

# Siempre soy

Para una filosofía crítica del sujeto

**Gustavo Salerno y Eduardo Assalone**

*Coordinadores*



**SIEMPRE SOY**  
**PARA UNA FILOSOFÍA CRÍTICA DEL SUJETO**

**Gustavo Salerno y Eduardo Assalone**  
(coords.)



Siempre soy : para una filosofía crítica del sujeto / Gustavo Salerno... [et al.] ;  
coordinación general de Gustavo Salerno ; Eduardo Assalone. - 1a ed.  
-Mar del Plata : EUDEM, 2021.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8410-27-2

I. Filosofía. I. Salerno, Gustavo, coord. II. Assalone, Eduardo, coord.  
CDD 199.82

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-8410-27-2

*Este libro fue evaluado por el Dr. Adrián Bertorello*

Primera edición digital: mayo 2021

© 2021, Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

© 2021, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata  
3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Rocío Magnani

Diseño de tapa: Agustina Cosulich



Libro  
Universitario  
Argentino

# Índice

<b>Prefacio</b>	11
<b>Breve noticia de los autores</b>	15
<b>Parte I: El contexto histórico de emergencia del concepto de sujeto</b>	23
<b>Capítulo 1: Orígenes y problemas de la filosofía</b>	23
1. La pregunta y la multiplicidad (o: las preguntas y las multiplicidades)	23
<i>Excursus</i> : tras una definición	31
2. Aristóteles: la substancia y el poder	38
Bibliografía	48
<b>Capítulo 2: Sujeto, identidad y causalidad en el Medioevo</b>	49
1. Introducción	49
2. Cómo llegamos a Descartes	51
3. El problema de la identidad: David Hume y Agustín de Hipona	60
4. El problema de la causalidad en Guillermo de Ockham y David Hume	66
5. Conclusión: sujeto centrado/descentrado	70
Bibliografía	73
<b>Capítulo 3: Criterios históricos de lo moderno: interpretaciones de un proceso con múltiples significados</b>	73
Introducción	73
1. Filosofía y modernidad	79
2. Modernidad y cronología	82
Conclusión	85
Bibliografía	87
<b>Parte II: El sujeto en la filosofía moderna</b>	89
<b>Capítulo 4: Descartes: de camino al sujeto</b>	91
Introducción	91
1. El contexto histórico de la obra de Descartes	92
2. Contexto intelectual de la obra de Descartes	97

3. El dualismo de la acción y el juicio	102
Bibliografía	106
<b>Capítulo 5: Hume: ¿De qué hablamos cuando hablamos del yo?</b>	109
1. El problema del yo y algunas precisiones metodológicas	109
2. Los cimientos del empirismo	115
3. De cómo llegamos a la idea de yo	118
4. Algunos problemas del planteo humeano del yo y unas palabras finales	126
Bibliografía	129
<b>Capítulo 6: El proyecto crítico kantiano</b>	131
1. La “filosofía crítica” de Kant	131
2. La reflexión trascendental	133
3. Lo incondicionado	134
4. Un espacio para la moral	137
5. Defensa de la libertad	140
6. La libertad como destino	142
7. El límite crítico como restricción y posibilitación	143
Abreviaturas	147
Bibliografía	147
<b>Capítulo 7: Panorama de la ética kantiana</b>	149
Introducción	149
1. La conciencia moral y las exigencias incondicionadas de la razón	151
2. El deber y las inclinaciones	155
3. Los tipos de imperativos	162
4. Caracterización conceptual general de la ética kantiana	167
Abreviaturas	171
Bibliografía	171
<b>Capítulo 8: Una aproximación al pensar hegeliano</b>	173
Introducción	173
1. La idea de sistema filosófico en Hegel	175
2. El proyecto de la <i>Fenomenología del espíritu</i>	183
Conclusión	187
Bibliografía	190
<b>Capítulo 9: Hegel: autoconciencia y reconocimiento</b>	193
1. Lo verdadero es el todo: “lo Absoluto”	193

2. La <i>Fenomenología</i> como “devenir del saber”	197
3. El lugar de la autoconciencia en la estructura dialéctica de la <i>Fenomenología</i>	199
4. La dialéctica de las autoconciencias	202
5. La dialéctica de señorío y servidumbre	210
Conclusión	223
Bibliografía	225
<b>Parte III: La crítica del sujeto en la filosofía contemporánea</b>	229
<b>Capítulo 10: El problema de la alienación en el joven Marx</b>	231
1. Un comienzo posible	231
2. Los <i>Manuscritos económico-filosóficos de 1844</i>	234
3. El problema de la alienación	241
4. Sobre las formas de alienación	248
Bibliografía	253
<b>Capítulo 11: El diagnóstico a martillo diapasón. Algunas señalizaciones para leer a Nietzsche</b>	255
Introducción	255
1. Genealogía de la verdad	257
2. Los cuatro grandes errores	258
3. La voluntad de poder	261
Conclusión	262
Bibliografía	265
<b>Capítulo 12: La analítica de la co-existencia de Heidegger. Una introducción</b>	267
1. La crítica a la “metafísica de la subjetividad”	268
2. El hombre como co-ex-sistencia. Una introducción a su analítica	274
3. <i>Excursus</i>	303
Bibliografía	307
<b>Capítulo 13: Foucault: de la crítica del sujeto al <i>cuidado de sí</i></b>	311
Introducción	311
1. Foucault y la psicología: relaciones ambivalentes	311
2. Crítica del sujeto y estructuralismo	315

3. Interpretación y hermenéutica	317
4. Algo más que arqueología: cómo llegamos a ser quienes somos	320
Conclusión	322
Bibliografía	324
<b>Parte IV: El sujeto en la filosofía y la psicología de la actualidad</b>	<b>327</b>
<b>Capítulo 14: La subjetividad desde un lugar de enunciación latinoamericano. Fisuras de la modernidad eurocéntrica</b>	<b>329</b>
1. Introducción	329
2. Filosofía de la liberación: del <i>ego conquiro</i> a la filosofía de la periferia	330
3. El giro descolonial: el lado oscuro de la modernidad	337
4. Los aportes de Eduardo Grüner: el sujeto fracturado	343
Bibliografía	355
<b>Capítulo 15: De la igualdad a la(s) diferencia(s): perspectivas feministas sobre la subjetividad</b>	<b>359</b>
Introducción	359
1. Crítica feminista al sujeto abstracto y universal de la modernidad	360
2. Simone de Beauvoir y el feminismo de la igualdad: ¿Las mujeres también somos sujetos?	362
3. El feminismo de la diferencia: Mujer, otra subjetividad	366
4. ¿Quiénes somos las mujeres? ¿Quién es un sujeto?: Antiesencialismo y el devenir sujetos generizados	371
Conclusión	379
Bibliografía	381
<b>Capítulo 16: Sobre angustia y deseo. Resonancias entre Hegel, Heidegger y Lacan</b>	<b>385</b>
Introducción	385
1. Angustia, muerte y posibilidad	386
2. Con Hegel: goce, deseo y trabajo formativo	389
3. Con Heidegger. El deseo entre añoranza y propiedad	393
4. Ecos, reflejos y problemas	395
Bibliografía	397



<b>Capítulo 17: La resonancia de Immanuel Kant en el devenir de las teorizaciones constructivistas</b>	399
Introducción	399
1. El giro reflexivo kantiano	400
2. El constructivismo	402
3. Concepción del cambio personal en los procesos terapéuticos desde la visión constructivista	404
Conclusiones	407
Bibliografía	409

## CAPÍTULO 9

### Hegel: autoconciencia y reconocimiento

*Eduardo Assalone*

#### 1. Lo verdadero es el todo: “lo Absoluto”

El filósofo analítico Wilfrid Sellars, en su célebre artículo “El empirismo y la filosofía de la mente”, de 1956, caracteriza a Hegel como “aquel gran enemigo de la inmediatez” (2000: 205). Por esta enemistad considera a Hegel un antecedente de las críticas al “mito de lo dado” y, por consiguiente, al positivismo y al atomismo lógico contemporáneos. Según Hegel, la “ciencia” (una manera de referirse a la auténtica filosofía, la “especulativa”), no debe aferrarse al saber inmediato, sino que debe entender dicho saber como la forma más “abstracta”, más pobre en “determinaciones”; sólo un primer momento que, aunque necesario como comienzo, debe ser pronto superado por formas más “mediadas” de saber que lo hagan “concreto”. La verdadera ciencia es un saber “absoluto”: lejos de la abstracción de ese primer momento de inmediatez, recoge una “larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura”, y constituye “la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos”, como puede leerse en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante, *Fenomenología*), de 1807 (*Fenomenología*: 13 [19]).<sup>1</sup> Según esta concepción, lo inmediato es sólo el primer momento del saber, el de mayor abstracción. Se requiere la mediación de lo conceptual, pero también de la historia, para alcanzar un mayor enriquecimiento y progreso en el conocimiento.

<sup>1</sup> Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1807.

Hegel sostiene que: “la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir” (*ibid.*: 8 [13]). La importancia de comprender la verdad como el todo (el desarrollo más el resultado) radica en la posibilidad de descubrir las tramas ocultas bajo las falsas realidades aisladas que nos presentan un mundo compartimentado y fragmentado. Esta fragmentación es una forma típicamente moderna de extrañamiento respecto del mundo. Es, para Hegel, la herencia kantiana en la filosofía y la herencia de la Ilustración en lo social.

Con la intención de realizar una fundamentación autónoma, no “espuria” o inauténtica, de la moral, Kant tuvo que delimitar rigurosamente los campos de validez de cada esfera de la vida humana: la esfera de la ciencia tiene su propia fundamentación basada en el criterio de la experiencia posible (*Crítica de la razón pura*); la esfera de la moral desconoce, por el contrario, cualquier referencia a lo empírico y se fundamenta en el principio de la autonomía del sujeto como ciudadano del mundo inteligible (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica*); la esfera del arte (y de la teleología) posee también su específica forma de fundamentación autorizada por la posibilidad de realizar “juicios reflexionantes” en vez de “determinantes”, estos últimos correspondientes al ámbito de la ciencia (*Crítica del juicio*). La estrategia kantiana para superar la situación de precariedad de la filosofía, de la ciencia, de la metafísica, de la moral, etc., con respecto a su fundamentación última, fue la división en esferas de legitimidad autónoma correspondientes a cada uno de los aspectos de una misma actividad humana (*v.* el escrito “El proyecto crítico kantiano”, incluido en este volumen).

La crítica de Hegel –aunque no solamente de Hegel sino, en general, de los filósofos alemanes post-kantianos<sup>2</sup> se basa en el reconocimiento de que detrás de todas esas barreras *de jure*, de derecho, concernientes a la validez de cada esfera de actividad humana, existe una

2 Al parecer, fue Friedrich Hölderlin (1770-1843) la mayor influencia intelectual para la generación post-kantiana preocupada por recuperar de alguna forma la unidad de la experiencia humana perdida, en la filosofía, por obra de la crítica de Kant. Sobre este tema, véase: Henrich, 1971.

única realidad total, holística,<sup>3</sup> que es el producto de una humanidad cuyo desarrollo histórico milenar llega hasta nuestro presente. Debemos reconocer en las contiendas interdisciplinarias, en los conflictos de la fe con la ciencia, en la impugnación del arte por la moral o la religión, en las contradicciones de la razón pura extraviada en una metafísica estéril, no tanto un accidente lamentable de la razón en el mundo, sino más bien un momento necesario de su desarrollo y de su progreso. Esa totalidad absoluta incondicionada, ese origen común y ese destino de todas las contradicciones imaginables, ese “Absoluto”, no se encuentra *ni más allá ni más acá* de las contradicciones, sino que él mismo contiene y es constituido por esas contradicciones.

Si el mundo en la Modernidad está desgarrado de diferentes formas, si la escisión fundamental del mundo se encuentra representada por el extrañamiento mutuo de sujeto y objeto, lo absoluto es esa totalidad en la cual están comprendidas tanto la *no-identidad* de sujeto y objeto, como también la identidad de ambos. Como señala Hegel en su temprano escrito de 1801 sobre la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, “el Absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; contraponerse y ser-uno está a la vez en él” (Hegel, 1989: 73 [64]).<sup>4</sup> Este es el “principio de la identidad de sujeto y objeto”, un principio típicamente idealista (*cf.* Beiser, 2005: p. 61). Dicho de modo gráfico:

$$\text{ABSOLUTO } \{ (S = O) = (S \neq O) \}$$

La no-identidad, la contraposición ( $\neq$ ), no es *lo otro* de lo absoluto, sino que, antes bien, forma parte esencialmente de él. Pero aunque en esta última afirmación parezca debilitar el peso de la contraposición, de la negatividad, de la diferencia y del desgarramiento, debemos tener presente que la intención de Hegel es, muy por el contrario, señalar su importancia radical. El pensamiento dialéctico hegeliano oscila entre estas dos exigencias: 1) frente a una filosofía de la identidad sin

3 Sobre el holismo hegeliano, especialmente en su concepción de lo social, véase: Siep, 2003.

4 Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1801.

diferencias, una homogeneidad total que es como la noche donde “todos los gatos son pardos” (*Fenomenología*: 15 [22]),<sup>5</sup> reclama atención por las diferencias y por las contradicciones presentes en lo real; pero, 2) frente al intento de hacer filosofía sólo con las diferencias, Hegel exige hacer avanzar al pensamiento hacia la comprensión de la unidad o la totalidad que explica el sentido de cada una de esas diferencias y de las tensiones que las mismas guardan entre sí.

La oposición de sujeto y objeto, central para la teoría del conocimiento moderna (desde Descartes hasta Kant), es un ejemplo de esta doble exigencia. El idealismo había eliminado esa oposición al decretar que el objeto no era más que una representación del sujeto. Aquí tenemos identidad (sujeto y objeto son lo mismo) pero sin diferencia (el objeto no es una realidad independiente al sujeto). Pero una posición que dijese: “sujeto y objeto son realidades completamente independientes; no hay conexión alguna entre ellos, y por ello no es posible el conocimiento” (lo cual bien podría afirmar un escéptico radical), estaría haciendo lo contrario: proclamar la diferencia sin identidad, sin unidad. Para que exista verdaderamente *conocimiento* en sentido estricto, *ciencia* o *saber absoluto*, el sujeto y el objeto deben ser lo suficientemente diferentes para no caer en un idealismo extremo, reduccionista; pero tiene que haber, a la vez, suficiente unidad entre ellos como para que exista al menos la posibilidad de que el sujeto *conozca* al objeto. Es tan fácil quedarse con la identidad, negando las diferencias, como reivindicar la diferencia, anulando toda unidad. Lo difícil es determinar el punto donde el sujeto y el objeto se diferencian, y precisar el lugar donde se identifican. Esa difícil tarea es la misión de la filosofía.

5 Si lo absoluto no admitiera diferencias, no-identidad, sería una unidad indiferenciada, homogénea pero ciega, porque no podríamos identificar en él ninguna cosa. En la noche todos los gatos son pardos, pero no porque efectivamente todos los gatos *sean* pardos, sino porque la ausencia de luz no nos permite apreciar las diferencias de color entre ellos. Una identidad así, fundada en la ceguera a la diferencia, no tenía ningún valor para Hegel. Él se propuso, por el contrario, pensar lo absoluto como la “unidad en la diferencia”, como la identidad de lo no-idéntico, como conciliación de todas las contradicciones. *Cf.* Beiser, 2005: 241.

## 2. La *Fenomenología* como “devenir del saber”

Ahora bien, la *Fenomenología* expone el recorrido que ha realizado el espíritu (este absoluto que es consciente de sí mismo) desde la conciencia más elemental e inmediata hasta el saber absoluto, hasta la conciencia de sí mismo en lo otro, en lo que aparecía como algo completamente exterior (los objetos, el mundo). La *Fenomenología* es, como el subtítulo de la obra lo indica, una “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Hegel (y con él los modernos) ya está en el final del recorrido y por eso puede recapitular todo el camino atravesado por la conciencia.

Por eso es posible detectar –como fue oportunamente señalado en el capítulo anterior– dos puntos de vista en la obra: 1) el punto de vista de la conciencia que hace la experiencia; y 2) el punto de vista del filósofo, que tiene una visión de conjunto y puede comprender cada momento del recorrido en función de su sentido lógico. Esta observación es muy importante para leer el texto, porque a veces Hegel se encuentra describiendo lo que experimenta la conciencia (que aún no sabe qué es exactamente lo que está viviendo) y a veces describe lo que en realidad sucede en cada momento, independientemente de lo que crea la conciencia en esa situación.

Pero, si el filósofo ya está en posesión del punto de vista más esclarecido sobre la relación entre la conciencia y su objeto, ¿por qué sencillamente no expone este saber? ¿Por qué, en cambio, se limita a reconstruir *el camino hacia el saber*, en lugar del saber mismo? Precisamente porque, como mencionábamos antes, “[I]o verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente es triba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (*Fenomenología*: 16 [24]). Exponer el saber absoluto, sin la mediación de las experiencias clave que llevan a él, es como presentar el resultado sin el desarrollo. Es pretender una inmediatez sin mediación. Pero la verdad está en el todo: en la visión del final que retiene los momentos que llevaron a él. Por eso Hegel dice que la *Fenomenología* expone el “devenir de la *ciencia en general* o del *saber*” (*ibid.*: 21 [31]). Como explica Ramón Valls Plana:

[...] la Fenomenología asume la tarea de conducir el individuo a la ciencia. Pero lo que hace la originalidad de la introducción hegeliana al saber absoluto es que el individuo no accede a este saber de manera solitaria o individualista. Su camino es a la vez dialéctico y dialogal. Entra en relación necesaria con otros individuos y alcanza el saber absoluto en comunidad. Y, al mismo tiempo, este camino significa la repetición abreviada de la Historia en el individuo interiorizándola y comprendiéndola. [...] El espíritu en el mundo ha tenido la inmensa paciencia de recorrer un largo camino a través del tiempo. El individuo debe también recorrerlo. [...] De esta manera, en el saber absoluto, alcanzará el individuo una comprensión cabal de sí mismo que engloba necesariamente la comprensión del pretérito de la Humanidad (1994: 26).

La *Fenomenología* recupera los innumerables esfuerzos que el espíritu ha realizado para elevarse desde el saber más precario, el de la “certeza sensible”, hasta el saber absoluto propio de la ciencia filosófica. Pero si bien este logro del espíritu forma parte del patrimonio de la humanidad, cada individuo, para alcanzar ese saber, debe volver sobre los pasos del espíritu en su desarrollo y recrear, de forma abreviada, esa historia. No existe otro camino, ni hay atajos para llegar al final del recorrido sin mediaciones. Esta dimensión histórica de la *Fenomenología* explica la sorprendente aparición de experiencias históricas en la obra, en medio de pruebas de estricto carácter filosófico, de algún modo “ahistóricas”, sin ninguna coordinada espaciotemporal que permita situarlas en algún momento de la historia universal. Como veremos, esta curiosa y original combinación de historia y filosofía (e incluso de historia *de* la filosofía), puede apreciarse también en el Cap. IV de la *Fenomenología*, el cual, entre otras figuras, presenta la dialéctica de las autoconciencias y la conocida “dialéctica de señorío y servidumbre” o “del amo y el esclavo”. Pues, ¿acaso el “señorío” (*Herrschaft*) y la “servidumbre” (*Knechtschaft*) no remiten a un modo de producción histórico, el feudalismo medieval?<sup>6</sup> ¿Qué hacen aquí estas figuras históricas en medio de una prueba filosófica, la que busca

6 La misma pregunta cabe si sostenemos que Hegel se está refiriendo a la esclavitud, porque la misma constituye también un modo de producción, en este caso eminentemente antiguo.

probar el carácter intersubjetivo de la autoconciencia (como explicaremos más adelante)? La *Fenomenología* es una obra filosófica *porque* es una obra histórica: la filosofía sólo avanza cuando es capaz de recuperar el diálogo histórico que las escuelas filosóficas mantuvieron entre sí aun cuando entre ellas reinara el mayor disenso (a su vez, estas discusiones estaban entrelazadas con las preocupaciones generales de cada época, y por ello es necesario también recuperar el desarrollo de la cultura en general). Pero, a la vez, la *Fenomenología* es una obra histórica *porque* es una obra filosófica: sólo podemos comprender el sentido de la historia, la razón que motiva sus cambios y sus avances, desde la perspectiva de lo absoluto que sólo la filosofía puede aportar.

### **3. El lugar de la autoconciencia en la estructura dialéctica de la *Fenomenología***

Ahora bien, en este desarrollo histórico y filosófico de la conciencia –a la vez colectiva e individual–, nosotros queremos concentrarnos en un punto particular: aquel donde se describe el surgimiento de la autoconciencia. Ello ocurre en el Cap. IV antes mencionado, cuyo título es: “La verdad de la certeza de sí mismo”. Se trata del único capítulo dedicado a la “Autoconciencia” (*Selbstbewußtsein*). El mismo se encuentra precedido de tres capítulos dedicados a la “Conciencia” (*Bewußtsein*) y a su vez antecede a cuatro capítulos englobados bajo el título de “Razón” (*Vernunft*). Luego del Prólogo y de la Introducción, la *Fenomenología* se divide en 3 grandes secciones, la última de las cuales presenta a su vez cuatro partes:

- A. Conciencia
- B. Autoconciencia
- C. AA. Razón
  - BB. Espíritu
  - CC. Religión
  - DD. Saber Absoluto



Siempre soy

A través de estas 3 secciones principales se distribuyen los 8 capítulos de la obra:

I. La certeza sensible o el “esto” y la “suposición” (A)

II. La percepción, o la cosa y la “ilusión” (A)

III. Fuerza y Entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible (A)

IV. La verdad de la certeza de sí mismo (B)

V. Certeza y verdad de la Razón (C. AA)

VI. El Espíritu (C. BB)

VII. La Religión (C. CC)

VIII. El saber Absoluto (C. DD)

En conjunto, da el siguiente resultado:

A. Conciencia:      1. Certeza sensible  
                             2. Percepción  
                             3. Entendimiento

B. Autoconciencia: 4. Autoconciencia

C. Razón              AA. Razón              → 5. Razón

BB. Espíritu              → 6. Espíritu

CC. Religión              → 7. Religión

DD. Saber Absoluto → 8. Saber Absoluto<sup>7</sup>

Lo que queremos hacer palpable a través de este esquema es la articulación principal de la *Fenomenología*, a saber, la relación entre la conciencia, la autoconciencia y la razón. Toda la multitud de experiencias por la que pasa la conciencia a lo largo de la *Fenomenología* transcurre

<sup>7</sup> Esquema tomado de: Dri, 2006: 19.

bajo esta estructura tripartita. La relación entre estos tres elementos de la estructura puede entenderse del siguiente modo: la razón constituye la “superación” (*Aufhebung*)<sup>8</sup> de la oposición entre la conciencia y la autoconciencia; ella representa la unidad, la identidad, de la no-identidad de la conciencia con la autoconciencia o, lo que es similar, del objeto y el sujeto, respectivamente. De acuerdo con este punto de vista, la razón es lo absoluto que es capaz de captar la “unidad en la diferencia” –en este caso– de sujeto y objeto.

De acuerdo con esta representación, la conciencia constituye el primer momento de esta dialéctica, el modo más abstracto e inmediato, pero que a la vez corresponde a lo “sustancial” o “en sí”. La autoconciencia, por su parte, refiere al segundo momento, al giro re-

8 En términos de negatividad, la dialéctica se nos muestra como un movimiento por negación, donde el tercer momento surge por “negación de la (primera) negación”. Sin embargo, esta negación de la negación funciona como una conciliación dialéctica: lo anterior se suprime, cancela, pero a la vez se conserva y supera. Este es el significado del sustantivo alemán “*Aufhebung*”. En una nota al final del primer capítulo de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel se muestra deslumbrado por este vocablo: “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. –De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado. – Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* [eliminar] pueden ser aducidas lexicológicamente como dos *significados* de esta palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas. Para el pensamiento especulativo es una alegría encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; y el idioma alemán posee muchas de tales palabras” (Hegel, 1993, vol. 1: 138 [114]). Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1812. De acuerdo con esta observación de Hegel, el término *Aufhebung*, traducido habitualmente por “superación”, tendría estos dos significados contrapuestos: 1) es una *eliminación* o cancelación de algo determinado precedente; y 2) es la *conservación* e incluso la *elevación* (este es el sentido literal de la palabra) a otro nivel (más alto, “superior”) de lo superado (de allí la idea de *superación*). En ese sentido, este tercer momento, el “final” del proceso, aparece como “más verdadero”, puesto que produjo una conciliación de todo lo anterior. Pero ello sin negar la relación negativa y contradictoria que los términos superados guardaban entre sí, sino que, por el contrario, se lleva esta no-identidad a un extremo para, de este modo, superar la oposición y producir una conciliación auténtica entre ellos.

Siempre soy

flexivo, “para sí”; un momento “negativo” y “subjetivo”. La razón, finalmente, corresponde a la superación de los momentos anteriores. Es, por lo tanto, a la vez sustancial y subjetiva; negativa y positiva; es “concreta”. Esquemáticamente:

1°) CONCIENCIA: abstracta, inmediata, sustancial, en sí.

2°) AUTOCONCIENCIA: reflexión, mediación, negación, subjetividad, “para sí”.

3°) RAZÓN: (superación de 1 y 2) sustancial y subjetiva, en sí y para sí, negación de la negación y momento positivo.

El momento que analizaremos en lo que sigue es, por tanto, el de la mayor negatividad: la autoconciencia. La autoconciencia surge, para Hegel, como negación de lo dado, de lo objetivo, del mundo de las cosas o de la vida. Como tendremos oportunidad de desarrollar más adelante, la autoconciencia misma se define por la pura negatividad, por la simple referencia a sí misma de la conciencia.

#### **4. La dialéctica de las autoconciencias<sup>9</sup>**

4.1. La conciencia se vuelve autoconciencia: el “doble objeto” y la vida

En el punto en que nos encontramos al comienzo del Cap. IV de la *Fenomenología*, la conciencia ha descubierto (en los primeros tres capítulos de la dedicados a la “Conciencia”) que lo verdadero no es algo distinto de ella misma, que la verdad que antes creía que se encontraba enteramente volcada del lado del objeto no es algo ajeno a su propia certeza subjetiva:

En los modos de la certeza que preceden [*i.e.*, en los tres capítulos precedentes dedicados a la Conciencia] lo verdadero es para concien-

<sup>9</sup> Tanto el presente apartado (4) como el siguiente (5) constituyen una reelaboración del siguiente artículo: Assalone, 2015.

cia algo distinto a ella misma. [...] Pero ahora [*i.e.*, en el Cap. IV dedicado a la Autoconciencia] ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero (*Fenomenología*, 107 [137]).

“Certeza” (del sujeto) y “verdad” (del objeto) comienzan a identificarse cuando la conciencia deviene auto-conciencia. De allí el –en un principio– enigmático título de este capítulo: “la verdad de la certeza de sí mismo”. Por ello también Hegel afirma que “[c]on la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad” (*ibid.*: 107 [138]), una verdad que radica en la coincidencia de sujeto y objeto, de la conciencia y el mundo. Cuando la conciencia se convierte en auto-conciencia el “objeto” es idéntico al “sujeto” de conocimiento: la autoconciencia es conciencia de sí mismo: *el yo es el objeto del yo*. Esto justamente significa ser “autoconsciente”. Hegel explica, en ese sentido, que “[l]a conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero” (*ibid.*: 108 [139]). Los dos objetos de la autoconciencia son, entonces: 1) el objeto sensible, externo a la conciencia (las cosas que percibimos, que tienen el “carácter de lo negativo”, de algo nulo o inesencial, porque frente a ellas la autoconciencia se concibe como “la verdadera esencia”, como lo esencial o determinante; los objetos son algo sólo *para la conciencia*); y 2) la conciencia de ese objeto sensible. Cuando decimos que somos autoconscientes, queremos indicar que nuestra propia conciencia es objeto de nuestro pensamiento (por ejemplo, cuando Descartes advierte que duda; en ese momento, piensa que está dudando; o sea: piensa que piensa). Pero como la conciencia nunca está, por así decir, vacía, sino que siempre pensamos algo, percibimos cosas, etc., entonces, cuando somos autoconscientes, tenemos a nuestra propia conciencia como objeto y, con ella, a los objetos sensibles, externos a nosotros, que son objetos para la conciencia.

Ahora bien, la autoconciencia hegeliana no se identifica con un mero “yo pienso” abstracto, cartesiano o kantiano, que sólo puede

afirmar con certeza la igualdad consigo mismo (yo=yo), sino que se trata de una autoconciencia que “es, en general, *deseo*” (*Begierde überhaupt*) (*ibid.*:108 [139])<sup>10</sup> y cuyo objeto “ha devenido *vida*” (*loc. cit.*). Dos aclaraciones terminológicas antes de continuar: “*en general*” (*überhaupt*) no quiere decir que a veces sí es deseo y a veces no lo es. No significa que “generalmente” sea deseo, sino que lo esencial de la autoconciencia es el deseo, que el deseo es lo que siempre acompaña a la autoconciencia, que ella no es otra cosa que deseo. Y cuando Hegel dice que es “*deseo*” (*Begierde*) no se refiere a un “anhelo” o una “aspiración”, y tampoco a un simple estado psíquico, sino al deseo en un sentido más corporal o carnal: el deseo como hambre, sed, deseo sexual, etc.

Con respecto a la relación entre la autoconciencia y la vida, lo primero que debe decirse es que la autoconciencia no puede sino producirse en un ser viviente. Pero lo más importante es que la estructura misma de la autoconciencia es semejante a la de la vida: “la sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes” (*ibid.*: 110 [142]). En la vida se registra un proceso de diferenciación a partir de una unidad homogénea (la “especie”), pero donde las diferencias (los individuos, los “ejemplares” de la especie) no son realidades completamente independientes. Cada individuo de una especie *vive en lo universal*. Su subsistencia radica en la subsistencia de la especie. Explica Hans-Georg Gadamer: “Lo viviente es la especie y no el individuo; o dicho en otras palabras, en tanto que vida, es una unidad ‘reflejada’ para la cual las diferencias de los ejemplares no son diferencias [*i.e.*, no subsisten por sí mismas]. Es ciertamente revelador que ésta sea la misma estructura que corresponde también al yo. Tampoco para el yo cuentan las diferencias: todas son representaciones suyas” (1980: 26).

10 Wenceslao Roces, el traductor de la *Fenomenología* que utilizamos en este capítulo, vierte *Begierde* por “apetencia”, término poco utilizado en general en los estudios sobre el tema. Miller, en la edición inglesa, traduce “*Desire*”, con mayúscula. Véase: Hegel, 1977: 105. En francés, tanto Hyppolite como Kojève traducen *Begierde* por “*desir*”. Hyppolite, 1946 y Kojève, 1947. Ediciones en español utilizadas en este capítulo: Hyppolite, 1974 y Kojève, 2013. En el presente capítulo hemos preferido reemplazar “apetencia” por “deseo” en el texto de la traducción de Roces, de acuerdo con este uso generalizado.

Así como los individuos vivientes no son entidades independientes desde el punto de vista de su especie, del mismo modo las representaciones de la autoconciencia (lo pensado por la conciencia) no son independientes de ella. Pero también, como vida, la autoconciencia es “reflexión en sí misma”, capacidad de negarse a sí misma, de diferenciarse sin perder por ello la unidad de base.

La autoconciencia se enfrenta a la vida, como se enfrenta lo particular a lo universal: lo particular *pertenece* a esa universalidad que se le enfrenta como objeto de deseo. Como veremos más adelante, ese “algo vivo” que es el objeto de la autoconciencia, será, en realidad, otra autoconciencia. La autoconciencia desea la autoconciencia, porque sólo ésta, puede reconocerla.

#### 4.2. La primacía de lo práctico en la subjetividad: el deseo

El sujeto hegeliano en este punto evidencia su carácter eminentemente práctico, no teórico, cuya relación primaria con el mundo no es términos de contemplación o de pensamiento, sino de deseo.<sup>11</sup> Esto no significa que Hegel considere al pensamiento como algo inesencial para los sujetos, sino que, según él, la teoría y la práctica, la contemplación y la acción, el conocimiento y el deseo, no son dos dimensiones tajantemente separadas, como en Kant o en Descartes, sino dos momentos del mismo sujeto. Justamente, una de las tesis que intentará demostrar Hegel en el Cap. IV de la *Fenomenología* es que el sujeto de conocimiento, el Yo pienso o la autoconciencia, se basa principalmente en el deseo. El deseo no es algo que suceda por fuera del conocimiento, distraendo o confundiendo al sujeto que conoce, sino que está a la base de su constitución como sujeto. *Sin deseo no hay sujeto.*

Con ello, Hegel parece reconducir la cuestión del yo y del autoconocimiento, afinada tradicionalmente en los campos metafísico y gnoseológico, al campo práctico o normativo. Esta suerte de preeminencia del sujeto práctico sobre el teórico caracteriza en

11 Explica Frederick Neuhouser: “El sujeto autoconsciente, tal como Hegel lo concibe, es entonces práctico antes que meramente teórico, porque se caracteriza por un impulso básico: el impulso de ser completamente autosuficiente, libre, o constituido sólo por su propia actividad autónoma” (2009: 38).

general al idealismo alemán, como movimiento filosófico que va de Kant y Fichte (1762-1814) a Hegel y Schelling (1775-1854). El concepto de “primacía de la práctica” es quizás uno de los mayores aportes de de Kant (luego también de Fichte) a esta tradición de pensamiento (cf. Beiser, 2008: 232-235. O’Connor, 2009: 4-5). En este contexto, el “giro práctico” que se registra en esta sección de la *Fenomenología* da cuenta de la relevancia fundamentalmente práctica de la autoconciencia para Hegel. Como señala Robert Pippin, la identificación de la conciencia con el deseo nos aleja de la comprensión tradicional (cartesiana) de la autoconciencia como una mera espectadora de lo que se le presenta ante los ojos, y nos lleva a considerarla, en cambio, “como un ser práctico, comprometido, cuya satisfacción práctica del deseo es esencial para entender cómo el mundo originalmente tiene sentido para ella” (2011: 36).

Un elemento interesante a destacar aquí es que esta relación del deseo con los objetos externos se encuentra atravesada por la convicción de la que parte la autoconciencia, a saber, que lo exterior a la conciencia no tiene en sí mismo ninguna verdad que no sea la de la certeza de sí de la autoconciencia. Esta certeza es precisamente lo que se pondrá a prueba en el Cap. IV. Hegel explicita esta idea en la abreviación de la *Fenomenología* que incluyó en la exposición de su sistema, esto es, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (primera edición: 1817). En el parágrafo 430 de esta obra, señala con respecto al reconocimiento de las autoconciencias entre sí:

Yo [como autoconciencia] me intuyo a mí mismo inmediatamente en él [*i.e.*, el otro, la otra autoconciencia] como yo, pero también [intuyo] en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí.<sup>12</sup> [...] Esta contradicción da el impulso a *mostrarse* [*sich zeigen*] como sí mismo libre y a estar *abí* para el otro en cuanto tal: el proceso del *reconocimiento* (Hegel, 2000: § 430, 478 [219]).<sup>13</sup>

12 Esta identidad y no-identidad presente en el reconocimiento será tratada con más detalle en el apartado 5.1.

13 Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1817.

El impulso de la autoconciencia, su –por así decir– “motor” en este proceso que apunta al reconocimiento mutuo, es la necesidad de “mostrarse” como un ser libre y que el otro lo reconozca como tal. En este contexto, el verbo “mostrarse” (*sich zeigen*) no tiene la connotación de una conducta superficial basada en las apariencias. Aquí, *mostrarse* equivale prácticamente a *evidenciar*, *demostrar* la propia esencia; *probar* que la libertad es un rasgo esencial de ese ser autoconsciente y, en general, un rasgo esencial de toda autoconciencia. De allí que la experiencia de la dialéctica del señorío y la servidumbre pueda comprenderse como el proceso por el cual las autoconciencias (todavía no constituidas plenamente como tales) buscan demostrarle, cada una a la otra, su libertad. Lo cual, a su vez, se prueba –como veremos– arriesgando la propia vida; evidenciando cuán poco importante es para ellas la vida y cuánto, en cambio, valoran su libertad.

Pero la identificación de la autoconciencia con el deseo nos arroja a una situación (práctica) problemática: el deseo remite permanentemente a un objeto que es en sí mismo una “nulidad” (*Nichtigkeit*). Dice Hegel: “Cierta [la autoconciencia] de la nulidad de este otro [*i.e.*, el objeto], pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*” (*Fenomenología*: 111 [143]). En el consumo del objeto, la autoconciencia demuestra la nulidad del objeto y, con ello, su propia independencia con respecto a él. El objetivo de la autoconciencia, en definitiva, es demostrar su propia independencia (*Selbständigkeit*), su autonomía, y cada una de las fases que atraviesa a lo largo del capítulo (y de la *Fenomenología* en su conjunto) son los pasos que da en esa dirección, pasos en la progresiva realización en el mundo de su libertad y de la conciencia de sí misma como un ser esencialmente libre.

La autoconciencia es esencialmente deseo, y éste es pura negatividad, la cual se expresa en un primer momento como lisa y llana aniquilación del objeto en el consumo del mismo, pero que –como veremos– luego es “reprimida” o “domesticada” en el marco de la relación de señorío y servidumbre, y se convierte así en una potencia transformadora de la naturaleza; esto es, se convierte en “trabajo”.



### 4.3. La satisfacción de la autoconciencia: la intersubjetividad

La primera expresión de la negatividad del deseo es entonces el consumo devorador del objeto sensible. El problema con este tipo de consumo consiste en que cada vez que el sujeto incorpora, devorándolo, su objeto de deseo, lo que consigue es una satisfacción pasajera, que no da cuenta del carácter substancial de su propia autosuficiencia. El ciclo se repite infinitamente: deseo, consumo, deseo. En esta satisfacción pasajera, “la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto” (*ibid.*: 111-112 [143]). Lo que la autoconciencia descubre en este momento es que sólo un “objeto” que pueda negarse a sí mismo (y no ya que sea negado por el sujeto) puede permitirle, gracias a ello, alcanzar la satisfacción de su propia independencia.<sup>14</sup> Dice Hegel: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*” (*ibid.*:112 [144]). Y un poco más adelante agrega que la “autoconciencia viva” es “una *autoconciencia para una autoconciencia*” (*loc. cit.*). En esta comunidad o intersubjetividad aparece, según Hegel, –aunque sólo *para nosotros*, los filósofos, no todavía para la conciencia– el concepto del espíritu (*Geist*): “Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*) (*ibid.*: 113 [145]). El espíritu es unidad en la diferencia. Es tanto la identidad del yo como la pluralidad y diferenciación del nosotros.

Con estas últimas referencias y en especial con la última frase de Hegel citada, queda en evidencia el carácter intersubjetivo, social o “espiritual” de la autoconciencia. Si la autoconciencia es algo que tiene que alcanzarse, es decir, si alcanzarla es un *logro*, entonces ese logro

<sup>14</sup> Como explica Stephen Houlgate: “Para Hegel, si tengo que ser conciente de mí mismo yo solo, entonces puedo hacerlo en relación con lo que es y permanece independiente de mí. Pero, ¿cómo es posible esto? Sólo si el otro, en su independencia misma, se niega a sí mismo y se pone a mi disposición. Esto a su vez es posible sólo cuando otra autoconciencia se piensa a sí misma como nada, me reconoce a mí solo, y de esta manera me permite encontrar nada más que a mí mismo reflejado en ella [esta autoconciencia será luego el siervo]” (2003: 16).

es social, porque tiene como condición de su satisfacción (*Befriedigung*) la existencia (y el reconocimiento) de otras autoconciencias.<sup>15</sup> La autoconciencia no es un dato inmediato y una sustancia aislada, tal como la metafísica cartesiana lo pretendía, sino, en cambio, el resultado de un esfuerzo individual y del reconocimiento social del propio estatus de sujeto. Lo que revela Hegel aquí –quizá por primera vez en la historia del pensamiento– es la condición social del conocimiento, incluido el autoconocimiento. El sujeto gnoseológico clásico (el de Descartes, pero también el de Kant) deja de ser la condición más básica del conocimiento de los objetos (y de sí mismo) y aparece ahora como condicionado, a su vez, por la existencia y el reconocimiento de los demás sujetos. No es aquí el *conocimiento* lo primario (ni siquiera el autoconocimiento), sino el *re-conocimiento* social.<sup>16</sup> Es a partir de allí, a partir de la comunidad de reconocimiento intersubjetivo, como puede llegar a constituirse el sujeto autoconsciente. Para resumir esta idea, Robert Brandom toma la siguiente frase de John Haugeland: “toda constitución trascendental es una institución social [*all transcendental constitution is social institution*]” (citado en: Brandom, 2002: 216). La concepción hegeliana del reconocimiento permite descubrir las condiciones sociales de un sujeto trascendental de conocimiento pretendidamente ahistórico y desligado completamente de lo social. Si no hay sujeto sin reconocimiento, y si ese reconocimiento es necesariamente intersubjetivo, entonces la sociedad se encuentra en el corazón mismo del sujeto.

La pregunta por el otro, por los otros sujetos, o por la relación del sujeto con la sociedad, deja de ser una cuestión secundaria y posterior a la pregunta por el yo. Del mismo modo, se desvanece el peligro que

15 Respecto a la lectura de la autoconciencia hegeliana como logro social y de la naturaleza social e intersubjetiva del conocimiento en la *Fenomenología* de Hegel, véase la siguiente afirmación de Beiser: “Lo que Hegel esencialmente hace en estos capítulos es socializar el idealismo de Kant, de modo que el ‘Yo’ del ‘Yo pienso’ de Kant [*i.e.*, la “apercepción trascendental”] debe ser parte de un ‘Nosotros pensamos’” (2005: 177).

16 El antecedente inmediato de esta concepción del reconocimiento intersubjetivo como lo más primario en relación al sujeto de conocimiento puede encontrarse en: Fichte, 1796-1797.

acechaba permanentemente a la subjetividad cartesiana: el riesgo del solipsismo, de no poder dar cuenta más que de sí mismo. En la concepción hegeliana, las otras autoconciencias están siempre-ya incluidas en la constitución del yo. Tan es así, que incluso podría decirse que los otros *preceden* al yo, porque, como señalábamos antes, el *yo* depende del *nosotros* para llegar a constituirse. Por ello decimos que el yo es, para Hegel, un “logro social”, aunque el filósofo no utilice nunca esta expresión.

## 5. La dialéctica de señorío y servidumbre

### 5.1. La autoconciencia duplicada

En este apartado queremos abordar el segmento dedicado a la relación de “señorío y servidumbre” (*Herrschaft und Knechtschaft*), más conocida como “dialéctica del amo y el esclavo” (Cap. IV, parte A). Este segmento lo inicia Hegel de la siguiente forma: “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (*es ist nur als ein Anerkanntes*) (*Fenomenología*: 113 [145]). Este “reconocimiento” (*Anerkennung*),<sup>17</sup> condición necesaria de la autoconciencia, es aquello que sólo otra autoconciencia (y no un objeto) podría dar. Pero esto lo sabe el filósofo, no la conciencia que hace la experiencia. De hecho, todo lo que analizaremos en este apartado (5.1) está presentado desde el punto de vista del filósofo. La manera en que se expone el concepto de reconocimiento corresponde a la mirada del final del recorrido, no a la perspectiva de una conciencia que, por el contrario, se encontrará pronto en una lucha a vida o muerte (lo cual trataremos en el próximo apartado, 5.2). El reconocimiento desde la perspectiva del filósofo exhibe una estructura igualitaria y simétrica que será la contracara de la desigualdad y la asimetría propia de la for-

17 El término alemán *Anerkennung*, como indica Terry Pinkard, no remite a la facultad psicológica de reconocimiento (por ejemplo, el reconocimiento de un rostro familiar), sino más bien a lo que ocurre por ejemplo cuando decimos que un Estado “reconoce” a otro o cuando alguien es “reconocido” por sus méritos (1994: 362, nota 10).

ma más precaria y primitiva del reconocimiento: el correspondiente a la relación del señor y el siervo.

En su caracterización filosófica del reconocimiento, entonces, Hegel presenta al mismo como “una trabazón multilateral y múltívoca” o, en otras palabras, como un entrelazamiento polifacético y polisémico (*eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung*) (*ibid.*: 113 [145]).<sup>18</sup> La complejidad que caracteriza esa relación de reconocimiento entre las autoconciencias merece, entonces, que nos concentremos en los distintos sentidos que tiene esa estructura en virtud de las distintas perspectivas involucradas en esa relación. La clave para comprender la polisemia –e incluso la equívocidad– de los términos implicados, se debe a que, “de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que *no se distinguen*” (*ibid.*: 113 [145]). El subrayado es nuestro). Aquí reencontramos aquello que mencionábamos al comienzo de este capítulo con respecto a lo absoluto como identidad de la identidad y de la no-identidad de sujeto y objeto. En el reconocimiento hegeliano se puede descubrir tanto identidad, indiferenciación y unidad entre las autoconciencias como no-identidad, diferenciación y separación entre las mismas. Hay allí “unidad en la duplicación” de las autoconciencias. Veamos paso a paso cómo presenta Hegel esta estructura de identidad y diferencia.

Lo primero que nos dice es: “Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*” (*ibid.*: 113 [146]). Aquí ya existe un doble sentido: 1) cada autoconciencia *se pierde* en la otra autoconciencia (ella es *otra* autoconciencia); pero, a la vez, 2) cada autoconciencia *se encuentra* en la otra (ella es otra *autoconciencia*; cada una es de la misma naturaleza que la otra). En la pérdida se evidencia que son dos seres independientes, *dos* autoconciencias distintas. Prima la diferencia sobre la identidad. Pero en el encuentro se muestra la identidad básica entre las autoconciencias, sin perder del todo su diferenciación (son dos seres independientes): ambas son *autoconciencias*.

18 En su traducción de la *Fenomenología*, Antonio Gómez Ramos traduce: “una intrincación de muchas facetas y significaciones” (Hegel, 2010: 257), que quizás sea una manera más clara de expresar en español la construcción de Hegel.

Hegel afirma que cada una “[t]iene que superar [*aufheben*] este *su ser otro* [*Anderssein*]” (*ibid.*: 114 [146]). Así se supera el primer doble sentido que mencionamos. Pero como es la superación (*Aufhebung*)<sup>19</sup> de un *doble* sentido, esta superación tiene también un doble sentido: 1) cada autoconciencia tiene que superar a la otra como ser independiente para afirmarse a sí misma como lo esencial (momento de no-identidad o diferencia);<sup>20</sup> pero, 2) al superar a la otra, la autoconciencia se supera a sí misma también, porque –como ya sabíamos– “este otro es ella misma” (momento de identidad o indiferencia) (*loc. cit.*).

Con la superación anterior se produce un “retorno” (*Rückkehr*) de la autoconciencia a sí misma. Justamente para ello era necesaria la superación, para producir esa suerte de reconciliación consigo misma a través de la otra, *por mediación* de la otra autoconciencia independiente (tengamos presente que para Hegel no hay yo, como ser independiente, sin el reconocimiento del otro, también como ser independiente). Pero como es un retorno que se produce sobre la base de la superación de doble sentido –que a su vez supera un “ser otro” de doble sentido–, no podría sino ser un retorno de doble sentido: 1) cada autoconciencia se recobra a sí misma superando a su “ser otro” (momento de no-identidad; cada autoconciencia se define independientemente de la otra); pero, 2) también restituye a la otra autoconciencia, sacándola de su “ser otro” y dejándola de nuevo libre (*entläßt also das Andere wieder frei*) (momento de identidad).

Continúa Hegel:

El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una ve a *la otra* hacer lo mismo que

19 Como en muchos pasajes de la obra de Hegel, el término *Aufhebung* admite una acepción más negativa que positiva. Traducir *Aufhebung* por “superación” no permite en ciertos casos trasladar la carga negativa que tiene la palabra. En este caso, por ejemplo, sería apropiado traducir *Aufhebung* por “cancelación”, o “cancelar”, como lo hace Gómez Ramos en su traducción de la *Fenomenología* (Hegel, 2010: 259).

20 Recordemos que lo que busca la autoconciencia es demostrar su carácter independiente a la otra autoconciencia. A través de esa demostración confirma que ella es lo esencial y que el objeto sensible, e incluso la vida misma, no es nada para ella, no es algo de lo que ella dependa.

ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas (*ibid.*: 114 [146-147]).

Lo que tiene que suceder es, justamente, el reconocimiento. Un reconocimiento unilateral no es en sentido estricto un auténtico reconocimiento. Cada autoconciencia es reconocida por la otra como una autoconciencia. El reconocimiento es mutuo: sólo importa el reconocimiento de aquél a quien reconocemos. Las autoconciencias “[s]e reconocen como reconociéndose mutuamente” (Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*) (*ibid.*: 115 [147]).

## 5.2. La negación de la vida como prueba de la libertad

Pero el reconocimiento no llega inmediatamente. La autoconciencia se encuentra con otra autoconciencia que busca exactamente lo mismo que ella (aunque ninguna de las dos lo sepa). “[U]n individuo surge frente a otro individuo”, pero no como una autoconciencia, sino “a la manera de los objetos comunes”, “conciencias hundidas en el *ser* de la vida”, “conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma” (*ibid.*: 115 [148]). Ninguna de ellas *negó aún la vida* para afirmar su ser independiente de lo objetivo, del mundo de las cosas. La autoconciencia no es una cosa; no pertenece al mundo de los objetos. Es un “ser puramente negativo”, un puro “ser para sí”, en la medida en que en ella no hay nada objetivo sino pura referencia a sí misma, reflexividad, conciencia.

En este primer encuentro reina el *desconocimiento* entre las autoconciencias: “Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad” (*loc. cit.*). Esa certeza todavía tiene que ser probada. Ambas autoconciencias buscan demostrarle a la otra su independencia con respecto al objeto sensible, al mundo. Las dos quieren demostrar que lo que las define es la libertad, no la vida:

“[L]a presentación [*Darstellung*] de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse [*sich zeigen*] como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado [o “atado”, *geknüpft*], a ningún *ser allí* [o a ninguna existencia, *Dasein*] determinado, [...] ni se está vinculado a la vida” (*ibid.*: 115-116 [148]). El modo de demostrar esa independencia con respecto a la vida consiste, como ya lo adelantamos, en arriesgar la propia vida. Antonio Gómez Ramos explica con total claridad lo que está en juego en este reconocimiento basado en el acto de poner en riesgo la vida:

Lo que el otro reconoce en mí, entonces, es *mi autoridad sobre mí mismo*, mi no ser un mero animal, un simple miembro de la especie en el ciclo de la vida, sino un género en mí mismo, un universal concreto aquí: un ser *singular*. O bien: mi no ser una persona –recuérdese el desprecio con el que Hegel trata ese apelativo–, alguien que lleva ese título por el hecho de haber nacido dentro de un sistema jurídico, pero que no ha arriesgado la vida en cuanto que no se ha negado a sí mismo para someterse a criterios y normas que él mismo se dé. Es la autoridad sobre sí mismo, *su propia autonomía*, lo que yo reconozco en el otro (2014: 415).

El arriesgar la propia vida no alude a una personalidad temeraria o a una conducta suicida, sino que tiene el sentido de *probar* que la autoconciencia no es un ente biológico, sino un ser normativo o, en el vocabulario hegeliano, un ser “espiritual”.<sup>21</sup> Ser sujeto –y no una mera “persona” o un animal– implica detentar cierta autoridad, reconocida por los demás, de determinar la propia vida en concordancia con los principios y va-

21 Este tránsito desde el reino natural al mundo humano justifica la interpretación de Kojève según la cual aquí se produce paso desde el “deseo animal” al “deseo humano”, y que la lucha a vida o muerte no se trata de una lucha por la supervivencia biológica, sino de una acción hecha “por puro prestigio” (*cf.* Kojève, 2013: 51 y ss). Según Julio De Zan, la interpretación de la lucha a vida o muerte como una lucha “por puro prestigio” no es acertada, por cuanto “[l]a lucha por el honor presupone un contexto social ya constituido en el cual puede tener resonancia y reconocimiento mi heroísmo, o el triunfo sobre un competidor. Me parece que en el pensamiento de Hegel se trata de cambio de algo anterior y mucho más fundamental, a saber, de la constitución de los presupuestos o las condiciones de posibilidad de todo espacio social, histórico y cultural, como es la intersubjetividad y el sentido de la validez universal en cuanto tal” (2009: 299).

lores que nosotros mismos nos damos. Ser un sujeto o un “yo”, según la interpretación de Brandom, significa a su vez “ser capaces de adoptar una actitud normativa frente a las cosas, de comprometerse, tomar responsabilidades, ejercer autoridad, evaluar la corrección” de las acciones (2011: 48).

Pero esta capacidad de autodeterminación propia de los sujetos no debe confundirse con el concepto de autonomía de la ética kantiana, aunque bien puede considerarse una apropiación crítica del mismo. Hegel no defiende aquí una visión individualista de la libertad,<sup>22</sup> completamente desvinculada de las comunidades reales donde nuestras acciones tienen lugar. Al señalar que el reconocimiento intersubjetivo es esencial para la propia constitución de la autoconciencia, Hegel muestra el límite del individualismo moral. Llegamos a ser sujetos en el marco de una comunidad de reconocimiento mutuo; una comunidad con sus valores socialmente determinados. Dentro de ese marco, los sujetos están autorizados comunitariamente a desarrollar ciertas acciones, siempre y cuando no entren en contradicción con compromisos asumidos previamente por esos mismos sujetos. Como sostiene Terry Pinkard en su lectura de la *Fenomenología*, ser autoconscientes significa “asumir una posición en el ‘espacio social’, esto es, asumir un conjunto completo de inferencias que autorizan al agente a moverse de una posición en ese espacio a otra. Un ‘movimiento’ en un ‘espacio social’ es una inferencia autorizada por tal espacio. Conocerse a uno mismo en este sentido es conocer la posición de uno en tal ‘espacio social’” (1994: 47). El “espacio social” permite ciertos movimientos y prohíbe los contrarios. Una vez asumida una posición dentro de ese espacio, se pueden inferir ciertos movimientos, mientras que otros deben descartarse. Dicho de otra manera: ser reconocido como un ser autónomo significa ser comprendido como un ser racional. Cuando una conducta no se infiere racionalmente de compromisos asumidos anteriormente por parte de ese ser autónomo, entonces, o bien la conducta es impugnada por parte de sus semejantes (al considerarla una violación del compromiso), o bien éstos ponen en duda la racionalidad misma del individuo.

22 Dejamos entre paréntesis la cuestión de si efectivamente la ética kantiana constituye un ejemplo de individualismo moral o ético.



### 5.3. La lucha a vida o muerte y el establecimiento de la dominación

Pero retomando la argumentación de Hegel en el Cap. IV de la *Fenomenología*, debemos indicar que la “presentación” que cada autoconciencia hace sí misma es un “hacer *duplicado*” (*gedoppelte Tun*): es a la vez un “hacer del otro” y un “hacer por uno mismo”. El “hacer del otro” consiste en tender a la muerte del otro, a su aniquilación, intentando repetir así la original aniquilación del objeto sensible por parte de la autoconciencia deseante. Mientras que el “hacer por uno mismo” implica arriesgar la propia vida. Intentar matar al otro y arriesgar la vida son las dos acciones (o la acción doble) que estructuran la lucha a vida o muerte (*Kampf auf Leben und Tod*) que se entabla entre las autoconciencias cuando cada una de ellas busca probarle a la otra su independencia con respecto a la vida. El primer encuentro de las autoconciencias mostrará, entonces, un escenario de pura contraposición sin reconocimiento mutuo ni mucho menos conciliación. Lo que se evidencia aquí es que entre ellas reina una total “desigualdad” (*Ungleichheit*). Esta desigualdad y esta contraposición sólo se resolverán en la lucha a muerte: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad”, dice Hegel (*Fenomenología*: 116 [149]), y agrega unas líneas más adelante: “cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo” (*loc. cit.*).

Arriesgar la propia vida es la condición para imponer y demostrar la propia independencia frente al otro. Sin embargo –y esto será crucial–, la muerte del otro significaría también la propia ruina, o por lo menos el fracaso en la búsqueda de ser reconocido por otro sujeto como una autoconciencia independiente, pues quienes están muertos ya no pueden reconocer a nadie. La lucha, por lo tanto, no tiene como objetivo *exactamente* la muerte del otro, sino que ese otro se rinda por miedo a morir, que prefiera la vida antes que la muerte y, con ello, la sumisión antes que la libertad. Si esto sucede, quien vence, quien ha arriesgado su vida al punto de preferir morir antes que verse sometido por el otro, se convierte en señor o amo (*Herr*), la “conciencia independiente”; quien se ha aferrado a la vida poniendo en riesgo

su libertad, será siervo o esclavo (*Knecht*), la “conciencia dependiente” (*ibid.*:117 [150]).<sup>23</sup>

El señor es reconocido por el siervo pero no reconoce a éste como una autoconciencia libre, independiente. El siervo le provee todos los objetos que necesita para consumir. El objeto que al principio del capítulo la autoconciencia devoraba y aniquilaba, ahora es consumido por el señor a través del siervo: el siervo es ahora quien “niega” al objeto al elaborarlo en su trabajo para el señor. Así, el deseo con el que partimos se convierte, del lado del amo, en “goce” (*Genuß*), pura satisfacción sin negación, y de alguna manera se rebaja a la condición inicial, la del deseo aniquilador del comienzo del capítulo. Por el lado del siervo, en cambio, el deseo es relegado. El trabajo es, según Hegel, “deseo reprimido” (*gebemnte Begierde*) (*ibid.*: 120 [153]). El siervo debe contener su deseo porque su trabajo, su relación con el objeto, está al servicio del deseo del amo, no del suyo propio. “[L]o que hace el siervo es, propiamente”, según aclara Hegel, “un acto del señor” (*ibid.*: 118 [152]).

Hegel afirma: “El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad [*Dingheit*]” (*ibid.*:117-118 [151]). Unas líneas más adelante, agrega: “Y, asimismo, el señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*” (*loc. cit.*). Aquí se presenta entonces lo que Otto Pöggeler, siguiendo de cerca

23 Sobre la traducción del vocablo alemán *Knecht* por “siervo” o por “esclavo”, véase: Pelegrino Da Silva, 2009. En su biografía de Hegel, Jacques D’Hondt señala una curiosidad que agrega dramatismo al concepto de “siervo” en la obra del filósofo alemán. Luego de haber finalizado sus estudios teológicos en Tübingen, Hegel desechó la posibilidad –marcada por la tradición familiar– de ser pastor protestante y se vio entonces impelido a ejercer el oficio de “preceptor” en Berna, Suiza, durante tres años (1793-1796). El preceptor, por ese entonces, era una especie de docente doméstico, que formaba parte de la servidumbre de la casa. Era estrictamente un “criado”, un “*Knecht*”. Véase: D’Hondt 2002: Cap. 5. En 1806, cuando escribe la *Fenomenología*, Hegel vivía ya en Jena, Alemania, desde 1801, y se desempeñaba como profesor en la universidad, aunque en un cargo que no lo satisfacía. De modo que, si bien en la época de la redacción de la dialéctica de señoría y servidumbre no era ya un *Knecht*, el recuerdo seguramente estaba aún vivo.

el texto hegeliano, entiende como dos silogismos: el “silogismo del señorío” (*Schluß des Herrschaft*) y el “silogismo del goce” (*Schluß des Genusses*). El primero dice: “[E]l señor es el poder por sobre el ser;<sup>24</sup> el ser es el poder por sobre el siervo; el señor [por tanto] es el poder por sobre el siervo”. El segundo afirma: “[E]l señor se relaciona con la cosa a través del siervo; el siervo se relaciona con la cosa a través del trabajo; el señor [por tanto] se relaciona con la cosa a través del trabajo realizado en otra parte” (2006: 137).

Estos dos silogismos se articulan en torno a una doble mediación: 1) la relación entre el señor y el siervo está mediada por la cosa o la “coseidad”, el “ser independiente”, el objeto sensible, la vida inclusive; pero a la vez, 2) el señor no se relaciona con la cosa únicamente de forma inmediata sino sobre todo a través del siervo. La primera mediación, la de la cosa, establece la relación de dominación y servidumbre: el apego por el mundo objetivo, por la vida, es lo que definió que una autoconciencia fuera el señor y la otra, el siervo. La segunda mediación, la del trabajo del siervo, define la servidumbre de éste: el señor consume, o mejor, “goza”, los objetos que le provee el siervo mediante su trabajo (o la represión de su propio deseo).

Con respecto a esta segunda mediación, Judith Butler sostiene que el siervo aparece como un “cuerpo instrumental”, precisamente el cuerpo sustituto del señor quien, por su parte, actúa como un “deseo incorpóreo de autorreflexión” (*disembodied desire for self-reflection*) (1997: 35 [47]).<sup>25</sup> Ahora bien, para que esta instrumentalización

24 Pöggeler escribe: “*der Herr ist die Macht des Seins*” que, traducido literalmente, significa: “el señor es el poder del ser”, pero cuyo sentido es: “el señor es el poder por sobre el ser”. Esta primera premisa del silogismo (cuya estructura se repite en la premisa menor y en la conclusión), podría traducirse, más libremente, como “el señor domina el ser”. Esta interpretación tiene apoyo en el propio texto de Hegel, donde puede leerse: “el señor es la potencia [o el poder] sobre este ser [i.e., el ser objetivo, la cosa]” (*Der Herr [...] ist die Macht über dies Sein*), y “este ser, a su vez, [es] la potencia colocada por encima del otro [i.e., el siervo], así en este silogismo tiene [el señor] bajo sí a este otro” (*Fenomenología*: 118 [151]).

25 Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada: Butler, 2001. Véase también a este respecto lo que sostiene la autora en *Sujetos del deseo*: “El señor y el siervo se vuelven contra la vida de maneras diferentes, pero ambos oponen resistencia a la síntesis de corporalidad y libertad, síntesis que

del cuerpo del esclavo, corporalidad sustituta de la del amo, llegue a producirse, se tiene que producir también concomitantemente un “olvido”. En palabras de Butler: “[...] la exigencia que se le impone al esclavo se puede formular del siguiente modo: sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo. Aquí se cumple un mandato y un contrato de manera tal que las maniobras que garantizan el cumplimiento se encubren y olvidan inmediatamente” (*ibid.*: 35 [48]).<sup>26</sup> La sustitución del cuerpo del amo por el del esclavo requiere el olvido de esa sustitución, pues, de lo contrario, su reconocimiento implicaría una identificación por parte del señor con un cuerpo al que previamente había repudiado. Si el cuerpo del señor es el cuerpo despreciado del esclavo, entonces el amo se condenaría a la incorporeidad absoluta, pues debería consecuentemente admitir que lo despreciado es, en realidad, su *propio* cuerpo (*cf. ibid.*, 30 [48-49]).<sup>27</sup>

#### 5.4. El trabajo y el temor

Ahora bien, una vez establecida la relación de señorío y servidumbre, la desigualdad vuelve a aparecer en la forma de un reconocimiento que, en medio de una situación de dominación, obviamente no puede ser igualitario. Dice Hegel que aquí: “Se ha producido solamente

es constitutiva de la vida humana; el señor vive sumido en el terror de su cuerpo, mientras que el siervo vive sumido en el terror de la libertad”. Tanto el señor como el siervo tienen en común una suerte de disociación entre el cuerpo y la libertad. Mientras el señor se afirma en la libertad cuando se aleja del trabajo necesario para mantener su vida corporal, el siervo, por el contrario, se aleja de la libertad cuando se ocupa enteramente del mantenimiento de su cuerpo y sobre todo del cuerpo del amo (Butler, 1987: 55 [98]). Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada: Butler, 2012.

<sup>26</sup> Con respecto a la sustitución del cuerpo del amo por el del esclavo y la consecuen- te instrumentalización del cuerpo de éste último, véase: Malabou y Butler, 2011: 632.

<sup>27</sup> Cabe aclarar que Hegel en ningún momento habla de esta exigencia del amo hacia el esclavo ni mucho menos de un contrato entre ambos que sea posteriormente olvidado. Butler agrega estos elementos a la presentación hegeliana a modo de hipótesis de lectura que buscan explicar el lugar del cuerpo en el Cap. IV de la *Fenomenología*.

[...] un reconocimiento unilateral y desigual” (*Fenomenología*: 118 [152]), pues la autoconciencia sólo puede alcanzar su satisfacción en una autoconciencia *como ella*. No hay aquí un reconocimiento “multilateral y multívoco”, porque el siervo, que ha perdido su libertad y con ella su dignidad de sujeto, no es capaz de brindarle al señor lo que éste buscaba: un reconocimiento auténtico, el reconocimiento de un igual. El señor ha hecho con el otro lo que no hizo consigo mismo, es decir, negó al siervo sin negarse a sí mismo. El siervo, por su parte, hizo consigo mismo lo que no hizo con el otro: se negó a sí mismo pero no al señor. En este marco no puede producirse entonces un reconocimiento *mutuo*.

El señor no será quien realice la independencia de la conciencia, sino que ésta se desarrollará por vía del siervo, primero a través del temor (o terror, *Furcht*) absoluto experimentado ante la inminencia de la muerte en la lucha librada anteriormente (*ibid.*: 119 [153]), y luego a través de su trabajo productor de cultura (*ibid.*: 120 [153]), donde reconocerá su marca personal en la obra producida y con ello su capacidad de negar el objeto, de dominar la cosa, de ser señor sobre el mundo natural, no ya consumiendo los objetos sensibles, sino transformándolos con su trabajo.

En ambas situaciones –el temor y el trabajo– el siervo experimenta lo que él, como autoconciencia, *es*, aunque eso que es todavía no sea reconocido por el señor y, por lo tanto, tampoco lo reconozca el siervo en su propio ser. Como decíamos antes, la autoconciencia es negatividad pura; una negatividad que se impone sobre los objetos y sobre la vida misma. El poder negador de la autoconciencia se manifiesta con toda claridad en el trabajo (no en el goce del señor): el trabajo es la transformación del mundo objetivo; una transformación puesta al servicio del deseo. A diferencia del consumo, que convierte al objeto en nada, la negación del trabajo –porque es deseo reprimido– no aniquila al objeto sino que lo transforma. Y como esa transformación se lleva a cabo conforme al deseo, el trabajo acaba “realizando” (haciendo real), “objetivando” (volviendo objetivo) el deseo y, con él, a la autoconciencia misma. Mediante el trabajo el ser humano se vuelve real y el mundo, a su vez, se transforma en un mundo “humano”.

La presencia de la negatividad en la experiencia del temor a la muerte es más difícil de visualizar. Hegel nos dice que en esa experiencia:

[...] esta conciencia [*i.e.*, la del siervo] se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser para sí*, que es así *en* esta conciencia (*ibid.*: 119 [153]).

En la lucha a vida o muerte, la conciencia que luego devendrá sierva siente la angustia ante la posibilidad de su desaparición, de *no ser más*. *Con la amenaza de su propia aniquilación ve disolverse también las otras formas de subsistencia. Toda substancia, toda objetividad, todo ser sensible, la vida en general, está por extinguirse junto a ella (recordemos que ella, como autoconciencia, es la verdad del objeto; éste no subsiste sin aquélla). En la angustia ante la muerte la conciencia siente el temblor que proviene de no tener un punto fijo donde apoyarse. Por un momento, la conciencia se encuentra suspendida en un vacío absoluto, el que queda cuando toda objetividad desaparece. Pues bien, la autoconciencia no es otra cosa que ese vacío, esa pura nada, esa ausencia de ser (objetivo). Aunque no lo haya advertido, la conciencia llegó a experimentar en el temor su propio ser, su naturaleza negativa, pero como una “esencia extraña” (fremde Wesen), “algo negativo extraño” (fremde Negative) (ibid.: p. 120 [154]).* Se vio sobrevivir a la desaparición de todas las cosas, pero el terror ante la muerte la hizo aferrarse a la vida y renunciar a la libertad.

Cuando esta conciencia asume su sometimiento, su servidumbre, la extraña fuerza negativa experimentada en el temor se hace objetiva, real, y con ella, también se exterioriza la propia conciencia sometida: “Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación [*das Bilden*], el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma” (*ibid.*: 121 [154]). El servicio y la formación del siervo vehiculizan la potencia negativa de la autoconciencia; la convierten en una fuerza transformadora de la realidad. El trabajo produce la cultura; convierte al mundo natural en un mundo humano. De alguna manera, Hegel nos está indicando

que la historia continúa gracias al siervo y a su producción, no gracias a la ociosidad del señor. Por el camino del servicio y la formación de la cosa el siervo encontrará la liberación que de momento no conoce (aunque la haya atisbado en el temor). Pero la libertad a la que llegará el siervo en un primer momento será solamente una libertad en el pensamiento (*ibid.*, 122 [156]), pues su condición de servidumbre material persistirá. El estoicismo, el escepticismo y la “conciencia desventurada” (*unglückliche Bewußtsein*) –esto es, las figuras que integran la parte B del Cap. IV y que lo concluyen– expresarán esta libertad en el pensamiento y serán las distintas experiencias que la conciencia atraviese luego del logro incompleto de la realización de su propia independencia en el mundo y de su plena autoconciencia. Habrá que esperar mucho todavía hasta que esa independencia del sujeto llegue a realizarse efectivamente a través de una comunidad de pleno reconocimiento mutuo (igualitario), esto es, para Hegel, el Estado moderno.

Ese Estado, en el que todos los individuos son reconocidos como iguales (como igualmente libres), es para Hegel únicamente el Estado moderno, porque en él existe por primera vez una Constitución que garantiza la igualdad de todos ante la ley y le otorga los mismos derechos y garantías a todos los ciudadanos. En ese Estado la servidumbre (o la esclavitud) se encuentra abolida, superada (véase: Hegel, 2004: § 57, *Obs.*, 72 [123]).<sup>28</sup> El trabajo ya no es forzado, sino que se basa en la libre elección personal (*ibid.*: § 206, *Obs.*, 197 [359]). En el Estado moderno el reconocimiento mutuo es una realidad concreta. Pero la forma más perfecta del reconocimiento mutuo no la va a plasmar Hegel en la *Fenomenología*, que trata todavía del espíritu subjetivo, individual, sino en la *Filosofía del Derecho*, que aborda el espíritu objetivo, colectivo, el pueblo, el espíritu devenido mundo.

28 Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1821.

## Conclusión

La originalidad de la concepción hegeliana de la autoconciencia no puede subestimarse. En el Cap. IV de la *Fenomenología*, Hegel muestra que la autoconciencia es un logro, que por tanto puede *no* producirse, y que la condición fundamental para que se produzca es la existencia de un marco intersubjetivo, un “nosotros”. El reconocimiento mutuo es el “hilo” con el cual está tejido ese marco intersubjetivo. El reconocimiento es la mediación fundamental de la autoconciencia. Sin él, la autoconciencia no llegaría nunca a ser tal cosa: un ser autoconsciente independiente.

Como pudimos observar, el reconocimiento tiene una estructura compleja que ejemplifica “la unidad en la diferencia” propia del absoluto hegeliano. Cuando dos sujetos se reconocen mutuamente, hay entre ellos tanto identidad como no-identidad, tanto unidad como diferencia. Cada uno reconoce al otro como igual a él; ambos son autoconciencias libres y se saben de la misma naturaleza (espiritual). En este aspecto prima la identidad. Pero si el reconocimiento consistiera únicamente en esta identidad sería como la noche donde todos los gatos son pardos. Cuando reconocemos a otro individuo como un yo, entendemos que ese individuo es un ser independiente y auto-determinado. Lo reconocemos como *otro* yo, como un yo distinto al nuestro. Aquí importa la diferencia. Sin embargo, lo absoluto es la *identidad* de la identidad y de la no-identidad. Si bien en él hay tanto unidad como diferencia, lo determinante, en última instancia, es la identidad. Por eso decimos que es “la unidad en la diferencia”. El reconocimiento admite la diferencia pero al mismo tiempo la supera, estableciendo de este modo una comunidad, un *nosotros*. Como la palabra lo indica, el nosotros implica sobre todo unidad (es un yo, aunque sea plural), pero sin olvidar la diferencia (la pluralidad de ese yo).

Como sabemos, el reconocimiento para Hegel no se produce de la mejor manera en su primera aparición. El reconocimiento es, en un inicio, unilateral y desigual. Esta idea es particularmente interesante y, nuevamente, muy original. Hegel parece asociar la *subjetivación*, el proceso a través del cual emerge el sujeto, la ontogénesis, con la *sujeción*, el estar sujeto a algo, el sometimiento (*cf.* Butler, 1997: 12 [22-23]). Así, “señorío” y “servidumbre” bien podrían entenderse



como “dominación” y “sometimiento”. Con esta asociación, Hegel evidencia que el poder es constitutivo de la subjetividad. El poder (la dominación, el sometimiento) no es algo accidental, accesorio o contingente con respecto al sujeto. El sujeto se produce en el marco de relaciones de poder y se auto-determina por negación del poder. Ser sujeto significa ser capaz de darse a sí mismo las normas que guían la acción propia. Con esta intuición, Hegel supera la antigua oposición entre libertad y esclavitud. El sometimiento no es ajeno a la libertad. La libertad sólo se produce *a partir de* la experiencia del sometimiento. La dominación no anula la posibilidad de la emancipación, sino que incluso la posibilita. Sólo un sujeto (sujetado) puede ser libre.

Estas ideas fueron muy importantes para la filosofía posterior a Hegel. Se ha dicho repetidamente que la experiencia del temor a la muerte y de la angustia subsecuente por parte del siervo inspiró a toda una corriente filosófica contemporánea: el “existencialismo”, desde Søren Kierkegaard (1813-1855) hasta Martin Heidegger (1889-1976) y Jean-Paul Sartre (1905-1980). Por su parte, la concepción hegeliana del trabajo y la dialéctica de señorío y servidumbre vinculada a ella, pudo haber sido una de las fuentes de inspiración del joven Marx (1818-1883) y de su teoría de la lucha de clases.

Filósofos contemporáneos como Ludwig Siep (1979), Andreas Wildt (1982), Charles Taylor (1994), Paul Ricoeur (2004) y Axel Honneth (1994), han abrevado directa o indirectamente en la obra de Hegel a fin de rehabilitar el concepto de reconocimiento como clave para comprender la subjetividad y lo social. Esto demuestra la vigencia que tiene en la actualidad dicho concepto y, por tanto, la necesidad de retomar la lectura de las fuentes hegelianas para pensar al sujeto en relación con la sociedad.

## Bibliografía

- ASSALONE, E. (2015). “Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la Fenomenología del espíritu”, en: *Ideas y Valores*, Bogotá, Colombia, Año 64, N° 158 (2015), pp. 61-84.
- BEISER, F. (2005). *Hegel*. New York: Routledge.
- BEISER, F. C. (2008). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge MA; London: Harvard University Press.
- BRANDOM, R. (2002). *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, London/Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- BRANDOM, R. B. (2011). “The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution”, en: IKÄHEIMO, H.i & LAITINEN, A. (eds.), *Recognition and Social Ontology*. Leiden/Boston: BRILL, pp. 25-51.
- BUTLER, J. P. (1987). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press. Edición en español: BUTLER, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, 1ra. Edición. Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford (California): Stanford University Press. Edición en español: BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra.
- D’HONDT, J. (2002). *Hegel*, trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets.
- DE ZAN, J. (2009). *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos Aires: Del Signo.
- DRI, R. (2006). *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana*, t. II, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*. Buenos Aires: Biblos, 2da. edición.
- FICHTE, J. G. (1796-1797). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796-1797)*, en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band III. Edición en español: FICHTE, J. G. (1994). *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. José Luis Villacañas Berlanga et. al. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- GADAMER, H.-G. (1980). *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, trad. Manuel Garrido. Valencia: Cuadernos Teorema.

- GÓMEZ RAMOS, A. (2014). “¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel”, en: AAVV, *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 407-423.
- HEGEL, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay, Oxford: Oxford University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989. Edición en alemán: HEGEL, G.W.F. (1801). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, en: HEGEL, G.W.F., *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 2, Jenaer Schriften 1801-1807, Erste Auflage, 1986, pp. 9-138.
- HEGEL, G.W.F. (1993). *Ciencia de la Lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1993, vol. 1. Edición en alemán: HEGEL, G.W.F. (1812). *Wissenschaft der Logik*, Tomo 1 (I) en: HEGEL, G.W.F., *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 5, Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch, Erste Auflage, 1986.
- HEGEL, G.W.F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2000. Edición en alemán: HEGEL, G.W.F. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, Tomo 3 en: *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 10, Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, 2. Aufl., 1989.
- HEGEL, G.W.F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2da. edición. Edición en alemán: HEGEL, G.W.F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en: *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 7, 2. Aufl., 1989.
- HEGEL, G.W.F. (2006). *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 16ta. reimpresión. Edición

- en alemán: HEGEL, G.W.F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*, en: HEGEL, G.W.F., *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 3, 2. Aufl., 1989.
- HEGEL, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe, trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Abada Editores.
- HENRICH, D. (1971). “Hegel und Hölderlin”, en: HENRICH, D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 9-40. Edición en español: HENRICH, D. (1987). *Hegel en su contexto*, trad. Jorge A. Díaz. Caracas: Monte Ávila Editores.
- HONNETH, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Edición en español: HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester. Barcelona: Crítica.
- HOULGATE, S. (2003). “G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit”, en: SOLOMON, R. C. & SHERMAN, D. (eds.), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell, pp. 8-29.
- HYPPOLITE, J. (1974). *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones Península. Edición en francés: HYPPOLITE, J. (1946). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne.
- KOJÈVE, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta. Edición en francés: KOJÈVE, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- MALABOU, C. & BUTLER, J. (2011). “You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, en: HOULGATE, S. & BAUR, M. (eds.). *A Companion to Hegel*, 1<sup>st</sup>. edition. London: Blackwell, 2011.
- NEUHOUSER, F. (2009). “Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord”, en: WESTPHAL, K. (ed.). *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Oxford: Blackwell, pp. 37-54.
- O’CONNOR, B. (2009). “German Idealism and Normativity”, en: *International Journal of Philosophical Studies*, 17.1 (2009), pp. 3-7.
- PELEGRINO DA SILVA, M. (2009). “Sobre a tradução do termo ‘Knecht’”, en: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Año 6, nº10 (2009), pp. 35-45.

- PINKARD, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. B. (2011). *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- PÖGGELER, O. (2006). "Selbstbewußtsein als Leitfaden der *Phänomenologie des Geistes*", en: KÖHLER, D. y PÖGGELER, O. (Hrsg.). *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, 2., bearbeitete Auflage. Berlin: Akademie Verlag, pp. 131-143.
- RICOEUR, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Éditions Stock. Edición en español disponible: RICOEUR, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, trad. Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica.
- SELLARS, W. (2000). "Empiricism and the Philosophy of Mind", en: DeVRIES, W. A. & TRIPLETT, T. *Knowledge, Mind, and the Given. Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 205-276.
- SIEP, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- SIEP, L. (2003). "Hegel und der Holismus in der politischen Philosophie", en: GEIGER, R., MERLE, J.-C. und SCARANO, N. (Hrsg.). *Modelle politischer Philosophie*. Paderborn: Mentis, pp. 63-77.
- TAYLOR, C. (1994). "The Politics of Recognition", en: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press. Edición en español: TAYLOR, C. (1993). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VALLS PLANA, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 3ra. Edición. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- WILDT, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.