquello que, de alguna manera, es el punto de reunión de todas las categorías, es decir, la causalidad, la unidad, etc. Kant cuenta doce categorías fundamentales, cualquiera de ellas es algo así como una prótesis del yo, un modo como el yo se anticipa a sí mismo en lo otro, para poder encontrarse en ello; jamás podríamos conocer un ente natural si el yo no se preproyektara a través de las categorías en eso otro. Kant llama al yo, principio originario de la aperccepción. La aperccepción tiene que ver con el “darse cuenta”, no es la percepción.

Si bien Kant no parte del yo, ya estaba planteada en él entonces, y así lo ve el idealismo alemán, o sea, Fichte, Schelling y Hegel, la noción de que el yo no era solamente una unidad simple, un yo igual yo, sino algo que a su vez se proyectaba de antemano en lo otro de sí, es decir, que era sí mismo y lo otro, o que su sí mismo estaba configurado por la alteridad y por sí mismo en un sentido puntual.

Como les decía, a partir de esta diferencia del yo, redefinida, Fichte intenta suprimir la cosa en sí. No importa que hace Shelling al respecto, pero una de las grandes motivaciones de Hegel al escribir la *Fenomenología del Espíritu*, terminada a instancias del editor justo cuando Napoleón entraba con sus tropas en Jena, es disolver la cosa en sí, impedir que quede un resto irreductible al sujeto, no ya estrictamente al yo sino al sujeto. Sería muy largo hablar de la relación entre yo y sujeto en Hegel, por momentos hay una fuerte identidad entre ambas cosas y en otros una gran diferencia. Todo eso merecería una investigación especial. Pero por el Prólogo de la *Fenomenología* ustedes pueden saber que la idea es ésta: disolver todo resto de coseidad ajeno a la reflexión. La *reflexión* es una categoría básica del idealismo alemán. Cuando Hegel dice, en el Prólogo de la *Fenomenología*, que lo importante es que lo verdadero se exprese no sólo como sustancia sino también y al mismo tiempo como sujeto, la idea es justamente que nada cósmico permanezca allí como no mediado, no transformado reflexivamente por el sujeto.

El sujeto en Hegel es todavía el sujeto cartesiano, el sujeto de Descartes (como lo es el sujeto trascendental de Kant), llevado a su máxima expansión posible. Por eso con Hegel y particularmente con este libro podemos decir que culmina la modernidad

europea, por lo menos a nivel del pensamiento. Hegel era muy consciente de esto. Digamos que el programa cartesiano era, a partir de la puntualidad evanescente del sujeto del *cogito*, reconstruir toda la realidad, a través de esa autoprolongación del yo que es el método. El método cartesiano es la autoposición del yo en lo otro de sí. Con el método, el yo se encuentra a sí mismo permanentemente. Para decirlo con Descartes: sólo aceptar como verdadero aquello que tenga la evidencia propia del *cogito*. Por eso el método es la deducción, pero formada a través de una cadena de intuiciones, en donde la intuición fundamental es la autoevidencia del yo. Pero Descartes es apenas un comienzo. Hegel se propone en la *Fenomenología* completar el programa cartesiano reduciendo toda alteridad ajena al sujeto.

Por otra parte, él es bien consciente, y esto es muy claro en el Prólogo, que la historia del mundo ha finalizado, es decir, que el Espíritu del Mundo se ha realizado plenamente en el devenir histórico. O sea, esencialmente, no hay ya más nada por hacer. Sólo cabe retrotraerse sobre ese devenir histórico donde el Espíritu, o sea, el Sujeto Absoluto, se ha realizado en el devenir y hacerse cargo conceptualmente, cada uno de los ciudadanos, cada uno de los individuos, de esa historia del mundo que ya fue. Por eso la dimensión permanentemente retrospectiva que tiene el pensamiento hegeliano. Digo esto porque entonces la *Fenomenología del Espíritu*, pensada por Hegel como una introducción a la ciencia, está inscrita dentro de este proyecto de poner al individuo a la altura de lo que el Espíritu del Mundo ha realizado, cosa que de por sí no está dada. Pero verdaderamente para el individuo ponerse a la altura de lo que el Espíritu del Mundo ha realizado es en realidad, como decíamos, poder concebir conceptualmente, valga la redundancia, esta obra del Espíritu en la historia. En definitiva, concebir la obra del Espíritu en la historia va a ser el sistema hegeliano, el cual se desarrollará en la *Enciclopedia de las Ciencias del Espíritu*, las clases que Hegel pronunció en Berlín entre 1817 y 1820, o sea, lo que solemos llamar la Lógica chica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu.

En realidad, Hegel escribió solamente dos libros, todo lo demás son clases: la *Filosofía de la Historia*, la *Filosofía de la Religión*, la *Historia de la Filosofía*, la *Filosofía del Derecho*, daba permanentemente clases. Los dos libros que redactó son quizás sus obras fundamentales, a saber, la *Fenomenología del Espíritu* y la *Lógica*, pero

no la *Lógica* que forma parte de la *Enciclopedia*, sino la *Ciencia de la Lógica*, publicada en 1812. La *Fenomenología* está pensada como una introducción a la ciencia; la ciencia para Hegel por supuesto no es ninguna ciencia empírica sino la filosofía, o sea, el saber conceptual de lo que el Espíritu ha realizado en la historia. La *Fenomenología* es proyectada entonces como una introducción a la ciencia, es decir, tiene un carácter fundamentalmente gnoseológico, porque introducirse a la ciencia significa para Hegel haber eliminado por completo cualquier resto de coseidad no pensada. No es posible acceder a la lógica, tal como Hegel la entiende, si no ha sido reducida toda coseidad, fundamentalmente por el lado del sujeto. Hay que llegar a lo que sería un sí mismo puro, es decir, a una reflexión pura, para poder captar el movimiento del concepto, que no es otra cosa que la subjetividad pura vuelta sobre sí. Para alcanzar el punto de vista de la ciencia, hay que eliminar en uno todo residuo de naturalidad, todo resto de cosa no pensada. Eso se propone la *Fenomenología del Espíritu* a través de la dialéctica entre el objeto y el sujeto.

El punto de vista del Saber Absoluto de la *Enciclopedia* ya no es el punto de vista del sujeto y el objeto: en lo Absoluto no hay sujeto ni objeto contrapuestos.

Schelling había dicho que lo Absoluto es la identidad entre sujeto y objeto, Hegel estaba de acuerdo con eso pero no en postularlo así, sino que planteaba la necesidad de *llegar* a esa identidad. Para llegar a esa identidad, tanto del lado del sujeto como del objeto a través de un movimiento dialéctico de autosuperación mutua, hay que eliminar de uno y de otro todo aquello que aparece como ajeno a la reflexión, ajeno al pensamiento. Por eso, el Saber Absoluto con el cual culmina la *Fenomenología del Espíritu*, es la absoluta transparencia del objeto y también del sujeto, porque una no se logra sin la otra; no una fusión indiscriminada entre el sujeto y el objeto. Mediante esta absoluta transparencia del objeto, éste puede ser puesto paradójicamente como independiente del sujeto. Pero ese objeto no es más que una sucesión de momentos racionales, es decir, que el sujeto no encuentra en ese objeto otra cosa que a sí mismo.

Ser libre, dice Hegel, es ser sí mismo en lo otro de sí, y eso recorre todo el pensamiento de Hegel. Ser libre no es ser independiente, sino que es encontrarse como sí

mismo en lo otro. Este concepto de libertad será fundamental en toda la dialéctica del reconocimiento, de la cual vamos a hablar.

Con todo esto quiero decir también que el desarrollo de la *Fenomenología* no es un desarrollo histórico, este es un gran error que se suele cometer en su lectura; pensar por ejemplo, que los distintos momentos que se van sucediendo obedecen a un desarrollo histórico o histórico cronológico. Son momentos extractados que tienen que ver, si ustedes quieren, con formas típicas del saber que se ordenan según la menor o mayor cercanía respecto del Saber Absoluto; por eso ustedes encontrarán que el libro empieza con la certeza sensible.

La certeza sensible habla de la “percepción”, si ustedes quieren, que puede tener un hombre moderno de la realidad y cuando empieza la autoconciencia, que es el segundo gran capítulo, retrocedemos a la vida animal. Sucede que en la vida animal hay más saber que en la percepción, al menos desde un cierto punto de vista, que es el del progreso hacia la disolución de toda coseidad, tal como dice expresamente Hegel en un párrafo. Porque el animal, si lo tomamos como ejemplo típico de algo vivo, tiene con el objeto una relación de consumo. Consumir el objeto es saber de su nulidad como alteridad absoluta respecto del yo. En la percepción, en cambio, se constituye una coseidad. ¿Qué sentido tendría pensar que, históricamente, el animal viene “después” del hombre moderno?

Por lo demás, la dialéctica del amo y el esclavo no es un momento que ustedes vayan a poder situar históricamente, eso no pasó nunca en esos términos, no hubo un momento en el cual hubo un amo, hubo un esclavo y uno sometió al otro. Planteado así, es una abstracción. La dialéctica del amo y el esclavo uno la puede encontrar como momento analíticamente aislable en toda experiencia civilizatoria, pero no corresponde a un momento determinado.

Los capítulos decisivos de la *Fenomenología* son: conciencia, autoconciencia, razón y Espíritu. Cuando se accede al punto de vista del Espíritu se advierte que los momentos precedentes eran recortes de la totalidad espiritual. ¿Por qué había que hacer esos recortes? Porque sólo se puede llegar a construir lo concreto desde lo abstracto, porque el camino del conocimiento no es el camino de lo real. Eso lo explica muy bien Marx en la

Introducción a la Crítica de la Economía Política: lo real y el conocimiento no recorren un mismo camino. Lo real es siempre concreto, el conocimiento parte de abstracciones para reconstruir por el camino del pensamiento lo real concreto. Concreto quiere decir en Hegel y en Marx aquello que posee múltiples determinaciones. Para poder construir conceptualmente el conjunto de múltiples determinaciones hay que partir de determinaciones simples.

Como decía recién, la *Fenomenología del Espíritu* parte de la conciencia y la conciencia aparece como la forma más elemental del saber, en cuanto que no es lo primero históricamente pero sí lo más elemental desde el punto de vista gnoseológico, porque la conciencia como tal (*Bewusstsein*) supone que hay allí algo otro que posee en sí una verdad y que su función como conciencia consiste en descubrir esa verdad. Un realismo ingenuo si ustedes quieren, inherente a la sensación o a la percepción e incluso al entendimiento, que son los tres momentos, los tres grandes capítulos en los cuales divide Hegel la conciencia.

Todo el juego de la *Fenomenología* transcurre entre certeza y verdad, así como entre sujeto y objeto; verdad que por lo general recae del lado del objeto y certeza que recae del lado del sujeto, están en ese juego dialéctico. Básicamente, el juego dialéctico consiste en lo siguiente: cuando la conciencia aplica su supuesto saber del objeto a éste, el objeto muta. Por lo tanto, a partir de allí, se constituye otro saber, y así sucesivamente. Eso es la dialéctica de la *Fenomenología*, dicho muy sucintamente. Por eso está pensada como una ciencia de la experiencia de la conciencia; es la experiencia que la conciencia hace con su objeto.

¿Y por qué tiene que progresar esa conciencia que muchas veces pareciera que se va a quedar estancada? Tiene que progresar porque su movimiento es teleológico, ¿Y por qué es teleológico, es decir, apunta a una meta? Porque esa meta ya está realizada. Lo que hace la *Fenomenología* es reconstruir por un camino de conocimiento algo que se ha dado ya históricamente por otro camino, pero que se ha dado. Entonces necesariamente, la conciencia tendrá que progresar hasta superarse como conciencia y determinarse finalmente como Espíritu, del cual ella permanecerá como un momento, un aspecto.

El desarrollo de la conciencia lleva a un punto en el cual el objeto queda totalmente disuelto en las determinaciones del saber; con eso termina el capítulo de la conciencia. En este juego de aplicar la conciencia al objeto lo que supone de él, transformarlo, volver esto a ella, transformarse su saber, el objeto queda cada vez más mediado por el saber hasta mostrarse como puro saber. Así es como culmina el capítulo de la conciencia con una categoría que Hegel llama *infinitud*, porque la infinitud consiste en que toda determinación fija, supuestamente propia de los objetos de la experiencia, remite a otra determinación y así al infinito. Es decir, todo se disuelve en esta mutua referencia que todo tiene con todo. Entonces termina el capítulo de la conciencia y se abre el capítulo de la autoconciencia, la conciencia práctica.

Uno esperaría encontrar allí, por ejemplo, la ética kantiana. De ninguna forma: lo que uno va a encontrar es lo que podríamos denominar el subsuelo, los antecedentes de lo que llegará a ser después una conciencia ética. Es decir, que uno encuentra una conciencia práctica en estado naciente, todo lo que sería en Kant el plano de la inclinación, el deseo, es decir, la conciencia práctica natural. Para poder llevar a cabo cabalmente la disolución de la cosa en sí, Hegel retrocede a la prehistoria de la conciencia moral.

De cualquier manera, la primera determinación que aparece, ustedes lo habrán visto en el capítulo de la autoconciencia, es la vida. Es importante señalar esto y tenerlo muy presente cuando uno lee la dialéctica del amo y el esclavo porque hay un tercer término en esa dialéctica que es la *vida*, o sea que la relación de reconocimiento unilateral entre el amo y el esclavo se produce en el horizonte de la vida; sin comprender eso no se puede captar correctamente esa dialéctica.

¿Qué es la vida para Hegel? Voy a ser breve, cada una de estas cosas es un mundo, como ustedes imaginarán. En la *Fenomenología* uno encuentra un brevísimo apartado sobre la vida, pero Hegel tiene sobre el tema de la vida desarrollos extensísimos en sus obras anteriores, es más, en sus escritos de juventud la categoría fundamental es la vida, no todavía el concepto. Por eso dice bien Hyppolite que ya en la *Fenomenología* Hegel pasa de un pantagismo a un panlogismo. Es notable la similitud que hay entre el

pensamiento del joven Hegel y el de Nietzsche. Para decirlo rápidamente, la vida es esa misma infinitud que mencionaba antes, pero ahora puesta como una dimensión práctica.

El movimiento de la vida está pensado por Hegel con los términos de unidad, multiplicidad, proceso. Es decir, la vida en sí se fractura en múltiples vivientes, es la fluidez de las determinaciones. “Vida” significa en Hegel que nada es en sí mismo absolutamente, que ninguna determinación permanece fija, que cada determinación reenvía permanentemente a otra determinación y así al infinito. Por eso la fluidez sería la categoría fundamental. Pero esta fluidez se fractura en innumerables vivientes; cada uno de estos vivientes recorre el proceso de la vida que es en realidad el consumo de su propia naturaleza inorgánica, las determinaciones fijas funcionan en cada viviente como su naturaleza inorgánica que viviendo el viviente consume. El proceso de la vida es así entonces el retorno a la unidad de la vida a través de su autoconsumisión, que es también su autoconsumación. Por eso lo vivo tiene como determinación distintiva la muerte. La muerte no es un fenómeno extranjero, algo que venga de afuera, sino que tiene que ver, en el caso de todos los vivientes, con este autoconsumirse.

Autoconsumirse es retornar a la unidad de la vida, pero este retorno se frustra permanentemente porque la posibilidad de retornar efectivamente a la unidad equivaldría a que esta unidad de la vida sea para sí misma, es decir, se pueda concebir como tal. La vida es este fracaso infinito en concebirse a sí misma y cursa este fracaso a través de la reproducción. El ser vivo retorna fallidamente a la unidad reproduciéndose, es decir que reproducirse es, en cierto modo, la imposibilidad de concebirse a sí mismo. De la unidad, de la fluidez de la vida a la multiplicidad de los vivientes y su autoconsumación y autoconsumisión, no se retorna nunca a la unidad de la vida. O se retorna en la forma de la sucesión de las generaciones.

Esto ya había sido pensado en realidad por Platón en *Banquete*, cuando habla de engendrar en lo bello, una de las relaciones primeras y fundamentales con la belleza, que ahí opera como el género, en cierto modo.

Ahora bien: la autoconciencia es justamente ese ser *para sí* del género; así emerge ese ser para sí del género que la vida no puede llevar a cabo.

Aquí hay un punto que es absolutamente fundamental para entender todo lo demás: la autoconciencia no surge de una mera autoposición. Hay allí, ante todo, una discusión fuerte e implícita. Hegel nunca nombraba a sus adversarios, y menos en esta época en que estaban todos vivos, produciendo, y eran más notorios que él en ese momento. En realidad polemiza fuertemente con Fichte, porque, sin perjuicio de lo que hemos dicho más arriba, para Hegel el yo continúa siendo en Fichte una identidad abstracta.

La autoconciencia no es una posición tética, es decir, no es la posición intelectual de la identidad yo igual yo; *la autoconciencia se constituye a partir de la negación de la independencia del objeto de la conciencia*. Es decir que la autoconciencia es la reflexión de la infinitud o de la vida, pero no es más que la *negación* de toda posible consistencia de lo percibido o de lo dado. Esta negación puesta para sí misma. Quiere decir que la autoconciencia no se constituye sin esta negación de lo otro. Ser sí mismo, prácticamente hablando, es retornar a sí mismo desde la insignificancia de lo otro, o sea que no hay un ponerse a sí mismo desde sí, sino que hay un ponerse a sí mismo como la negatividad de lo dado. Yo emerjo como tal en cuanto conciencia práctica en la medida en que lo otro es nulo para mí, el acto de ser nulo lo otro para mí es mi propio emerger.

Por supuesto, esto no significa una nihilización del mundo de la experiencia sensible, porque en Hegel la negación es siempre una negación determinada, es decir, negación de aquello de que proviene; no existe la negación en general, no existe la nada en general, es la negatividad que entraña lo que fuere, pero que siempre tendrá las determinaciones propias a aquello de que proviene. Así, la negación de la apariencia es la esencia, del ser es la nada, cada ente o cada determinación tiene dialécticamente su propia negación.

Pero lo que yo les decía recién es un lado de la cuestión. Porque si bien es cierto que la autoconciencia se constituye como la negatividad de aquello de que proviene, es decir, como la nulidad de todo lo dado, también lo es que no se constituye sin el reposicionamiento de eso mismo como nulo. La autoconciencia, para constituirse, *supone* la nulidad de lo dado, del objeto, pero se agotaría en su propia evanescencia si no *pusiera* permanentemente a lo otro como nulo, no sólo lo supone sino que lo pone. La determinación fundamental que entrañan estos dos momentos es el *deseo*. El deseo es

justamente aquello cuya constitución supone la nulidad de lo otro, pero a la vez la posición de eso otro como nulo. No hay deseo si lo otro está constituido como una positividad en plenitud, justamente porque el deseo consiste, por un lado, en el movimiento de disolución de esta positividad. Lo otro tiene que evanescerse para que emerja el deseo, pero a la vez el deseo tampoco existe si no pone eso otro como nulo. Nulo no es la mejor palabra acá, como negatividad va a decir Hegel, así se ve cual es la necesidad de la autoconciencia de duplicarse.

¿Por qué se duplica la autoconciencia? Se duplica porque se erige, justamente, no sólo como el movimiento de disolución de lo otro, sino al mismo tiempo como la posición de eso otro en cuanto negatividad, algo que no es una positividad dada, porque si no, lo veremos en los avatares de la experiencia, el deseo desfallece. Por eso Hegel dirá que una autoconciencia sólo logra su satisfacción en otra autoconciencia, y no en nada que no sea una autoconciencia. Porque otra autoconciencia es algo que siendo pura negatividad, sin embargo se sostiene en el ser. Y esa es la gran diferencia de la autoconciencia respecto de la vida: la autoconciencia es una negatividad que se sostiene en el ser. Así queda instaurada también la fractura entre la vida y la autoconciencia, a pesar de que la autoconciencia se desenvuelva en el horizonte de la vida. La autoconciencia no es otra cosa que el disolverse de la coseidad; piénsenlo psicoanalíticamente incluso: no surgiría el deseo si la cosa estuviera ahí, justamente el deseo supone que caiga la cosa, pero a la vez tampoco habría deseo si no es puesto allí como otro una negatividad correlativa correspondiente, por eso Hegel va a señalar que el deseo es siempre deseo de otro deseo, no es deseo de una cosa. Pero la conciencia, mejor dicho, la autoconciencia, tendrá que hacer la experiencia de esto.

Nada es meramente por definición. La autoconciencia se constituye como una certeza que es a la vez en sí verdad, yo estoy cierto de mí en este ser, en este no ser ninguna coseidad, pero esta certeza tendrá que ser *puesta* como verdad, porque si no es una certeza inflexible, una certeza que se agotaría en sí misma, incapaz de verdad alguna. Esta certeza tiene que ser puesta como verdad, es decir, yo tengo que encontrarme a mí mismo en lo otro de lo cual provengo. Ahora bien: yo provengo de la negación de lo otro, no soy sino la reflexión sobre sí de esa negación, pero ahora para poder constituirme, tengo que encontrar en el ser esa misma negación que yo soy, tengo que encontrarme a

mí mismo en lo otro. Recuerden aquello que les dije antes: ser libre es ser sí mismo en lo otro de sí, es decir, que toda la dialéctica del reconocimiento tiene que ver con la transformación en verdad de esta certeza de sí.

Ustedes saben que esta experiencia de la autoconciencia pasará por distintos avatares. Su primer objeto es lo vivo; la autoconciencia se dirige a lo viviente porque aunque no sea una negatividad que es para sí, es negatividad porque es fluidez. Lo vivo es más parecido a la autoconciencia que lo inerte, entonces la autoconciencia se apoderará de lo vivo pero la experiencia que hace acá es que esto vivo se reproduce permanentemente en su independencia, es decir, el deseo logra su satisfacción, pero lo vivo vuelve a reaparecer tal cual y la reiteración de esta experiencia no implica progreso alguno: emerge el deseo, se apodera de lo vivo, lo consume, lo vivo reaparece, emerge el deseo...

Ustedes dirán ¿qué problema hay? El problema es, ante todo, que la dialéctica hegeliana -como hemos dicho- es teleológica, porque si no uno podría quedarse quizás eternamente allí. O dicho de otra manera: la autoconciencia no está destinada a mantenerse en ese punto, por su propia naturaleza tiene que desarrollar todo lo que ella es, por eso luego abandonará esto y se dirigirá hacia otra autoconciencia.

Aquí se presenta la *lucha por el reconocimiento*, que es lo que precede inmediatamente a la dialéctica del amo y el esclavo. Acá hay un problema complicado. Primero un dato: el joven Hegel, en la época en que la vida era para él la categoría fundamental, pensaba que el reconocimiento entre las autoconciencias, entre estas negatividades deseantes, se daba a través del amor. Más tarde esta categoría del amor le pareció demasiado blanda, insuficientemente dramática y la suplantó por la lucha. La relación primera entre dos autoconciencias (ya hemos visto conceptualmente por qué tiene que surgir una segunda autoconciencia), es la relación de lucha a muerte, cosa que tiene sus ecos hobbesianos, pero eso lo dejo. La otra autoconciencia aparece en el horizonte de una autoconciencia en parte simplemente como un ser vivo, no es reconocida, sin embargo, hay una relación según la cual, en una suerte de alienación originaria, la autoconciencia se ve a sí misma en ese otro, pero a la vez ese otro lo ve sólo como yo. Esto podría explicar la lucha a muerte, porque se trata de rescatarse a sí mismo

de esa absoluta enajenación. Enajenación tal que yo soy otro; no yo soy mí mismo en lo otro, sino que yo soy directamente otro. Y ese otro es yo, pero no otro que es yo, sino directa e inmediatamente yo. Sea como fuere, hay ahí un misterio que, según mi opinión, ninguna dialéctica hegeliana puede explicar: ¿por qué, luego de la experiencia del fracaso de la lucha a muerte generalizada, algunos se deciden a esa lucha y otros la rehusan? Naturalmente, mi observación apunta a un plano existencial, vinculado a la singularidad, para Hegel por completo irrelevante. Sólo importan en la dialéctica hegeliana las configuraciones esenciales, determinar lugares estructurales lanzados al vacío, lo demás es puramente empírico. El resultado es conocido: quien se anima será amo, señor; quien desiste, quedará determinado como esclavo.

Pero ¿por qué la lucha a muerte? Pensemos en una conciencia naciente, una subjetividad práctica naciente, muda casi, si ustedes quieren, inefable, una pura certeza que no tiene aún su verdad, sin mundo exterior, ¿cómo haría para demostrar su diferencia frente a la vida, que no es una mera vida? La arriesga, porque cuando yo arriesgo la vida demuestro que soy otra cosa que ella; se entiende, cuando arriesgo la vida, no para conseguir un alimento o para obtener una propiedad, sino por puro prestigio, es decir, en función de ser reconocido.

Es muy interesante el pensamiento de Hegel en ese punto, sobre todo en relación a ciertas cosas que se plantean actualmente. Hegel considera que alguien no tiene por qué ser respetado por el mero hecho de ser persona, que el respeto sólo se gana en la medida en que se es capaz de arriesgar la vida, es decir, que la libertad y la dignidad es algo que se gana en la lucha y no que se posee por naturaleza. Por eso en definitiva el concepto de persona, como lo explica bien Hegel, corresponde al derecho romano, corresponde al momento estoico que todavía está signado por la esclavitud. El estoicismo es lo que sigue inmediatamente a la dialéctica del amo y el esclavo, y Hegel justifica o logra entender por qué el derecho romano en realidad no se cumplía. Todos eran personas pero en realidad por debajo de eso la lucha continuaba y aquellos que de alguna manera arriesgaban su vida obtenían lo que querían independientemente de que estuvieran definidos como personas o no. Eso da para mucho pero lo digo en relación a que hoy se piensa demasiado fácilmente que cualquiera es sujeto de derechos sin pensar en si no sería necesario hacer algo para ser sujeto de derechos.

A partir de ahí se constituirá la figura del amo y el esclavo. El señor es el que arriesga la vida, quien se demuestra en la experiencia como una autoconciencia. El esclavo es aquel que privilegia la vida a la autoconciencia, por consiguiente queda sumergido en el horizonte de la vida. No es propiamente una autoconciencia, por lo menos en un primer momento, aunque en definitiva lo sea. El amo, el señor, a partir de este reconocimiento desigual, donde uno sólo reconoce y otro sólo es reconocido (el esclavo sólo reconoce y el amo sólo es reconocido) lleva a cabo una doble mediación: mediatiza su relación con la vida a través del esclavo, que es quien trabaja para él, y mediatiza su relación con el esclavo a través de la naturaleza, porque el esclavo no es sino una cosa viviente más. Esto hará, según Hegel, que esta forma de autoconciencia (el amo) no pueda evolucionar, no se pueda desarrollar, porque tiene inmediatamente lo vivo a su disposición, por lo tanto, la determinación fundamental de esta autoconciencia, el modo como ella se consume o se determina a sí misma va a ser el *goce* (*Genuss*, goce, no placer, en alemán placer es *Lust*, aquí no habla Hegel de *Lust* sino de *Genuss*). El goce es una relación práctica inmediata con lo inmediato, carente de toda tensión o diferencia, una negatividad referida inmediatamente a sí misma, no es susceptible de desarrollo ulterior alguno. Por otra parte, al reducirse la conciencia esclava a lo inesencial, y por la relación de reflejo que tiene una autoconciencia con otra, el señor quedará reducido a esa misma inesencialidad, en la cual queda puesta la conciencia del esclavo. Por eso para Hegel, todo el desarrollo histórico (pero esto es muy complejo) se va dar a partir del esclavo y no del señor que acá un poco se evanesce, representa una suerte de callejón sin salida.

¿Qué pasa en cambio con la conciencia servil, con el esclavo? El esclavo se constituye como autoconciencia, a pesar de su inmersión en el mundo de la vida, a partir de tres momentos: el *temor*, el *servicio* y el *trabajo*. ¿Por qué el temor? Si bien la autoconciencia esclava ha privilegiado la vida por sobre la autoconciencia, sin embargo en el momento del desafío, en el momento de la lucha, ha temblado, dice Hegel, en lo más íntimo de su ser. Ha tenido miedo, pero no un temor meramente animal, referido a una cuestión puntual, a una agresión, a algo frente a lo cual habría podido implementarse la fuga, sino que ha temblado en toda su esencia, ha temblado en su totalidad. Esta experiencia de una angustia global es ya una forma de ser otro respecto de la vida. No

sólo entonces esta alteridad respecto de la vida se demuestra a través del riesgo sino que también acontece a través de este temor universal. Es inevitable recordar aquí la angustia heideggeriana, temple de ánimo que se genera ante el ser en el mundo en general o en su totalidad, no ante tal o cual cosa. Más que de un temor habría que hablar aquí de angustia. Hegel usa en algún momento *Angst*. Este temor y este temblor, impulsa al esclavo al servicio y al trabajo. A través del trabajo fundamentalmente, lleva a cabo la mediación de la naturaleza. El trabajo implica el diferimiento del deseo, el diferimiento de la apetencia (*Begierde*, dice Hegel. Hemos aceptado en esta charla su traducción por *deseo*, que sería larga de discutir). El esclavo naturalmente no puede gozar, no puede apoderarse inmediatamente de la cosa, no puede ser inmediatamente uno con la cosa como sí lo puede el señor, que es, sin embargo, según vimos, lo que lo condena a un callejón sin salida. El esclavo se ve obligado a trabajar el objeto para otro, con lo cual, se supone, debe refrenar su apetencia pero con ello al mismo tiempo le va dando a la naturaleza, a lo otro, la forma de la autoconciencia. Esta es la manera como el esclavo despliega su autoconciencia, su ser para sí, porque finalmente se encuentra, a través de lo otro. Él no lo sabe de este modo, pero para nosotros (Hegel siempre distingue el “para nosotros”, que es el filósofo que está contemplando todo el desarrollo, y la conciencia que está haciendo la experiencia) para nosotros, a través del trabajo, la autoconciencia logra una primera forma de convertir su certeza en verdad. No olviden que lo que estamos buscando es que esta certeza, en principio inefable, tenga su correlato en una alteridad, que debe ser otra autoconciencia, pero de alguna manera el objeto trabajado le devuelve la imagen de sí, como autoconciencia.

No hay más tiempo. Desarrollé bastante rápidamente la dialéctica el amo y el esclavo pero me parecía más importante todavía en esta oportunidad referirme sucintamente a algunos aspectos del contexto donde esta dialéctica encuentra su lugar, al menos en el pensamiento de Hegel.