

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



El dibujo del *Leviatán de Hobbes*, por Thomas Hobbes of Malmesbury, London, Printed for Andrew Crooke. Portal *iureamicorum* (20 de mayo 2019). Recuperado de: <http://iureamicorum.blogspot.com/2009/08/la-iconografia-del-leviatan-de-hobbes.html>

## La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel

Yankel Peralta García

Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*.

Trad. de Juan José Sebreli. Buenos Aires: La Pléyade.

La principal tarea que Hegel se plantea en la *Fenomenología del espíritu* es la de asentar el punto de vista científico o filosófico para el ulterior desarrollo de la teoría. El procedimiento tiene la peculiaridad de que *no* parte de una definición de este punto de vista para después ponerla a prueba. Antes al contrario, el concepto del *saber absoluto* se formula como resultado de una concatenación de experiencias. Por lo demás, la serie ordenada de estas experiencias es puramente teórica, aunque no lo sea su contenido.

Los puntos de vista que, para efectos de la ciencia, resultan relevantes o pertinentes son aquellos que se definen en torno a la naturaleza de la verdad. En este sentido, cada concepto de lo verdadero es correlativo a una "figura de la conciencia". Pero lo que en cada figura interesa no es tanto la *peculiaridad* de su concepto cuanto la *especificidad de su experiencia* en torno a la verdad. *Experiencia* no quiere decir aquí otra cosa que el movimiento o la variación que sufre tal o cual noción de verdad a consecuencia de una contradicción inmanente.

El nexo teórico entre una figura y la subsiguiente lo ofrece el hecho de que la ulterior noción de verdad permite, por un lado, solventar la contradicción y, por otro, redefinir los términos en los que la figura anterior se refería a lo verdadero. De este modo, las experiencias precedentes no sólo dan testimonio del paso a *otra cosa*, sino que se vuelven *funciones* de un movimiento más complejo. En este sentido, la totalidad de la serie cesa de representar un simple desarrollo y se resuelve en un *sistema*. Y el punto de vista científico no es otra cosa que el punto de vista sistemático, etcétera.

Alexandre Kojève debe en gran medida su fama a una interpretación sumamente violenta y reduccionista del *sistema* hegeliano de la conciencia. Se trata de una interpretación que tuvo la oportunidad de difundir entre un pú-

blico egregio que incluía a Lacan, Bataille, Merleau-Ponty...,<sup>1</sup> durante los años 1933-1939. La tergiversación, dicho sea de paso, no es objeto de polémica ni siquiera para el propio Kojève.<sup>2</sup> En sus líneas fundamentales, podemos encontrarla en el libro que en esta ocasión reseñamos: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*.

Alexander Vladimirovitch Kojevnikov (ese era el nombre moscovita de *monsieur Kojève*) llegó a París en 1926 bajo el padrinzago de Alexandre Koyré. Tenía múltiples y diversos intereses intelectuales, pero entre ellos no se contaban dar cursos de nada ni hacer carrera académica. No fue por virtud, sino por necesidad que terminó dando el seminario que dejaría su huella en la filosofía francesa de mediados del siglo pasado. Para 1929, el dinero de su herencia estaba por esfumarse y Kojève tuvo a bien invertir su remanente en la compañía de quesos *La Vache Qui Rit*. Diez años atrás, Kojève había leído a Marx estando *encanado*,<sup>3</sup> pero esto no le ayudó a prever ninguna crisis de 1931 ni nada por el estilo. Quebrado, Kojève intentó (sin éxito) obtener su *doctorat d'état* por la Sorbona con un trabajo sobre "La idea de determinismo en la física clásica y moderna" para así poder dar clases. A punto estuvo de regresar a Alemania (donde se había formado profesionalmente), cuando Koyré lo convenció de traducir al francés su tesis de Heidelberg sobre Serguéi Soloviov (que Kojève había realizado bajo el tutelaje de Karl Jaspers) y de presentarla ante la *École Pratique des Hautes Études (EPHE)*. Para 1933, Kojève no solo obtendría el diploma de la *EPHE*, sino que su tesis doctoral sería finalmente aceptada por la Sorbona. En ese mismo año, Alexandre Koyré parte para El Cairo y hereda a Kojève la conducción de un seminario que sobre Hegel venía ofreciendo desde 1931 (Kleinberg, 2005: 49-82; Roth, 1985: 294). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* es un compilado (preparado por Raymond Queneau) de notas extraídas del seminario conducido por Kojève (1933-1939).

---

<sup>1</sup> Para una lista detallada de las y los asistentes al seminario, véase Roth (1988, pp. 225-7).

<sup>2</sup> "En el prefacio de su (no publicada) *Historia de la filosofía*, Kojève escribió: 'Finalmente, la cuestión de si Hegel en verdad dijo lo que yo le hice decir parece pueril.'" (Roth, 1985: 299).

<sup>3</sup> Se sabe que, en 1918, Kojève había caído preso por traficar quién-se-sabe-qué en el mercado negro.

La joven generación intelectual francesa de 1933 –que se había alimentado del sedimento de la Primera Guerra Mundial– tenía la sospecha de que no eran necesariamente el *progreso* ni los *ideales republicanos* los móviles la historia; de que tales nociones servían de racionalizaciones *conservadoras* que velaban tendencias menos engoladas. La fenomenología, el marxismo, la ontología existencial y el hegelianismo ofrecían hipótesis alternativas a la filosofía positiva y neokantiana de la historia que valía la pena explorar. De todas estas alternativas era posible enterarse en la periferia del sistema educativo francés: en revistas como la dirigida por Koyré, *Recherches philosophiques*; en cursos como el que ofrecía Levinas sobre Heidegger en el *Collège de Philosophie*; o en el seminario sobre Hegel que condujeron primero Koyré y después Kojève en la EPHE. Escribe al respecto Ethan Kleinberg (2005: 57):

Específicamente, a finales de los años 20 y a lo largo de los años 30, la generación de 1933 viró hacia la filosofía de Hegel como un esfuerzo concreto de explicar el progreso teleológico utilizando la retórica de la lucha, de la batalla sangrienta, la represión, el trabajo y el deseo. Este lenguaje era mucho más compatible con las realidades de la posguerra y le permitía a la filosofía darle un sentido al sinsentido de la matanza en términos de un proyecto teleológico de mayor alcance [La traducción es mía].

Kojève explica el sistema de la *Fenomenología del espíritu* en función de un movimiento sumamente simple: el que aparece expuesto en la sección A del Capítulo IV, “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre”. A juicio de Kojève, todos los esquemas de experiencia presentados por Hegel pueden reducirse a *modalidades* de ese movimiento o a etapas de desarrollo hacia él. Pero el filósofo moscovita hace algo más: interpreta el contenido de este esquema como ontológicamente referido a un proceso *antropogénico*, como si por medio de él Hegel pretendiera determinar el ser del ser humano.

Según la interpretación de Kojève, Hegel sostendría que el ser humano es *específicamente* autoconciencia. Esto no simplemente querría decir que tenemos noticia de nuestra existencia (esa sería para Kojève una posibilidad común al universo animal), sino que estamos al tanto de nosotras y de nosotros en cuanto entidades socialmente determinadas, y que solo en esa medida somos seres humanos.

Ahora, toda relación social se encuentra, para Kojève, movilizada por el *deseo*, pero no de esta o de aquella cosa, sino por el deseo de *otro deseo*. Esto puede querer decir: deseo de lo que otra autoconciencia desea, o deseo de ser deseado por otra autoconciencia, o ambas cosas a la vez. En este sentido, deseamos un objeto deliberadamente *en detrimento* de la satisfacción de otra autoconciencia, pero también deseamos que la otra autoconciencia *reconozca* que nos hemos satisfecho a sus costillas y que el objeto de su satisfacción ha sido transferido a nosotros. De esta manera, nos volvemos objeto de deseo de la otra autoconciencia. Se trata, pues, de una lucha por la satisfacción que se entrelaza con una lucha por el *prestigio*.

Esta lucha por el reconocimiento (*reconnaissance*) es, de acuerdo con Kojève, *antropogénica* en la medida en que trasciende el interés animal-natural inmediato en la conservación de la propia existencia.<sup>4</sup> Pues no se trata de una lucha por el objeto del deseo en la que, se pierda o se gane, importa ante todo mi propia sobrevivencia. Si, *en términos inmediatos*, tiendo a la muerte del enemigo y me pongo con ello en riesgo, no es porque mi vida animal no represente ningún valor para mí. Todo lo contrario: arriesgo la vida *para* aniquilar a mi enemigo, *para mantenerme con vida*. En cambio, la lucha *propriadamente humana* por el reconocimiento no se establece en torno al objeto ni tiende *inmediatamente* a la muerte del contrincante. A la inversa, se busca *lazar* o enriquecer *el deseo* del otro sin importar que se vaya la vida en ello. De este modo, la existencia de los émulos está en riesgo no porque cada uno tienda a la muerte del otro. Al contrario, si pueden tender a la muerte del rival es *porque* cada uno ha puesto ya su vida en peligro.<sup>5</sup>

Por increíble que parezca, quien gana esta batalla es quien *renuncia* al objeto, pero logra satisfacerse en él. Quien pierde, en cambio, es quien se hace con el objeto, pero *renuncia* con ello a la satisfacción. Este resultado es menos sorprendente si tenemos en cuenta "que ningún obstáculo natural absoluto impi-

---

<sup>4</sup> De ningún modo queda claro por qué esta trascendencia es *específicamente* humana. Volveré sobre esto al final del texto.

<sup>5</sup> "Para el Hegel de Kojève, existe un conflicto crucial entre *les désirs humains* y *les désirs animaux*. Los últimos se encuentran siempre al servicio de la preservación de la vida del individuo, mientras que los primeros no están necesariamente adheridos a los objetos que contribuyen a la continuidad de la existencia". (Roth, 1985: 296). La traducción es mía.

de que un individuo se quite de encima trabajo necesario para su propia existencia y lo eche sobre los hombros de otro” (Marx, 2016: 620). Así, la transferencia de la satisfacción en el objeto, se logra por la transferencia, en sentido inverso, del trabajo sobre el objeto. Quien renuncia al trabajo es el Amo; quien renuncia a la satisfacción, el Esclavo.

Con base en esta relación de explotación, el Amo obtiene el reconocimiento pleno de su *humanidad* por parte del Esclavo. Pues, teóricamente, el Amo ha vencido porque el Esclavo temió por su vida y no logró arriesgarse en plenitud.<sup>6</sup> En virtud de esta rendición, el Amo pudo *mostrarse* como alguien a quien no le interesaba conservar su existencia natural, como alguien que había trascendido su *animalidad*. Sin embargo, esta *aparente* trascendencia se desvanece tan pronto como atendemos al hecho de que el Amo sólo ha trascendido (transfiriéndolo) el trabajo necesario para su propia existencia, pero lo ha hecho solo como un medio *para conservar su existencia*.

Así, el Amo se encuentra *adherido*, no solo a la satisfacción en el objeto, sino al trabajo del Esclavo. El Esclavo, en cambio, ha renunciado a la satisfacción animal inmediata y se ha integrado al proceso de producción por el temor a la muerte. “El trabajo es deseo inhibido”, dice Hegel (2010, p. 269). El Esclavo se *adhiera* a la vida transformándola por miedo a la muerte. En este sentido, el elemento de la objetividad tiene la impronta de la negación absoluta, pero como algo sublimado en la transformación del mundo, como algo sublimado en el elemento del *espíritu*. Por eso dice Kojève (1982: 10) que “el Esclavo laborioso es [...] la fuente de todo progreso humano, social, histórico. La Historia es la Historia del esclavo trabajador.” El Amo, no obstante, ha servido de *conditio sine qua non* de la historia. Sin él no habría Esclavo, y sin Esclavo no habría realización del ser humano en el mundo.

Kojève arriesga la conjetura de que el proceso de reconocimiento culminará en el momento en que el Esclavo *se muestre* como el Amo que es *en verdad*. El Esclavo es Amo en tanto domina su deseo e inhibe su satisfacción; en cuanto *señorea* a la naturaleza; en cuanto trabaja y, de este modo, se objetiva y le da una realidad autónoma a su autoconciencia bajo la forma del objeto produci-

---

<sup>6</sup> Nada impide imaginar que uno y otro contrincante arriesguen la vida por igual y que uno de ellos muera. En este caso, lo único que sucede es que se frustra el proceso de reconocimiento (y de explotación).

do. Con ello sugiere que la dialéctica del Amo y del Esclavo, tal y como la presenta Hegel, no ha terminado, sino hasta que el Esclavo logre emanciparse.

Dejando a un lado el hecho de que la interpretación antropológica y antropogénica de Kojève no tiene ninguna base textual en la *Fenomenología* de Hegel, su peculiarísima aplicación ontológica trae adosado un embrollo metodológico: que no queda de ningún modo claro en qué sentido la trascendencia respecto del deseo animal es *específicamente* humana, a menos que supongamos gratuitamente que ningún otro animal lleva a cabo un movimiento similar. Así resuelta, la pregunta por el ser del ser humano se antoja (por prejuiciosa) simplemente ociosa.

Para Hegel, esta “dialéctica” representa una función abstracta del concepto de la Autoconciencia que, dicho sea de paso, conduce a la rendición del comportamiento por el cual las autoconciencias entablan la lucha en primer lugar. Lo que quiero señalar es que esto no dice nada acerca del ser del ser humano, sino en la medida en que las determinaciones se tomen como modos *posibles* (pero no necesarios) de la conciencia.

La cuestión más espinosa es que Kojève supone la relación (inhumana) de explotación como condición de la humanidad, solo porque le gusta suponer que la dialéctica del reconocimiento es lo propiamente humano. Si al final del planteamiento sugiere algo parecido a una “lucha de clases” tendiente a la emancipación, esa sugerencia no tiene ningún tinte marxiano –como pensaba Butler.<sup>7</sup> Para Marx, se trata de disolver el trabajo excedente (que beneficia al Amo) en la magnitud del trabajo necesario. A ojos de Kojève esto representaría simplemente *un escandalo deshumanizante*.

## Bibliografía

Butler, J. (1987). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Nueva York: Colombia University Press.

Hegel, G. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada

---

<sup>7</sup> “Kojève rastreó la teoría de Marx de la lucha de clases en la discusión de Hegel sobre el señorío y la servidumbre en la *Fenomenología*.” (Butler, 1987: 64). La traducción es mía.

## Reseñas bibliográficas

Kleinberg, E. (2005). *Generation existential. Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*. Londres: Cornell University Press.

Marx, K. (2016). *El capital. Tomo I, Vol. 2*. Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI.

Roth, M. (1988). *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. London: Cornell University Press.

\_\_\_\_\_ (Oct., 1985). A problem of recognition: Alexandre Kojève and the End of History, en *History and Theory*, Vol. 24, No. 3.