

Introducción a la lectura de Hegel

Alexandre Kojève, Editorial Trotta, Madrid (España), 2013.



Guillermo Ricca

Universidad Nacional de Río Cuarto
Universidad Católica de Córdoba

Como indica el nombre de esta sección de la revista, aquello que aquí se propone, no es la reseña detallada de un libro sino una *lectura*, en plural, es decir, entre muchas otras; dicho esto en el sentido que podría adquirir el término *lectura* en algunos pasajes del *Museo de la Novela* en que Macedonio se dirige a su lector *salteado*, al que califica como lector *sabio*, aquel que “practica el *entreleer* que es lo que más fuerte impresión labra”¹, el lector que, no está atado a ninguna curiosidad de *final* y que puede, por lo

tanto, darle cauce a sus propias búsquedas, como lector *atópico*. A partir de estos presupuestos propongo estas notas dispersas sobre algunos aspectos del libro en cuestión.

La traducción de esta influyente obra de Alexandre Kojève, primera en su versión completa al español—es recordada, entre nosotros, la traducción parcial sobre *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, realizada por Juan José Sebreli a mediados de los años setenta, y la conferencia sobre la *Idea de la muerte en Hegel*, de la misma época y por el mismo Sebreli—constituye un aporte fundamental a los estudios sobre el filósofo de Jena, pero además, posibilita introducirse algo más en el pensamiento de uno de los mentores del actual y ya decadente “orden” mundial y, a la vez quizá, uno de sus más agudos críticos. Kojève, más que un filósofo, es quizá un ejemplar en carne y hueso del saber absoluto hegeliano: nacido en Rusia, educado en Berlín, completó sus estudios de filosofía bajo la dirección de Karl Jaspers, vivió la mayor parte de su vida en Francia donde, además de ejercer como docente universitario, manifestó interés por la Física, trazó una lectura de Hegel permeada por Marx—un Marx totalmente ajeno al marxismo—, fue mentor de la Unión Europea y del Mercado Común Europeo, miembro fundador del GATT, erudito

¹ Macedonio Fernández, *Museo de la Novela de la Eterna*, Alca eds, Santiago, 1993, p 436.

conocedor de textos sánscritos, funcionario del ministerio de economía de Francia en la posguerra, negociador del Plan Marshall para el país galo, entre otras ocupaciones.

El presente libro es una traducción del original francés, publicado en 1947, que reúne notas y, en algunos casos, textos completos de las clases de los seminarios que Kojève dictó entre 1933 y 1939 en la École Pratique des Hautes Etudes de París, bajo el título *La filosofía religiosa de Hegel*. Seminarios a los que concurrieron quienes serían algunos de los más destacados filósofos, escritores y hombres de la cultura francesa de posguerra: Jean Hyppolite, George Bataille, Raymond Aron, Maurice Merleau Ponty, Roger Callois, Jacques Lacan, entre otros. La edición francesa estuvo a cargo del escritor y matemático Raymond Queneau; la presente edición incluye además un apéndice con tres conferencias de Kójeve; una sobre *La estructura de la Fenomenología del Espíritu*, otra sobre *La dialéctica de lo real y el método fenomenológico en Hegel* y la tercera en torno a *La idea de la muerte en la filosofía de Hegel*, lo cual da cuenta—y no es la única marca al respecto—de cierta presencia velada de Heidegger en la lectura de Kojève.

Sin embargo, el núcleo de los textos se centra en los capítulos VI, VII y VIII de la *Fenomenología*, lo cual permite aproximar que los seminarios hacen centro en la *contemporaneidad* de Hegel, en el carácter realizado de su filosofía y con ella, del hombre y de la Historia. Es sabido que la tesis central de *El fin de la historia y el último hombre* que lanzara Fukuyama en 1989 había sido ya anunciada por Kojève en estos seminarios y ubicada cronológicamente en la era posnapoleónica. En 1968, ante la inminencia de una nueva edición del libro, Kojève introdujo una larga nota aclaratoria y pesimista en relación a esa tesis (pp.489-491). Digamos como al pasar, que la misma es retomada por Jacques Derrida en *Espectros de Marx* en el segundo capítulo, referido a la conjura contra/por el marxismo, a la retórica *neovangélica* de Fukuyama y a la conjura de los *herederos* de Marx. Y si bien el núcleo del texto está referido a la religión en Hegel y al modo como la religión está destinada a ser superada dialécticamente por una autoafirmación atea del hombre o, mejor dicho, por una religión secular del reconocimiento antropógeno, la perspectiva desde la cual Kojève lee esos capítulos está dada por el tema central del capítulo IV de la *Fenomenología*, Señorío y Servidumbre, más conocido como “La dialéctica del amo y del esclavo” y esto, en gran medida por la interpretación del propio Kojève que traduce “señor” por “amo” y “siervo” por “esclavo”. De ahí que el texto que abre el libro, *A modo de introducción* (p51), sea en realidad una formidable interpretación de ese capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*.

A Kojève no parecen interesarle los tres primeros capítulos del libro de Hegel referidos a la certeza sensible, a la percepción y a la conciencia, capítulos que podrían referirse como próximos a una filosofía en tanto *teoría del conocimiento*, en la constelación de Kant y Fichte. Y esto, porque,

como bien pone de manifiesto el estudio preliminar titulado *Prólogo*, de Manuel Jiménez Redondo, el movimiento de la conciencia a la autoconciencia “es esencialmente *deseo*” (p31) y es en ese plano que la esencia del hombre se revela, en el movimiento de la autoconciencia. Pero además, la lectura de Kojève, es decididamente antropológica y está jalonada en gran medida por el *Zeitgeist* de la fenomenología existencial de la época. En este sentido puede ser leída la especial atención que concede Kojève al “Deseo antropógeno que constituye a un individuo libre e histórico, consciente de su individualidad, de su libertad, de su historia, y finalmente de su historicidad” (p 54). Deseo que introduce la *Negatividad creadora de la acción* como auténtica partera de la historia humana y que, para ser tal debe enfrentarse a otros deseos, puesto que la historia humana, a diferencia del deseo animal que sólo tiende a la satisfacción de su necesidad natural, no es otra cosa que “la historia de los Deseos deseados”(p54). Claro está, el guión de este drama fundamental está trazado en el capítulo IV la *Fenomenología* al que se aboca la *Introducción* de Kojève: “Dicho de otra manera, el hombre en su estado incipiente, nunca es un hombre a secas. Siempre es, necesaria y esencialmente, o bien Amo, o bien Esclavo. Si la realidad humana solo puede producirse como realidad social, la sociedad no es humana—al menos en su origen—más que a condición de incluir un elemento de Dominación y un elemento de Servidumbre” (p56). Y si bien en ese conflicto fundamental constituido a partir del miedo y la seguridad por un lado y desde el riesgo de la propia vida para obtener el deseo del otro, en el otro extremo, pareciera que el Amo lleva las de ganar por los tres elementos constitutivos de su relación, a saber: el trabajo del esclavo en tanto *cosa* fruto de ese trabajo, la conciencia del esclavo que al rechazar el riesgo queda unido a las cosas de las que depende y, el tercer elemento, dado en el reconocimiento del esclavo, consistente en que su actividad es *actividad del amo*, sin embargo, esa ventaja es falsa en un punto fundamental: “...este reconocimiento es unilateral, ya que él no reconoce a su vez la realidad y dignidad humanas del Esclavo. Así que al Amo lo reconoce alguien que él no reconoce. Esa es la insuficiencia—y lo trágico—de su situación. El amo ha luchado y arriesgado su vida por el reconocimiento, pero no ha obtenido más que un reconocimiento sin valor para él” (p66). El Esclavo tiene una ventaja, puesto que la servidumbre es también conciencia de sí, su subordinación al Amo es también expresión de que “aprecia y reconoce el valor de la autonomía, de la libertad humana. Lo único es que no la encuentra realizada en sí mismo. Sólo la encuentra en el Otro, y ésta es su ventaja” (p67), ¿Por qué? Porque ese reconocimiento del Otro como *cosa* libre, que es a la vez, Deseo de reconocimiento por parte de ese Otro, dinamiza el movimiento de la Negatividad en el Esclavo, es decir, le lleva a “trascenderse, ‘suprimirse’ como Esclavo” (p66). Digamos que, en este punto, el Hegel de Kojève, contradice toda la tradición centrada en la figura

de la *servidumbre voluntaria* (De La Boétie, pero también, a su modo, Spinoza), al otorgar densidad *existencial* a la Negatividad, experimentada como Angustia ante la posibilidad de la propia aniquilación, a manos del Amo. Dice Kojève: “La Conciencia servil se disolvió interiormente en esta angustia” (p68), esto es, la *experiencia de la negatividad* permite al Esclavo “comprender” aunque no lo sepa en verdad, el carácter *no fijable*, en sentido absoluto, de ninguna forma de reconocimiento, ni siquiera la del Amo: “No hay nada fijo en él. Está listo para el cambio; en su ser mismo *él es cambio*, trascendencia, transformación, ‘educación’; es devenir histórico desde su origen, en su esencia, en su existencia misma” (p68). Y esto hace de la figura del Esclavo, la llave maestra del mismo proceso antropógeno como tal, dado que el segundo elemento constitutivo del ser para sí del Esclavo es el *trabajo*: “Al convertirse mediante el trabajo en dueño de la Naturaleza, el Esclavo se libera por tanto, de su propia naturaleza, de su propio instinto que lo ligaba a la Naturaleza [...] Al liberar al esclavo de la Naturaleza, el trabajo también lo libera, por tanto, de sí mismo, de su Naturaleza de esclavo: lo libera del Amo [...] el futuro y la Historia no pertenecen así pues, al Amo guerrero que, o bien muere o bien permanece idéntico a sí mismo, sino al Esclavo trabajador. Este al transformar el mundo dado mediante su trabajo, trasciende lo dado y lo que en él mismo está determinado por eso dado [...] Si la angustia ante la muerte, encarnada para el Esclavo en la persona del Amo guerrero, es la condición sine qua non del progreso histórico, el trabajo del Esclavo, es lo único que lo realiza y perfecciona” (p69). A diferencia de la Acción negadora del Amo que sólo es aniquilación y destrucción—el Amo consume lo que otro (el Esclavo), ha producido—la Acción negadora del Esclavo es formadora; puesto que éste, con su trabajo, “transforma las cosas y se transforma al mismo tiempo a sí mismo, forma las cosas y el Mundo al transformarse, al educarse a sí mismo” (p71). Esta acción de formar/transformar aporta un segundo elemento constitutivo al ser para sí del Esclavo en camino a dejar de serlo: se dirige contra la angustia y se transforma en su propio ser para sí: la Conciencia *trabajadora*. En una afirmación que debe mucho a Marx (¿y a Lukács?), Kojève concluye: “al transformar el Mundo mediante el trabajo, el Esclavo se transforma a sí mismo y crea así las nuevas condiciones objetivas que le permitirán retomar la Lucha liberadora por el reconocimiento que al principio había rechazado por temor a la muerte (p75).

Ahora bien, si la verdadera negatividad antropógena es la que porta el Esclavo—La historia, la cultura, la *humanidad* del hombre, son creadas por el trabajo—sin embargo, el Hombre no alcanzará la verdad de su esencia mientras se mantenga esclavo de un Amo trascendente. De ahí la centralidad de la religión y de la angustia ante la muerte como dos componentes fundamentales de la dialéctica histórica del devenir *Hombre*. En este sentido, el drama del hombre

religioso es descrito por Kojève/Hegel en estos términos: “El hombre religioso vive, puesto que actúa; pero no se da cuenta de que actúa, y sólo piensa en la nulidad y en su muerte. No sabe que el mundo en el que vive es *su* mundo, el resultado de *su* acción; él cree que es la obra de Dios y que sigue siendo pecado y desgracia” (p 113). En este pasaje y en otros similares que recorren los seminarios, Kojève expone la encrucijada del hombre religioso: su acción es *aislada* y *desgraciada*; el sacerdote—proto ciudadano del proto-estado, que es la Iglesia—le consuela diciendo que su desgracia actual se convertirá en gozo en el más allá: “Pero el hombre religioso nunca tiene la certeza de eso y, además, esta Beatitud es ‘*an sich*’, no ‘*für sich*’ [...] Incluso, una vez llegado a su culmen, el hombre religioso conserva todas las características—la desgracia y el aislamiento—, puesto que cree en un más allá. La desgracia, el aislamiento y la religión forman un todo” (p113). La salida definitiva de esta encrucijada es la Filosofía, en tanto saber absoluto, tema que ocupa al segundo de los textos de la sección Apéndices, con la que se cierra el libro: “La idea de la muerte en la Filosofía de Hegel”.

El punto crucial de un Saber de lo Absoluto, es colocado por Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología*, como superación (*Aufhebung*) de las filosofías de Spinoza y Schelling, en estas palabras: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como *sujeto*”². Que la sustancia se *expres*e como sujeto es, ciertamente, una síntesis dialéctica de aquellas filosofías de la sustancia. Dicho en términos de Kojève: “No basta, así pues, con que el filósofo describa el Ser; debe describir también el Ser-revelado y dar cuenta del hecho de la revelación del Ser a través del Discurso. El filósofo debe describir la totalidad de lo que es y existe. Pero esa totalidad incluye, en realidad, el Discurso, y en especial, el discurso filosófico” (p586). Ahora bien, si el Ser se realiza, no sólo como Sustancia sino también como Sujeto, esto es lo mismo que decir que se realiza no sólo como Naturaleza (Spinoza), sino también como Historia, es decir, como Historia Humana. Pero decir esto es introducir una Negatividad fundamental en el Ser, puesto que la cualidad sobresaliente del Hombre es la Razón (logos) en tanto “Acción creadora=negadora de lo dado” (p590).

Ahora bien, el Hombre al que la filosofía de Hegel hace referencia no es el Hombre de la tradición filosófica griega o pagana, sino el “Hombre que aparece en la tradición prefilosófica judeocristiana, la única verdaderamente antropológica [...] Según esta tradición judeocristiana, el Hombre se diferencia esencialmente de la Naturaleza, y no sólo se diferencia de ésta por el pensamiento, sino por su actividad misma. La Naturaleza es un *pecado* para el Hombre: él puede y

² G.H.W Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Buenos Aires, 1966, p15.

debe oponerse a ella y negarla dentro de sí mismo” (p 593). Puede decirse que el Hombre es su propio *milagro* a partir de esta actividad negadora; en efecto, a partir de ella, el Hombre crea un Mundo Nuevo que le es propio, el Mundo histórico, en el cuál él puede ser un individuo, dotado de historicidad y de libertad. Esta tradición es la que ha introducido la noción más sublime en términos antropológicos: el Hombre es *Espíritu*, en oposición, en diferencia (separación), respecto de la Naturaleza. El Hombre es el ser que se exilia del *Cosmos*.

El problema es que esta tradición es esencialmente religiosa y teológica; es decir, supone que la espiritualidad (=dialecticidad) del Hombre, se realiza y se manifiesta plenamente en el más allá y el Espíritu propiamente dicho, el verdadero Espíritu, es Dios. Para Hegel, en cambio, el ser espiritual, dialéctico, es necesariamente *temporal* y *finito*. Como ya ha mostrado Kojève en la introducción, el Hombre como ser histórico sólo deviene tal a partir de la angustia ante la muerte, por lo tanto, “El Hombre no podía ser un Individuo libre e histórico más que a condición de ser mortal en el sentido propio y fuerte del término, es decir, finito en el tiempo y consciente de su finitud”(p596). Ahora bien, negar la vida después de la muerte, es negar a Dios mismo. La única trascendencia del Hombre respecto de la Naturaleza es el Mundo Histórico que él mismo se crea para ser individuo libre. Por lo tanto “Hegel sólo acepta la tradición judeocristiana en su forma laicizada o atea” (p596). El discurso que supera (a la religión y a la teología) y da cuenta de la revelación del Espíritu como Sujeto es por tanto, la Filosofía. La filosofía ha sido concebida como la búsqueda de la sabiduría, pero esta ha de realizarse efectivamente como posesión de esa sabiduría (como Ciencia o Sistema) y no sólo como deseo o búsqueda. La posesión de la sabiduría tiene una condición *extrema*. Como dice Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología*: “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”³. La muerte es absolutamente lo más terrible y retener lo muerto exige una *fuerza suprema*. Esa fuerza o potencia suprema es la fuerza del Entendimiento en tanto Negatividad o actividad negadora: “Esta Negatividad es la energía del pensamiento, que extrae el sentido del Ser al separar la esencia de la existencia” (p604). Dicho de una manera que bien puede estar en la base de muchas orientaciones de la filosofía contemporánea, claro está, de manera radicalizada: La identidad de Ser y Pensamiento (o Discurso) no se debe a que éste sea un atributo de la Sustancia, sino a que el Concepto es el Tiempo en el Pensamiento “o lo que es lo mismo, con afirmar la temporalidad del Ser mismo. Pues el concepto, o más exactamente, el *sentido* del Ser, no se diferencia en nada del Ser mismo

³ Ibid, p 24.

salvo por la ausencia de ese ser en el *sentido del ser*” (p601). Por lo tanto, la verdad que debe cargar una Filosofía dotada de la fuerza *separadora* del entendimiento es que el Hombre, en su existencia humana o hablante no es, sino, *muerte* más o menos aplazada y consciente de sí misma. Ese y no otro es “el milagro del que supuestamente da cuenta la filosofía”.

Recibido - 11 de diciembre de 2013
Aceptado - 8 de junio de 2014