

Capítulo 3

Deseo y reconocimiento: el problema de la acción en Hegel

Henry Escobar

Por lo tanto, tenemos que decir de un modo general que no se ha llevado nada grande en el mundo sin pasión.

Hegel

Todas las grandes líneas filosóficas del siglo pasado, las de Marx, Nietzsche, la fenomenología, el existencialismo alemán y el psicoanálisis, se iniciaron con Hegel... la tarea cultural más urgente es restablecer la conexión entre Hegel y las doctrinas desagradecidas que tratan de olvidar su origen hegeliano.

Maurice Merleu-Ponty

Introducción

En este capítulo dedicado al problema de la acción en Hegel nos enfocaremos en la acción del reconocimiento y cómo esto se relaciona con la otredad. El problema filosófico de la otredad encuentra su campo de trabajo en la influyente obra de Hegel la *Fenomenología del espíritu*. A mediados del siglo XX Kojève reanuda el análisis hegeliano, enfocándose en la relación sujeto-otro teniendo como trasfondo el conflicto dominado por el deseo mutuo de reconocimiento en el que el deseo del hombre es deseo del otro (Payne, 2002, p. 514).

En el curso titulado *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* Kojève se centró en el drama intelectual que Hegel expone en la *Fenomenología*, en particular, la lucha mortal de la dialéctica por el reconocimiento. De igual manera, podríamos caracterizar de esta forma, todo proceso de identidad individual. Para Hegel todo proceso implica contradicciones, paradojas, resistencias. Sin duda alguna todo proceso implica una lucha, una forma de resistir y de forjarnos:

Quien postula que no existe nada que lleve dentro de sí la contradicción, como la identidad de los contrarios, postula, al mismo tiempo, que no existe nada vivo. Pues la fuerza de la vida y, más aún, el poder del espíritu consiste precisamente en llevar dentro de sí la contradicción, en soportarla y superarla. Este poner y quitar de la contradicción de unidad y disgregación reales de los términos forma el proceso constante de la vida, y la vida no es más que como proceso (Bloch, 1983, p. 131).

Para Hegel, “el hombre sólo alcanza su autoconciencia, su autonomía racional al separarse de la naturaleza, de Dios y del destino, sólo conquista su libertad interna disciplinando el impulso natural que hay en sí mismo” (Taylor, 1983, p. 145). Lo cual lleva al hombre a romper con las costumbres arraigadas, desafiando el poder divino y político, resistiéndose a transigir el orden natural. De igual modo, Alexandre Kojève sostiene en sus lecciones de la dialéctica del amo y del esclavo que la conciencia servil a través del trabajo forzado deviene en autoconciencia, en sujeto histórico al transformar el mundo objetivo donde el amo habita.

Kojève, a través de Hegel, muestra cómo todo proceso social es producto de la interacción con otras autoconciencias. Por tanto, de la interacción intersubjetiva con el otro nace lo que conocemos como cultura y civilización¹. Si algo hay concreto en todo este proceso es que la realidad tal y como es esta mediada por la contradicción y por la interacción del otro. Parece como si la realidad creciera en un espiral que al tratar de comprender terminaríamos siendo arrastrados por su fuerza.

1. Autoconciencia y devenir histórico

Para Hegel el mundo objetivo es el producto histórico de la interacción entre autoconciencias. Sin embargo, ese mundo objetivo que el esclavo ha transformado con sus manos se presenta como extraño. El mundo se manifiesta como extraño a la percepción del esclavo, porque precisamente este no le pertenece. El mundo objetivo es propiedad del amo. Un mundo que se ha convertido en extraño. Una realidad falsa en tanto “el hombre no destruya su muerta objetividad y se reconozca a sí mismo y a su propia vida ‘detrás’ de las formas fijas de las cosas y las leyes” (Marcuse, 1994, p. 115). Por esta razón, el hombre tratará de poner esta verdad en acción y *hacer* del mundo lo que es esencialmente: la realización de la autoconciencia del hombre” (Marcuse, 1994, p. 115).

Hegel sostiene que lo que mueve a la autoconciencia, al reconocimiento, es el deseo. Pero aun cuando “el deseo animal es la condición necesaria de la autoconciencia, no es la condición suficiente de ella” (Kojève, 1971, p. 11). Pues, a su juicio, este deseo animal

¹ Entendemos por cultura al conjunto de medios naturales y no naturales de que dispone el ser o una sociedad para controlar y manipular el medio ambiente físico y el mundo natural y social. También, según el creador de la etnografía Edward. B. Tylor, definió la cultura como ese complejo de conocimientos, creencias, artes, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras facultades y hábitos que el ser humano adquiere como miembro de la sociedad. Por otra parte, en este contexto utilizaremos como sinónimo de cultura la palabra civilización.

solo es un reflejo del instinto de autoconservación o sentimiento de sí. Los hombres tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconciencia, elevados por encima de la vida puramente animal y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconciencia. De esta forma, para Hegel “la conciencia de la vida se eleva por encima de la vida y el idealismo no es solamente una certeza, sino que también se prueba o, mejor dicho, se comprueba en el riesgo de la vida animal” (Hyppolite, 1991, p. 153).

En otras palabras, Hegel reconoce que la realidad del hombre es ante todo una realidad biológica llena de necesidades y limitaciones. Sin embargo, si la conciencia servil *desea devenir* en autoconciencia debe trascender su animalidad, debe ir más allá del simple instinto de conservación. Debe arriesgar su existencia tal como lo hizo alguna vez su amo. Se trata entonces de afirmar la existencia, arriesgándola para ser reconocida por el otro. “la autoconciencia, que es deseo, sólo alcanza su verdad al encontrar otra autoconciencia viviente como ella” (Hyppolite, 1991, p. 142).

Como vemos, el deseo humano debe dirigirse sobre otro deseo. Para que esto suceda es indispensable que haya ante todo otras autoconciencias compitiendo en el mundo por algo de reconocimiento. Por tanto, el hombre no puede aparecer sobre la tierra, sino en el seno de un rebaño. Para Hegel al igual que Aristóteles, la realidad humana solo puede ser social. Mas para que el rebaño devenga en sociedad es necesario aún que los deseos de cada uno de los miembros del rebaño conduzca –o puedan conducir – a los deseos de los otros miembros. Es decir, para Hegel solo pasamos del estado de naturaleza a sociedad civil cuando los hombres suprimen dialécticamente sus deseos más inmediatos, es decir, su instinto de autoconservación, para pasar a una *idea* de organización superior, tal como lo es la sociedad civil.

2. Autoconservación animal y deseo de reconocimiento

Ahora, habría que distinguir entonces los dos tipos de deseos inherentes a la dialéctica de la autoconciencia. En primer lugar está el deseo animal, el instinto de autoconservación propio de cada ser vivo o como lo denomina Hegel el sentimiento de sí. En segundo lugar está el deseo humano de reconocimiento, o deseo antropógeno, que constituye un individuo libre e histórico consciente de su individualidad, de su libertad, de su historicidad. El deseo de reconocimiento difiere pues del deseo animal (en el que el individuo esta aferrado a su vida, a su ser dado natural), por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real dado, sino sobre otro deseo. Así, en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el deseo es de reconocimiento si uno desea no solo el cuerpo, sino el deseo del otro.

En efecto, el deseo de reconocimiento se ve concretado cuando buscamos ser correspondidos, estimados y valorados por el otro. De igual forma, sucede con el deseo que se dirige hacia un objeto natural, deseo que no es humano, sino en la medida en que está “mediatizado” por el deseo de otros, el cual se dirige sobre el mismo objeto. En otras

palabras, es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean. Así, un objeto totalmente inútil desde el punto de vista biológico (tal como un ornamento, o la bandera del enemigo), puede ser deseado porque es objeto de otros deseos. En consecuencia, la realidad humana difiere de la realidad animal, porque surge de la acción que satisface tales deseos: “la historia humana es la historia de los deseos deseados” (Kojève, 1971, p. 14).

Por eso, para que “el hombre sea verdaderamente humano, para que difiera esencial y realmente del animal, hace falta que su deseo humano prevalezca efectivamente en él sobre su deseo animal” (Kojève, 1971, p. 14). Sin embargo, Hegel sostiene que en el fondo de todo deseo subyace una idea de valor. Todo deseo es, por ende, deseo de estimación. En el caso del animal el valor supremo es su propia vida animal. Todos los deseos del animal son en última instancia una función del deseo que tiende a preservar su vida. No obstante, el deseo debe superar ese deseo de conservación. Pues de no hacerlo el hombre estaría condenado a ser considerado como mera coseidad, es decir, a ser tratado como una cosa entre cosas.

El hombre arriesga su propia vida en la lucha por el reconocimiento, para poder ganar su libertad. Libertad y dignidad como sabemos son valores trascendentales que el hombre contempla cuando suprime dialécticamente su inclinación animal. De esta forma, el hombre no se “considera” humano si no arriesga su vida (animal) en función del deseo de reconocimiento. Es por ese riesgo que la realidad humana se crea y se revela en tanto que es realidad; en esa fatalidad es que el hombre se reconoce. “Hablar del ‘origen’ de la autoconciencia es necesariamente hablar del riesgo de la vida” (Kojève, 1971, p. 15), la cual el hombre arriesga para ser tratado con respeto y dignidad para firmarse sobre su propia libertad.

De hecho, la esencia de la realidad es la autoconciencia, la cual “tiene su objeto en ella misma, pero como un objeto que primeramente sólo tiene *para sí* y que no es aún algo que es; el ser se enfrenta a ella como una realidad otra que la suya” (Hegel, 1993, p. 214). Como vemos, la esencia de lo real reside en la autoconciencia que lleva dentro de sí la negatividad dialéctica que pone en marcha todo proceso intersubjetivo de reconocimiento.

Para Hegel “el hombre sólo se ‘reconoce’ humano al arriesgar su vida para satisfacer su deseo humano, es decir, su deseo que se dirige sobre otro deseo”. (Kojève, 1971, p. 15). Desear el deseo del otro significa entonces “desear el valor que soy porque ‘represento’ el valor deseado por ese otro: quiero que él ‘reconozca’ mi valor como su valor; quiero que él me ‘reconozca’ como un valor autónomo” (Kojève, 1971, p.15). En otras palabras, para Hegel todo deseo humano, antropógeno, generador de la autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de ‘reconocimiento’. Y el riesgo de la vida por el cual se ‘reconoce’ la realidad humana es un riesgo en función del deseo. Hablar del ‘origen’ de la autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el ‘reconocimiento’ (Kojève, 1971).

3. Dignidad y libertad

Hegel sostiene que, sin esa lucha a muerte por el respeto, la dignidad y la libertad no habrían existido jamás seres humanos sobre la tierra, sin la lucha por el respeto y la dignidad no habría relaciones humanas, sino relaciones entre animales. “En efecto, el ser humano no se constituye sino en función de un deseo dirigido sobre otro deseo, es decir, de un deseo de reconocimiento” (Kojève, 1971, p.15). Es una lucha donde una autoconciencia se enfrenta a muerte con la alteridad:

El ser humano no puede por tanto constituirse si por lo menos dos de esos deseos no se enfrenta. Y puesto que cada uno de los seres dotados del mismo deseo está dispuesto a llegar hasta el fin de la búsqueda de su satisfacción, esto es, está presto a arriesgar su vida y por consiguiente a poner en peligro la del otro, con el objeto de hacerse “reconocer” por él, de imponerse al otro en tanto que valor supremo, su enfrentamiento no puede ser más que una lucha a muerte. Y es sólo en y por tal lucha que se engendra la realidad humana, se constituye, se realiza y se revela a sí misma en los otros. No se realiza pues y no se revela si no en tanto que realidad reconocida. (Kojève, 1971, p.15).

Siguiendo este orden de ideas, el filósofo canadiense Charles Taylor sostiene que Hegel “considera fundamental el hecho de que sólo podemos constituirnos como personas en la medida en que se nos reconoce. Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud.” (Taylor, 1983, p. 76). De modo que, “la lucha por el reconocimiento sólo puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales” (Kojève, 1971, p. 22).

Ahora bien, en el marco de la lucha por el reconocimiento de su ser- para- sí, la autoconciencia tiene el deber de “provocar” al otro, forzarlo a comprometerse con una lucha a muerte por el respeto, por la dignidad y la libertad. Y habiendo desencadenado esta lucha, la autoconciencia está obligada a matar el otro para no ser aniquilada. La lucha por el reconocimiento acaba con la muerte de uno de los adversarios o de los dos a la vez. No obstante, “este acto de reconocerse-por-la-muerte suprime la *verdad* que debía surgir de allí y, por eso mismo, suprime también la certeza-subjetiva de sí mismo en tanto que tal” (Kojève, 1971, p. 22). Así como la vida-animal es inmanente a la conciencia. La muerte anula el significado exigido por el reconocimiento. En este sentido.

Si los dos adversarios perecen en la lucha, la “conciencia” es suprimida completamente; porque el hombre después de la muerte no es ya más que un cuerpo inanimado. Y si uno de los adversarios queda con vida, pero mata al otro, no puede ya ser reconocido por él; el vencido muerto no reconoce la victoria del vencedor. La certeza que el vencedor tiene de ser y de su valor permanece por tanto puramente subjetiva, y carece así de verdad. (p. 22).

Con la anulación fáctica del otro se vuelve imposible el reconocimiento de mí diferencia, pues con la muerte desaparece el deseo hacia el cual se dirige el reconocimiento. Así, “el sobreviviente al no poder ser ‘reconocido’ por el muerto, no puede realizarse y revelarse en su humanidad”. (Kojève, 1971, p. 16). La identidad individual se construye con base en la diferencia. Sin ese elemento heterogéneo, sin esa lucha de contrarios seguramente no fuéramos lo que somos. Seríamos una tautología inerte: yo = yo. El movimiento de la autoconciencia depende de la alteridad de lo otro, el cual le da sentido teleológico a la conciencia, “así, pues, la autoconciencia no es la tautología sin movimiento del yo = yo, sino que se presenta como comprometida en un debate con el mundo” (Hyppolite, 1991, p. 144).

En medio de la interacción dialéctica con el mundo, la autoconciencia encuentra como objeto opuesto a su deseo la alteridad. De manera, que “la lucha a muerte” es simbólica, es una metáfora que representa el dramático proceso de interacción social por el cual construimos nuestra identidad a partir de la diferencia. Como observamos, con la muerte física del otro la autoconciencia no alcanza la verdad del reconocimiento, sino que queda reducido a una mera abstracción del mundo.

Para que la realidad humana pueda constituirse en tanto que es realidad ‘reconocida’ se requiere que ambos adversarios “queden con vida después de la lucha. Más eso sólo es posible a condición de que ellos adopten comportamientos o puestos en esa lucha. Por actos de libertad irreductibles” (Kojève, 1971, p. 16). El hombre en su cotidianidad se enfrenta a fuerzas desiguales que lo rebasan a la cual no está sujeto por orden natural, sino por una contingencia histórica; en ese contexto agonial uno de ellos siente miedo del poder del otro; sin embargo, debe negar su instinto de autoconservación y colocar su vida en riesgo para obtener la satisfacción del deseo de reconocimiento. De modo que “debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro: debe ‘reconocerlo’ sin ser ‘reconocido’ por él. Pero, ‘reconocer’ así implica ‘reconocerlo’ como su amo y reconocerse y hacerse reconocer como esclavo del amo” (p. 16).

Con lo anterior, Hegel nos quiere dar a entender que en la interacción de la realidad social o bien somos conciencia servil o bien encarnamos la conciencia del amo. De manera que las relaciones sociales no son humanas, sino una condición que implica un elemento de dominio y un elemento de esclavitud, de autonomía y servidumbre. Por eso hablar de la génesis de la autoconciencia es necesariamente hablar de “autonomía de la dependencia de la autoconciencia de la tiranía y la esclavitud” (p. 17). La realidad humana según Hegel es la historia de la interacción entre la tiranía y la esclavitud: “la ‘dialéctica’ histórica es la ‘dialéctica’ del amo y del esclavo” (p. 17).

En la dialéctica histórica del amo y el esclavo “la realidad humana no puede engendrarse y mantenerse en la existencia, sino en tanto que es realidad ‘reconocida’. Solo en el ámbito de la interacción con lo otro puede un ser humano reconocer su dignidad tanto para él mismo como para los demás.

De modo que “el hombre no es real sino en la medida en que vive en un mundo social” (Kojève, 1971, p. 17), el cual constituirá su entorno natural. Mundo que por cierto se le presenta a la conciencia como extraño, por tal motivo debe negarlo dialécticamente, transformándolo para realizarse él, pues el hombre por fuera de la esfera social no es nada. La conciencia en su tránsito a autoconciencia necesita suprimir dialécticamente al otro para afirmarse como una conciencia autónoma, por eso “debe suprimirlo dialécticamente. Es decir, debe dejarle la vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía. No debe suprimirlo, sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterlo” (Kojève, 1971, p. 22), debe, pues, aprender a convivir con él.

Ahora bien, a pesar de lo trágico que pueden sonar las palabras de Hegel, esto es lo que intentamos hacer todos los días cuando sobrevivimos al tedio y al drama de la convivencia cotidiana. Muchas veces lo otro se presenta como un obstáculo o como alguien que simplemente se expresa con desprecio y que menoscaba la dignidad. La cotidianidad representa un campo encarnizado de fricciones y pasiones encontradas. Pero debemos resistir, debemos luchar, debemos superar ese trance de “conciencia servil” que nos ha impuesto la otredad y manifestarle todo nuestro descontento y todo nuestro dolor. Solo después de ese momento podemos hablar como tal de un reconocimiento.

Para Hegel la autoconciencia como tal es el resultado de la interacción con los otros; su yo y la idea que se forma de él mismo son mediados por el reconocimiento obtenido en función de su hacer. Su verdadera autonomía es la que él mantiene en la realidad social por el esfuerzo de esta acción. Con base en esta experiencia se establece una autoconciencia pura o abstracta, que ha hecho abstracción de su vida animal por el riesgo de la lucha: el amo y una conciencia servil que, por ser en realidad un cadáver viviente, no existe puramente para sí, sino para otra conciencia, es decir, para la conciencia del amo. Estos dos elementos constitutivos son esenciales dado que:

En primer término, son desiguales y opuestos uno al otro (...) una es la conciencia autónoma, para la cual el ser-para-sí es la realidad esencial. La otra es la conciencia dependiente para la cual la realidad esencial es la vida animal, es decir el ser dado para una entidad otra. Aquella es el amo; ésta, el esclavo. Es esclavo es el adversario que no ha ido hasta el final de la vida, que no ha optado el principio de los amos: vencer o morir. Ha aceptado la vida elegido por el otro. Depende pues de ese otro. Ha preferido la esclavitud a la muerte, y es por eso que, permaneciendo con vida, vive como esclavo. (Kojève, 1971, p. 24).

El amo es para Hegel la conciencia que existe *para sí*. Mientras que el esclavo representa la conciencia *desgraciada* (en sí), por medio del trabajo transforma la naturaleza para que el amo la consuma. Como vemos la conciencia de sí, no es una cosa aislada del resto del mundo, sino que esta tiene su referente material en lo real. Toda conciencia es un fragmento de realidad escindida en búsqueda de otra

realidad. La conciencia necesita extrañarse, necesita quedar en estado de alienación y estupefacción para encontrarse consigo mismo. Esta experiencia dialéctica refleja precisamente como la conciencia deviene en autoconciencia. La realidad de la vida no hace sino poner de manifiesto las desigualdades y obstáculos que existen en el proceso mismo de la interacción social.

4. La superación dialéctica del solipsismo cartesiano

Bajo la noción de reconocimiento, Hegel logra superar dialécticamente el solipsismo cartesiano. La filosofía moderna gracias a Descartes descubre el concepto de conciencia de sí. Sin embargo, el cogito cartesiano nos deja a medio camino, pues a través de él sólo llegamos a la mera certeza subjetiva, al simple sentimiento de sí. Con Descartes se entiende en “abstracto” que existimos gracias a que pensamos, pero esto no es suficiente, pues Descartes, en este proceso, anuló de su proyecto filosófico la experiencia del mundo y de lo otro. La realidad existe para Descartes en tanto esta puede ser subsumida bajo el juego de la abstracción matemática. Por otra parte, Descartes marginó a la alteridad de la experiencia de la conciencia. Por eso nunca pudo superar en su proyecto la sombra del solipsismo. En esas sombras se encontraba la presencia misteriosa de lo otro a la que el filósofo siempre se empeñó en negar. De modo que la identidad cartesiana no está fundada en la diferencia, pues el ego está desprovisto de experiencia.

Con Hegel pasamos de la certeza subjetiva de mi propio ego a la verdad revelada por la presencia del otro, en la lucha por el reconocimiento. El ego cogito se queda preso de su propia individualidad y, por tanto, no puede trascender dialécticamente a la experiencia de lo otro. En la soledad cartesiana el individuo está reducido a su propio ego. Ahora bien, en Descartes también hay una noción de trascendencia, mediante la cual “las cosas” de la naturaleza son transformadas en objetos a través de la racionalidad matemática. Sin embargo, este tipo de trascendencia no se eleva por encima de la mera objetualidad, pues no capta la alteridad de la interacción social. En términos hegelianos la conciencia cartesiana no sería más que un momento que será superado en la confrontación dialéctica con la alteridad. Es en ese momento, cuando la certeza-subjetiva del ego entra en contacto con el afuera, con la verdad revelada del otro.

De esta forma, se podría superar el ensimismamiento del ego cartesiano gracias a la noción de dialéctica, en la que todo está en movimiento como lo decía en su momento Heráclito. Con Hegel se entiende que la interioridad de la conciencia depende de la dinámica de la exterioridad. De hecho, podríamos decir que gracias a la exterioridad que existe el ámbito subjetivo de la interioridad, la cual se ha desarrollado por la mediación intersubjetiva entre la conciencia y la alteridad. De modo que:

Lo exterior es, por tanto, primeramente, el mismo contenido interior. Lo que es interno, existe también exteriormente y viceversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no esté manifestado. (Hegel, 1990, p. 77)

Cada conciencia sabe ahora que lo exterior es interior a ella y que lo interior es exterior. Ya no es un entendimiento extraño quien piensa esta verdad, sino la propia conciencia que por ella misma se desdobra y se opone a sí misma. Para Hegel tanto la realidad de la conciencia, como la realidad concreta sufren una serie de transformaciones; así, pues, de la conciencia a la autoconciencia, de lo subjetivo a lo objetivo se ponen en movimiento un conjunto de procesos que implican transformaciones reales en todos los ámbitos de lo real.

Como hemos visto, la conciencia servil no ha puesto su vida en riesgo, ha permanecido fiel a la mismidad del orden establecido por su amo. De modo “que el esclavo contempla al amo fuera de él como su esencia – su ideal ya que él mismo, en tanto que se reconocen como esclavo se humilla” (Hyppolite, 1991, p. 158). Así pues, en el lenguaje hegeliano, el amo aparece al esclavo como la verdad, empero, está también en él mismo, pues el esclavo ha conocido el miedo; tuvo miedo de la muerte, del amo absoluto, y todo lo que en él había de estable vaciló.

Es en este momento cuando la conciencia servil *experimenta* de la angustia primordial es el miedo a la muerte. En este punto, quizás podríamos ver una convergencia entre Heidegger y Hegel dado que,

la autenticidad de la existencia y la aceptación de su constitutivo ser-para-la-muerte, tienen un claro y vigoroso precedente en esta sentencia de Hegel acerca del acceso a la libertad. En Hegel, al igual que Heidegger, la conciencia humana sólo puede formarse por medio de la angustia que lleva a cuestionar radicalmente la realidad. En ese cuestionamiento el hombre debe abandonar su temor y toma conciencia de la totalidad de su ser, “una totalidad que nunca está dada como tal en la vida orgánica. (Hyppolite, 1991, p.159)

Antes de la confrontación mortal con el amo la conciencia se muestra satisfecha con su modo de ser natural, pues “en la vida pura, en la vida que no es espíritu, la nada no existe como tal” (Hyppolite, 1991, p.159). Con el temor a la muerte se manifiesta la angustia que recorre al ser en todo su estremecimiento y lo pone fuera de sí y lo impulsa al movimiento del reconocimiento. En esa angustia, la conciencia servil se ha diluido interiormente, se ha estremecido íntimamente en sí misma y todo lo que es fijo y estable ha temblado en ella, pues, sólo a través de la lucha puede ser adquirida la libertad, ya que la interna seguridad de ser libre no basta. “Sólo siendo otro y poniéndose como tal otro en peligro de muerte, demuestra el hombre su capacidad para hacer real y efectiva la libertad en que su yo consiste”. (Lain, 1981, p. 126). Así, la razón de ser de la lucha es la autoafirmación de la libertad en medio del absoluto desgarramiento con la alteridad:

La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse así mismo en el absoluto desgarramiento. (Hegel, 1993, p. 24)

Sin embargo, el temor y el servicio al amo no serían suficientes para elevar la autoconciencia del esclavo a la verdadera independencia; es el trabajo del que transforma la servidumbre en señorío.

El esclavo transforma los productos de la naturaleza para que el amo los consuma en tanto que goce, el amo no tiene más que gozar de la cosa que el esclavo ha preparado para él, y negándola, destruyéndola y consumiéndola. De manera que, a través de la conciencia servil, el amo consigue ir hasta el fin de la cosa y satisfacerse en el goce.

Lo anterior, únicamente gracias al trabajo del otro de su esclavo, el amo es libre frente a la naturaleza y, por consiguiente, está satisfecho de sí mismo. No obstante, en la servidumbre, “en el trabajo forzado ejecutado al servicio de otro (del amo), la conciencia servil suprime dialécticamente su nexos con la existencia natural en todos los elementos constitutivos particulares y aislados; y elimina, por el trabajo” (Kojève, 1971, p. 31). La dependencia a su ser dado natural. Ahora bien, “el amo obliga al esclavo a trabajar. Y trabajando, el esclavo deviene amo de la naturaleza” (Kojève, 1971, p. 31). Por mediación del trabajo, el esclavo se libera por tanto de su propia naturaleza, del propio instinto que lo ataba a ella y que hacía de él el esclavo del amo. Al liberar al esclavo de la naturaleza, el trabajo lo libera de sí mismo, de su naturaleza de esclavo y, en consecuencia, *lo libera del amo*. En el mundo natural dado, elemental, el esclavo es esclavo del amo, en el mundo técnico, transformado por su trabajo él reina – o por lo menos un día reinará como amo absoluto.

El proceso que surge de la transformación progresiva del trabajo es absolutamente diferente a la esfera de dominio del amo. “El porvenir pertenece, por tanto, no al amo guerrero, sino al esclavo trabajador” (Kojève, 1971, p. 31). La conciencia servil al transformar el mundo dado mediante su trabajo trasciende lo dado y lo que está determinado en él mismo por lo dado; “el esclavo se supera, entonces y supera, también al amo quien está ligado a lo dado” (Kojève, 1971, p. 31), pues el amo deja intacta la realidad para que se ocupe de ella el esclavo mediante el trabajo. El amo sólo se limita a consumir los objetos producidos por la conciencia servil. Solo en y por el trabajo que el hombre acaba por tomar conciencia de la significación del valor y de la necesidad de la experiencia que ha hecho por temor al poder absoluto que el amo encarnaba para él. Solo después de haber trabajado para el amo comprende la necesidad de la lucha entre amo y esclavo y el valor del riesgo y de la angustia que ello comporta.

De esta manera, para Hegel, el amo no trabaja, no produce nada estable que se manifieste fuera de sí. Él destruye solamente los productos del trabajo del esclavo. Su goce y su satisfacción son así puramente subjetivos: no le interesa más que a él y no pueden por tanto ser reconocidos sino por él; carecen de verdad, de realidad objetiva revelada a todos. Sin embargo, este no es el caso del esclavo el cual no destruye las cosas, sino que las transforma en beneficio de la sociedad. La labor del esclavo difiere de la destrucción de la cosa que transforma por medio del trabajo, de modo que en este proceso la conciencia servil “se educa, se forma, se transforma, transformando las cosas y el mundo” (Kojève, 1971, p. 33). El concepto de trabajo desempeña un papel central en

esta discusión, en la cual muestra que los objetos del trabajo no son cosas muertas, sino encarnaciones vivas de la esencia del sujeto y que al tratar con estos objetos el hombre está tratando de hecho con otros hombres (Marcuse, 1994, p. 116).

Así, vemos que a través del trabajo la conciencia servil transforma el mundo conviviéndola en una realidad objetiva, en este proceso adquieren al mismo tiempo su lugar en el mundo por medio del trabajo, la conciencia propiamente deviene la autoconciencia porque trasciende su ser dado natural. A través del trabajo la conciencia deviene en dueña de la naturaleza, superando la conciencia complaciente del amo. Aquí la conciencia servil tiene las herramientas y el conocimiento necesario para enfrentarse en una lucha mortal con el amo. En este momento empieza la lucha por el reconocimiento, por el respeto, por la dignidad y sobre todo por la libertad de la conciencia desgraciada. Vemos entonces que la realidad está envuelta en una amalgama de elementos heterogéneos y desiguales que ponen al descubierto la esencia agonal de la convivencia cotidiana.

Para Hegel el ser del esclavo representa la vida misma del ser humano que no es autónoma, sino que su independencia está en el exterior de él mismo, en la vida y no en la autoconciencia. En este sentido, lo otro es representado por lo opuesto a cada conciencia, tanto la identidad del amo como la conciencia servil representan para cada adversario una alteridad. No obstante, no están en igualdad de condiciones, el amo, por su parte, ha manifestado su elevación por encima de la vida y, por tanto, de la conciencia del esclavo, el cual trata como elemento no esencial, como algo negativo, como una coseidad; ya que él puede gozar las cosas, negarlas completamente de modo que "la resistencia del mundo ante el deseo no existen para él (Hyppolite, 1991, p. 157).

Dado que la producción de objetos existen en función del amo. No obstante, el esclavo solo conoce la resistencia del ser ante el deseo, y justamente por ello no puede llegar a la negación completa de este mundo; su deseo conoce la resistencia de lo real, no hace más que elaborar las cosas, trabajarlas, los trabajos serviles son para el esclavo que de esta manera dispone el mundo para que el amo pueda negarlo pura y simplemente, es decir, gozar de él. El amo consume la esencia del mundo, que el esclavo elabora.

Conclusión

En resumen, a través de la muerte simbólica del otro, se generan dos tipos de visión del mundo, una que se arrodilla y otra que se afirma sobre sí, sin embargo, como hemos podido notar, la muerte simbólica de la alteridad del esclavo no acaba allí, pues mientras el amo consume la naturaleza a través de la producción de objetos, el esclavo transforma la naturaleza en realidad objetiva, convirtiéndose en este movimiento en amo de la naturaleza. De manera pues que ambas conciencias se necesitan recíprocamente para desarrollarse por su lado. Tal como Hegel lo dice en la *Enciclopedia*:

Es una lucha puesto que yo no puedo saberme como mí mismo en el otro, hasta que el otro es para mí otra existencia inmediata; yo soy por esto dirigido a suprimir esta su inmediatez. Igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino en cuanto yo suprimo en mí mismo la inmediatez y de este modo doy existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez es la vez corporalidad de la autoconciencia, en la cual, como en su signo e instrumento, tiene ella su propio sentimiento de sí, y su ser para otros y su relación, que hace de mediadora con aquellos². (1990, p. 228).

Ninguna conciencia está aislada de la otra, porque ambas hacen parte de la esencia de la dialéctica de la realidad. Mientras que una trabaja, la otra disfruta del goce del trabajo del otro. Sin embargo, la esencia de la lucha por el reconocimiento es aquella que saca de sí a la conciencia que se encuentra inmersa en su realidad animal dada, por tanto la conciencia servil necesita suprimir el deseo animal cuando entra en contacto con las cosas que debe transformar en objetos para el uso y consumo del amo.

Para Hegel la lucha por el reconocimiento se constituye en la forma como la conciencia accede a la encarnación de su propia libertad. La idea de la libertad deviene en una cosa real en la que se afirma la conciencia con dignidad. Entre sangre, sudor y lágrimas, forjamos todos los días nuestra propia identidad. Nuestra vida es el producto histórico de una lucha contra la realidad externa, nuestra identidad no es una cosa homogénea, sino el resultado constante de nuestra interacción con la diferencia. La experiencia de la dialéctica recorre la existencia en medio de la sangre, el sudor y las lágrimas. En esa lucha agonal con la vida reafirmamos nuestra existencia. De manera, pues, que la interacción social sirve de un extraño tránsito en la que la conciencia solo abordando “al otro se asiste a sí mismo” (Levinas, 1997, p. 195).

² Cfr. Enciclopedia. §431. Pág. 228. Aquí podemos ver cómo Hegel toca el tema de la corporalidad, sin embargo, en este contexto, el filósofo alude al hecho de que la libertad como tal es encarnada, es decir, reside en un sujeto encarnado, en un hombre de carne y hueso, tal como en la propuesta fenomenológica heideggeriana y husserliana.

Referencias

- Bloch, E. (1983). *Sujeto-objeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Editorial Porrúa.
- Hyppolyte, J. (1991). *Génesis y estructura de la "fenomenología del espíritu" de Hegel*. Editorial Península.
- Kojève, A. (1971). *La dialéctica del amo y del esclavo*. Editorial La Pléyade.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Editorial Altaya.
- Lain, E. P. (1981). *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente.
- Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito*. Editorial Sígueme.
- Payne, M. (Ed.). (2002). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Editorial Paidós.
- Sartre, J. (1994). *El ser y la nada*. Editorial Altaya.
- Rodis-lewis, G. (1971). *Descartes y el racionalismo*. Oikos-Tau.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Fondo de Cultura Económica.

