



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.55320>

NEGATIVIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

LA DIMENSIÓN ORIGINARIA DEL CONFLICTO EN KOJÈVE Y EN SARTRE



NEGATIVITY AND INTERSUBJECTIVITY THE ORIGINAL DIMENSION OF CONFLICT IN KOJÈVE AND SARTRE

MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS*

Universidad Nacional de San Martín / Conicet - Buenos Aires - Argentina

.....
Artículo recibido el 12 de noviembre de 2015; aprobado el 4 de marzo de 2016.

* maxicladakis@yahoo.com.ar, mcladakis@unsam.edu.ar

Cómo citar este artículo:

MLA: Cladakis, M. B. “Negatividad e intersubjetividad. La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre.” *Ideas y Valores* 66.165 (2017): 171-189.

APA: Cladakis, M. B. (2017). Negatividad e intersubjetividad. La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre. *Ideas y Valores*, 66 (165), 171-189.

CHICAGO: Maximiliano Basilio Cladakis. “Negatividad e intersubjetividad. La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre”. *Ideas y Valores* 66, n.º 165 (2017): 171-189.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo aborda la lógica a partir de la cual el correlato de la libertad como negatividad radical es el conflicto como dimensión originaria de la intersubjetividad en Alexandre Kojève y Jean Paul Sartre. Se examina la interpretación realizada por el pensador ruso del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* y la importancia de la “dialéctica del amo y del esclavo” como clave del pensamiento hegeliano; así como la forma en que las premisas ontológicas expuestas en *El ser y la nada* se presentan como elementos constitutivos de la comprensión de la intersubjetividad como dialéctica subjetivación-objetivación.

Palabras clave: A. Kojève, J. P. Sartre, dialéctica, intersubjetividad, negatividad.

ABSTRACT

The article discusses the logic according to which the correlate of freedom, as radical negativity, is conflict, as the original dimension of intersubjectivity, in Alexandre Kojève and Jean Paul Sartre. It examines the Russian thinker's interpretation of chapter IV of the *Phenomenology of Spirit* and the importance of the “master-slave dialectic” as a key to Hegelian thought. It also addresses the manner in which the ontological premises set forth in *Being and Nothingness* are presented as constitutive elements of the understanding of intersubjectivity as a dialectics of subjectivization-objectivization.

Keywords: A. Kojève, J. P. Sartre, dialectics, intersubjectivity, negativity.

Introducción

El objetivo del presente trabajo es abordar la lógica a partir de la cual la comprensión de la libertad como negatividad radical tiene como correlato la constitución del conflicto como dimensión originaria de la intersubjetividad en dos autores centrales de la filosofía francesa de la primera mitad del siglo xx: Alexandre Kojève y Jean Paul Sartre. Con respecto al primero, la correlación será abordada a partir de sus célebres cursos sobre la *Fenomenología del espíritu* dictados entre 1933 y 1939; con respecto al segundo, se abordará la cuestión a partir de su primera gran obra filosófica, *El ser y la nada*.¹ En ambos trabajos, a pesar de sus diferencias, tanto formales como de contenido, existe un paralelismo notorio ya que, por un lado, la libertad aparece definida a partir de la negatividad; al mismo tiempo que el fenómeno intersubjetivo es pensado a partir de la facticidad de la aparición del otro desde una dimensión agonal originaria.

La problemática a trabajar conlleva dos cuestiones que se entretujan dialécticamente y que, a veces, suelen ser pasadas por alto. La primera de ellas es la influencia del pensamiento hegeliano en la filosofía francesa de la década de 1940, de la cual Sartre, junto a Merleau-Ponty y Simone De Beauvoir, son tres de sus más reconocidos representantes. En este punto, suelen reducirse las influencias de los autores mencionados a Husserl, Heidegger, Jaspers y, a lo sumo, Kierkegaard. Sin embargo, la figura de Hegel es relevante para la filosofía “existencial” francesa, más allá de las críticas que puedan hacer los autores mencionados sobre el idealismo alemán. La segunda cuestión se encuentra integrada a la primera, y es la forma en que se da la influencia de Hegel en el contexto mencionado. Esta influencia está mediada, en gran parte, por la interpretación de Kojève, que implicó, al mismo tiempo, un nuevo campo de horizontes para el despliegue del pensamiento francés. Sin embargo, en este trabajo, –como se verá en el primer apartado– delimito los márgenes de los estudios hegelianos.

A partir del objetivo propuesto y tomando en cuenta las cuestiones recién mencionadas, el trabajo se articulará en cuatro apartados. En el primero se expondrán algunos puntos de la entrada del pensamiento hegeliano en Francia a partir de los *Cursos* de Kojève y de la importancia con que el pensador ruso dota a la negatividad como definición de la libertad y como fundamento de la acción. En el segundo apartado se abordará la interpretación realizada por el pensador ruso del capítulo

.....
1 La segunda gran obra sería, por supuesto, la *Crítica de la razón dialéctica*. Sin embargo, esto no significa que los textos de Sartre escritos antes de 1943, como tampoco los que escribe entre 1943 y 1960, carezcan de importancia, sino que se trata de sus obras más sistemáticas y totalizadoras.

iv de la *Fenomenología del espíritu*, y la centralidad que le otorga a la “dialéctica del amo y del esclavo” como clave del pensamiento hegeliano. En el tercero se presentarán las premisas ontológicas expuestas en *El ser y la nada* en tanto elementos constitutivos de la comprensión de la intersubjetividad como dialéctica subjetivación-objetivación. En el cuarto y último apartado se mencionarán las críticas de Tran-Duc-Tao a Kojève y las de Merleau-Ponty a Sartre, al tiempo que se señalarán los puntos de convergencia de ambas críticas.

Hegel y Francia

La interpretación que hace Kojève de la *Fenomenología del espíritu* ejercerá una influencia notable, no sólo en la interpretación de la filosofía hegeliana, sino en el desarrollo general de la filosofía francesa de los años cuarenta y cincuenta. Precisamente, en *Lo mismo y lo Otro*, Vincent Descombes señala que, a partir de la década de 1930, se despierta en el ambiente filosófico francés un inusitado interés por la obra de Hegel. Según el autor, este hecho se debe a dos razones: por un lado, el interés por el marxismo, motivado por el triunfo de la Revolución rusa; por otro, debido a los cursos sobre la *Fenomenología del espíritu* dictados por Kojève durante esa década (cf. Descombes 1998 27-28).

Descombes señala que el ámbito académico francés de aquella época estaba hegemonizado por las corrientes del neokantismo. En este aspecto, es importante destacar que la generación de intelectuales gestada durante aquellos años se transformaría en una generación sumamente crítica de la anterior. El propio Sartre diría en 1961:

Era tal el horror a la dialéctica, que hasta Hegel nos era desconocido.

Desde luego nos permitían leer a Marx y hasta nos aconsejaban su lectura: había que conocerlo para refutarlo. Pero nuestra generación, como las precedentes y como la siguiente, sin tradición hegeliana y sin maestros marxistas, sin programa, sin instrumentos históricos, ignoraba todo del materialismo histórico. (1985 26)

Las palabras de Sartre validan las palabras de Descombes. Hegel no era un autor estudiado, y la generación siguiente se interesaría en su pensamiento, que vincularía estrechamente con el de Marx. Este vínculo entre Hegel y Marx se debería, en parte, al consejo de Lenin acerca de que, para comprender a Marx, había que comprender a Hegel, y también al marxismo hegeliano que pondría en boga el primer Lukács (cf. Lenin 1976 306). En este sentido, el concepto de “dialéctica” se volvería un concepto central para la nueva generación de pensadores. Descombes advierte el cambio radical que acontece en la filosofía francesa acerca de la valoración de la dialéctica.

Antes de 1930 se la entiende peyorativamente: para un neokantiano la dialéctica es la lógica de la apariencia; para un bergsoniano solo puede engendrar una filosofía meramente verbal. En cambio, después de 1930 la palabra se emplea casi siempre en un sentido elogioso. En lo sucesivo está bien visto superar la razón analítica o también el mecanicismo con la dialéctica. (1998 28)

En este contexto, los cursos dictados por Kojève serán fundamentales para la introducción del pensamiento hegeliano en Francia. La lectura que este autor realiza de la *Fenomenología del espíritu* va en contracorriente de la formulación clásica que hacía de Hegel un representante de un racionalismo extremo. Por el contrario, su comentario presenta la obra de 1807 como un relato de la historia universal, y no como el relato del despliegue de la razón moderna. La historia universal que presenta Kojève está atravesada por la lucha y el conflicto. En este sentido, Descombes afirma que, “de manera general, Kojève ha dado una versión antropológica de la dialéctica hegeliana” (1998 48), que difiere radicalmente de la visión de Hegel como pensador del idealismo absoluto y del *panlogicismo*.

Precisamente, esta lectura antropológica de la dialéctica hegeliana hará más fuerte el vínculo entre hegelianismo y marxismo, al mismo tiempo que habilitará la relación con el existencialismo. En el artículo “Posthistoria, biopolítica, inoperosidad”, Edgardo Castro ha señalado que, al término de la Segunda Guerra Mundial, se dio en Francia un renovado interés por Hegel y, más precisamente, por la *Fenomenología del espíritu* (cf. 54). En efecto, la generación que se gestaría en la década del treinta, tendría su auge en la posguerra inmediata. Es importante destacar que el reconocimiento de la obra de Hegel se centrará, ante todo, en la *Fenomenología del espíritu*, y no tanto en las demás obras. Incluso la *Lógica* y la *Enciclopedia* serán, habitualmente, objetos de crítica.

En cierta medida, los cursos de Kojève serán, para varios intelectuales, el primer acercamiento a la obra de Hegel, ya que la *Fenomenología del espíritu* se traducirá al francés recién en 1943. Esto implica que este primer encuentro con el pensamiento hegeliano se encuentra mediado por la interpretación de Kojève. En este aspecto, es interesante señalar el título de un texto de Gwendoline Jarczyk y de Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève a Hegel. Ciento cincuenta años de pensamiento hegeliano en Francia* (1996). Lo irónico que podría parecer el título, tal vez no lo sea tanto, ya que el proceso de lectura de la obra de Hegel irá de la interpretación de Kojève al estudio de esta en sí misma.

Este hecho tendrá sus consecuencias, en cuanto que la lectura de Kojève es una interpretación particular: por un lado, como se ha señalado, se encuentra la cuestión acerca de que la *Fenomenología del*

espíritu será interpretada en clave antropológica. Por otro lado, se dan otras características particulares de los cursos de Kojève. Castro señala que en Kojève hay una influencia muy fuerte de la ontología heideggeriana expuesta en *Ser y tiempo* (cf. Castro 2008 72). Precisamente, este entrecruzamiento entre las filosofías de Hegel y de Heidegger será muy pertinente para la filosofía “existencial” francesa, que entrará en auge en los años cuarenta. Por otra parte, en su lectura de Hegel, Kojève le otorga un lugar de suma relevancia a la negatividad.

En este sentido, la negatividad cumplirá un rol fundamental en la comprensión, tanto del trabajo, como de la relación con el otro. Descombes señala que la relevancia de la negatividad, para Kojève, será tal, que se comprenderá como la esencia misma de la libertad. “El poder productivo de lo negativo es lo que libera” (Descombes 54). Precisamente, como se verá más adelante, esta cuestión es central para nuestro trabajo, ya que la concepción de la libertad como negatividad es la que mantendrá Sartre, y lo que le criticará, a este, Merleau-Ponty.

La lucha por el puro prestigio

El comentario de Kojève del capítulo iv de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel presenta la lucha por el reconocimiento y la dialéctica del amo y del esclavo, ha sido de gran importancia para el desarrollo de la filosofía francesa de la posguerra. La lectura realizada por Kojève de este capítulo ha servido de base para pensar la problemática nodal dentro del existencialismo francés acerca del otro y de la intersubjetividad. En el texto *De Kojève a Hegel* se señala que “la figura de la autoconciencia, comúnmente designada bajo el nombre de ‘dialéctica del amo y del esclavo’, es sin duda una de las más conocidas y, también, más maltratadas en la historia de la interpretación” (Jarczyk y Labarrière 1996 70).

Este es uno de los puntos más conocidos –y podría agregarse que “influyentes”– de la *Fenomenología del espíritu*; su relevancia se ha extendido más allá de la filosofía francesa de posguerra, hasta llegar, por ejemplo, a Lacan. Incluso, dentro de la filosofía actual, la dialéctica del amo y del esclavo sigue siendo eje de debates e interpretaciones, tal como lo demuestran el texto de Susan Bock-Mors *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria* (2005), y la teoría del reconocimiento de Axel Honnet (1997). En lo concerniente a lo “maltratada”, es importante volver a destacar que la lectura de Hegel sigue siendo, de alguna manera, tamizada por el comentario de Kojève. Por un lado, por el sentido humanista y antropológico que adquiere la lucha por el reconocimiento. Por otro, por los propios términos empleados, ya que los polos de oposición mencionados por Hegel no son los de “amo” y “esclavo”, sino los de “señor” y “siervo” (cf. Hegel 2007 117).

Al comentar el capítulo sobre la autoconciencia, Kojève se centra en la lucha por el reconocimiento como elemento central para la comprensión de dicho fenómeno. En esta parte de su comentario de la *Fenomenología del espíritu*, Kojève se encarga de definir aquello que es propiamente humano y que adquiere el carácter de autoconciencia.

En contraposición con el neokantismo, si bien Kojève va a definir al “yo” como aquello propiamente humano, el pensador ruso se aleja del paradigma moderno, al sostener que este “yo” no surge, ni puede surgir, a partir del análisis, ni del entendimiento, ni de la razón. Para Kojève, la instancia originaria de la subjetividad no se revela en una subjetividad *cognoscente*. Por el contrario, la emergencia del “yo”, como autoconciencia, se funda en un ámbito previo al del conocimiento: el deseo. “El yo (humano) es el yo de un deseo o del deseo” (11). Kojève sostiene que, frente al paradigma del conocimiento, que, para él, implica pasividad, ya que su finalidad es conocer el objeto tal como es, el deseo implica, en cambio, un impulso a la acción que tiene como finalidad la negación del objeto deseado:

Nacida del deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y solo puede hacerlo por la negación, la destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado; para satisfacer el hambre, por ejemplo, es necesario destruir o, en todo caso, transformar el alimento. Así toda acción es negadora. Lejos de dejar lo dado tal como es, la acción lo destruye, si no en su ser, por lo menos en su forma dada. Y toda “negatividad-negadora” en relación con lo dado es necesariamente activa. Más la acción negadora no es puramente destructiva. Porque si la acción nace del deseo, destruye una realidad objetiva para satisfacerlo, crea en su lugar, en y por esta destrucción misma, una realidad subjetiva. (Kojève 12)

De aquí se desprenden tres ideas centrales. Por un lado, como se señaló en el apartado anterior, la acción tiene un carácter esencialmente negativo. Por otro, el ser humano, comprendido como sujeto de deseo, se encuentra arraigado biológicamente en la naturaleza. En tercer lugar, y en relación con esto último, el deseo es compartido tanto por los hombres como por los animales. Para Kojève, la vida es siempre deseo, lo que significa que la vida implica negación, destrucción y asimilación del objeto deseado. Tanto el hombre como el animal, para preservar sus vidas, deben actuar y, para ello, deben asimilar lo objetivo a lo subjetivo.

Sin embargo, en este momento todavía no hay una autoconciencia propiamente dicha. Efectivamente, Kojève considera que la vida es una instancia anterior –pero necesaria– para el surgimiento de un “yo” propiamente humano. En este punto, Kojève sostiene que, para la aparición de la autoconciencia, es necesaria la emergencia de un deseo específicamente humano. La diferenciación entre el deseo humano y el

no-humano tiene como fundamento la diferencia con respecto al objeto deseado. Si el deseo natural es de una cosa natural, el deseo humano es, por lo tanto, de una cosa no-natural. Y, según Kojève, lo único no-natural es el deseo. Por lo tanto, el deseo humano es el deseo de deseo. “Para que haya autoconciencia es necesario que el deseo se fije sobre un objeto no-natural, alguna cosa que supere la realidad dada. Más la única cosa que supera eso real dado es el deseo mismo” (Kojève 12). Interpretando de manera muy personal el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu*, Kojève sostiene que el paso del sentimiento de sí, que es comprendido como “yo natural” –donde se encontrarían los animales y el hombre antes de ser propiamente humano–, a la autoconciencia significa un “salto” a un tipo de deseo nuevo. A diferencia del deseo animal, el deseo del deseo implica el deseo de un vacío, de una nada.

Para Kojève, las consecuencias de la aparición de este deseo significan un quiebre con la circularidad de la vida. El deseo natural presupone una destrucción y asimilación de la objetividad por la subjetividad que tiene como finalidad la preservación. Ahora bien, la autoconciencia supone un ir más allá de la vida, superarla e, incluso, negarla. Para Kojève, el hombre solo es realmente hombre cuando su deseo humano se impone al deseo animal:

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. Pero todo Deseo es deseo de un valor. El valor supremo para un animal es su vida animal. Todos los Deseos del animal son en última instancia una función del deseo que tiene de conservar su vida. El Deseo humano debe superar ese deseo de conservación. Dicho de otro modo, el hombre no se “considera” humano si no arriesga su vida (animal) en función de su Deseo humano. (1947 14)

Esto significa el paso de la naturaleza a la libertad. Se ve, entonces, la forma en que la humanidad surge a partir de una doble negación. Por un lado, la negación del deseo que se desea. Por el otro lado, la negación de la vida como posibilidad. La libertad recién surge en esta instancia y, como veremos también en Sartre, tiene un carácter esencialmente negativo; en el caso concreto de Kojève, negativo del otro y de la vida:

Dicho de otro modo, el hombre no se “considera” humano si no arriesga su vida (animal) en función de su deseo humano. Es en y por ese riesgo que la realidad humana se crea y se revela en cuanto realidad; es en y por ese riesgo que ella se “reconoce”, es decir, se muestra; se verifica, efectúa sus pruebas en cuanto que esencialmente diferente de la realidad animal, natural. Y por eso hablar del “origen” de la Autoconciencia es necesariamente hablar del riesgo de la vida (con miras a un fin esencialmente no vital). (Kojève 12)

La elección por el deseo significa poner en riesgo la vida, porque fácticamente se da una pluralidad de conciencias que poseen el mismo deseo. Kojève señala, precisamente, que el deseo humano solo puede surgir en tanto hay una multiplicidad de sujetos deseantes. Esta multiplicidad implica la lucha, ya que cada uno busca satisfacer su propio deseo contrapuesto al de los otros. La lucha surgida por el deseo del deseo es a muerte. “Hablar del origen de la autoconciencia implica, por necesidad, hablar de una lucha a muerte por el reconocimiento” (Kojève 12). El deseo del deseo es el deseo por ser reconocido por el otro como autónomo y libre. En el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel habla del encuentro entre las autoconciencias y dice lo siguiente:

Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que todavía su certeza de sí no tiene ninguna verdad, pues su verdad solo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como pura certeza de sí misma. (2007 115)

En el planteamiento de Hegel, la conciencia solo puede llegar a la verdad de sí misma a través del reconocimiento del otro. En este momento del devenir de la conciencia no puede haber un reconocimiento recíproco. La conciencia, para llegar a la certeza de su independencia, debe enfrentarse a la otra. Kojève va a hablar, entonces, de una “lucha por el puro prestigio”; palabra esta última, vale aclarar, que no aparece en Hegel.

Kojève sostiene que la lucha por el puro prestigio es el origen mismo de la humanidad como tal:

Sin esa lucha a muerte hecha por puro prestigio no habrían existido jamás seres humanos sobre la Tierra. En efecto, el ser humano no se constituye sino en función de un Deseo dirigido sobre otro Deseo, es decir, en conclusión, de un deseo de reconocimiento. El ser humano no puede por tanto constituirse, si al menos dos de esos Deseos no se enfrentan. Y puesto que cada uno de los dos seres dotados del mismo Deseo está dispuesto a llegar hasta el fin en 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 en tanto que valor supremo, su enfrentamiento no puede ser más que una lucha a muerte. Y es solo en y por tal lucha que se engendra la realidad humana, se constituye, se realiza y revela a sí misma en los otros. No se realiza pues y no se revela en tanto que realidad “reconocida”. (Kojève 20)

La lucha por el reconocimiento o por el puro prestigio es, para Kojève, el origen de la autoconciencia y, por lo tanto, de la humanidad. A partir del momento de la lucha se constituirá la historia humana como una dialéctica del conflicto.

Las relaciones concretas con el otro en el marco de una ontología fenomenológica

La forma en que Sartre presenta, en *El ser y la nada*, el conflicto como sentido originario de la relación con el otro, se encuentra determinada por las premisas ontológicas expuestas en esta obra. En el texto de 1943, Sartre lleva a cabo una radicalización ontológica de varias de las tesis expuestas en sus primeras obras, y sostiene la división del ser en dos regiones: el ser en-sí y el ser para-sí. Sin lugar a dudas, en el empleo de estos términos resuena una impronta hegeliana.² Esta resonancia, por su parte, se amplía si, además de la *Fenomenología del espíritu*, se toma en cuenta la *Ciencia de la lógica*, en donde el ser para-sí es definido como autodeterminación. Precisamente, esta es la misma definición que da Sartre, solo que el filósofo francés lo hace en un sentido fenomenológico-existencial, y no lógico-especulativo, como lo hace Hegel.

Ahora bien, en *El ser y la nada*, Sartre señala el carácter de “absoluto” del ser para-sí. En cuanto revelación-revelada de los existentes, el ser para-sí es aquello que no es relativo, sino que se trata de aquello frente a lo cual el mundo es revelado (cf. Sartre 1943 29). Sin embargo, dicha revelación no se da en el ámbito del conocimiento, sino en el plano de la experiencia concreta del ser en el mundo. En este aspecto, la posición de Sartre corre en paralelo con las posiciones de Heidegger, de Kojève y del último Husserl. La comprensión sartreana del para-sí como absoluto guarda, a su vez, un agregado que significa una subversión radical en relación con la filosofía moderna, y que constituye uno de los rasgos más característicos de la forma en que Sartre concibe la conciencia: el para-sí es un absoluto no substancial. “El error ontológico del racionalismo cartesiano consiste en no haber visto que, si lo absoluto se define por la primacía de la existencia sobre la esencia, no puede concebirse la como substancia” (Sartre 1943 23). Y en este punto se encuentra otra radicalización de la comprensión sartreana de la conciencia; si en *La trascendencia del ego* era translucidez y transparencia, ahora se nos presenta como un vacío total:

La conciencia no tiene nada de substancial, es una pura apariencia, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Pero precisamente por ser pura apariencia, por ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella), precisamente por esa identidad en ella de la apariencia y la existencia, puede ser considerada como lo absoluto. (Sartre 1943 23)

.....
2 Con respecto a esta cuestión, cabe destacar el libro de Eduardo Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty* (1969), donde se realiza una sugestiva exposición acerca de la apropiación del lenguaje hegeliano por parte de Sartre en *El ser y la nada*.

A partir de su carácter insubstancial, el ser para-sí está referido al ser en-sí. Ahora bien, Sartre agrega que el ser para-sí también está referido al no-ser. “Nos encontramos, pues, en presencia de dos éxtasis humanos: el éxtasis que nos arroja al ser-en-sí y el éxtasis que nos compromete en el no-ser” (Sartre 1943 82). Como se dijo, según Sartre, la conciencia es translucidez, unidad ilimitada y vacía, sin embargo, ella se encuentra escindida. Esta escisión no puede ser entendida como un algo dentro de la conciencia, ya que –como se mencionó– eso implicaría una opacidad dentro de la conciencia. “El ser de la conciencia, en cuanto conciencia, consiste en existir a distancia de sí como presencia de sí, y esa distancia que el ser lleva en sí es la nada” (Sartre 1943 120). La distancia de la conciencia consigo misma es nula, se encuentra dividida en sí misma por una nada. Sin embargo, esta nada es la misma conciencia, ya que ella no puede ser, en su ser, otra cosa que ella misma. La nada entra al mundo y, “nihilizándose”, niega el ser pleno del en sí. “La nada es la puesta en cuestión del ser por el ser” (Sartre 1943 121). La nada surge del para-sí, a partir del desdoblamiento que lo acompaña a cada instante, del desgarro de sí mismo:

La nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad. Aunque esta posibilidad original no aparece más que en el acto absoluto que la realiza. Y sin duda llega al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto no es otra cosa que el proyecto original de su propia nada. (Sartre 1943 121)

Hay, por lo tanto, un doble movimiento de negación: el ser para-sí niega al en-sí, pero, en el mismo acto, se niega a sí mismo. Sartre pone como ejemplo la interrogación:

Esto significa un doble movimiento de nihilización, nihilización respecto de sí al interrogado, colocándolo en un estado neutro, entre el ser y el no-ser; y que él mismo se nihiliza respecto del interrogado arrancándose al ser para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser. Así, con la interrogación, se introduce en el mundo cierta dosis de negatividad: vemos a la nada irisar el mundo, tornasolar sobre las cosas. (Sartre 1943 60)

Con la interrogación, el para-sí aleja al en-sí de su plenitud original, al mismo tiempo que, también, se coloca él mismo en un estado de distanciamiento con respecto al ser. Sartre sostiene que el fundamento del poder de nihilización del ser para-sí no es otro que la libertad. Precisamente, es por medio de esta que el para-sí puede tomar distancia del ser, negándolo y negándose a sí mismo:

Aparece con evidencia, en primer lugar, que la realidad humana no puede sustraerse al mundo [...] a menos de ser, por naturaleza, arrancamiento a sí misma. Es lo que había visto Descartes, quien funda sobre

la libertad, reclamando para nosotros la facultad de suspender nuestros juicios [...]. También en este sentido Hegel afirma la libertad del espíritu, en la medida en que el espíritu es la mediación, es decir, lo negativo. (Sartre 1943 61)

Como en el caso de Kojève, en Sartre, libertad y negatividad aparecen estrechamente ligadas. Es precisamente por la libertad que el hombre puede nihilizar. Como condición esencial del hombre, esta se constituye bajo la forma de una puesta en cuestión del propio ser del hombre por el hombre mismo. Precisamente, esa puesta en cuestión implica el poder constante de nihilización del ser para-sí.

Cabe señalar, para retomar lo dicho al principio de este apartado acerca de la determinación de la comprensión agonal de las relaciones con el otro a partir de las premisas ontológicas sostenidas en *El ser y la nada*, que este carácter agonal se encuentra fundado en las caracterizaciones mencionadas en torno al ser para-sí. Precisamente, la radicalidad con la que Sartre piensa al para-sí en contraposición al en-sí constituye una tensión irresoluble.

Para él, la mirada del otro implica la objetivación del para-sí, y esta a su vez significa una cosificación, una substracción de mi libertad, de mi puro ser posible:

Si partimos de la revelación primera del otro como *mirada*, hemos de reconocer que experimentamos nuestro incantable ser para otro en la forma de una *posesión*. Soy poseído por el otro; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como *es*, lo ve como nunca lo veré yo. El otro guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee, y esta posesión no es más que la conciencia. Y yo, en el reconocimiento de mi objetividad, experimento que él tiene esa conciencia. A título de conciencia, el otro es para mí lo que me ha robado el ser y lo que hace que “haya” un ser que es el mío. (Sartre 1943 61)

El otro es, al mismo tiempo, el que me da el ser y el que me lo quita. Sin embargo, no se trata de una paradoja. El ser para-sí es la región del ser carente de ser. Ahora bien, cuando el otro me mira, me otorga el ser en tanto me objetiva. Sin embargo, ese ser no me pertenece, ya que es el otro su fundamento. Al darme el ser, el otro se impone como conciencia, mientras yo quedo reducido a un objeto de su mirada. Frente a esto, Sartre señala dos tipos de actitudes que tendrán como correlato las formas concretas que adquieren las relaciones con el otro. La primera actitud se corresponde con el amor, el lenguaje y el masoquismo. La segunda con la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo.

La primera actitud representa la asunción plena de la objetividad que me brinda el otro. El para-sí se sacrifica a sí mismo en pos del

reconocimiento del otro como la conciencia de la cual él es objeto. La segunda actitud es la de mirar al otro, lo que significa un reconocimiento de mí mismo como conciencia y la constitución del otro como objeto de mi mirada. “En este caso, mirar la mirada del otro es ponerse uno mismo en la propia libertad, e intentar, desde el fondo de esta, afrontar la libertad del otro” (Sartre 1943 449). Esta actitud tiene como finalidad la cosificación del otro.

La tesis de Sartre es clara; frente a la aparición del otro solo caben dos actitudes: o bien sacrifico mi libertad en pos de la del otro, o bien sacrifico la libertad del otro en pos de la mía. No hay puntos intermedios entre una y otra actitud. Señala que estas actitudes son dinámicas y que no hay una anterior a la otra. Por el contrario, se alternan continuamente. En este punto es importante destacar que tanto una como otra culminan inevitablemente en el fracaso. La realización plena de estas actitudes es imposible, y esta imposibilidad se encuentra fundamentada en la caracterización ontológica del para sí. Es imposible reducir al otro a un objeto, porque el otro es un para-sí. Por la misma razón, es imposible que me reduzcan a un objeto. Estas dos actitudes, y las relaciones con el otro que se fundan en ella, culminan ineludiblemente en el fracaso. En el caso del masoquismo, Sartre dice lo siguiente:

Pero el masoquismo es y debe ser en sí mismo un fracaso: para hacerme fascinar por mi yo-objeto, sería menester, efectivamente, que pudiera realizar la aprehensión intuitiva de este objeto tal cual es *para el otro*, lo cual por principio es imposible. Así, el yo alienado, lejos de poder yo ni siquiera empezar a fascinarme con él, permanece por principio incantable. En vano el masoquista se arrastra de rodillas, se muestra en posturas ridículas, se hace utilizar como simple instrumento inanimado; solo *para el otro* será obsceno o simplemente pasivo: para el otro *padecerá* esas posturas: para sí, está siempre condenado a *dárselas él mismo*. (1943 446-447)

Todo intento de objetivarme es un intento condenado al fracaso, ya que el constituirme como objeto es un proyecto del para-sí. Eso implica una contradicción radical, ya que debo asumir libremente el carácter de un objeto y, precisamente, ser objeto implica no ser libre. En lo concerniente a la segunda actitud ocurre lo mismo, ya que, por más que intente reducir al otro a un objeto, está reducción solo es posible si él la asume libremente, lo que significa que no podrá realizarse nunca.

Las críticas de Tran-Duc-Thao y de Merleau-Ponty

Si en los apartados anteriores se ha abordado el paralelismo de los planteamientos entre Kojève y Sartre a partir de las tesis sostenidas por ambos pensadores, ahora se hará lo mismo por medio de las críticas

que recibieron. En este sentido, las críticas de Tran-Duc-Thao a Kojève y de Merleau-Ponty a Sartre refuerzan los puntos de convergencia entre el filósofo ruso y el francés.

Tran-Duc-Thao, tras la publicación de los cursos de Kojève en 1947, escribe un artículo para *Les Temps Modernes* llamado “*La fenomenología del espíritu y la filosofía real*”, publicado en castellano con el título “El materialismo de Hegel” (1965), donde critica la lectura que Kojève hace de Hegel. En este texto, Tran-Duc-Thao reconoce el talento intelectual del pensador ruso y reivindica varios aspectos de su lectura de Hegel, esencialmente, su esfuerzo por rescatar un supuesto ateísmo radical subyacente en la obra del pensador alemán, frente a otras lecturas –como señala Sebrelí en el prólogo a la versión castellana del artículo– “[...] religiosas que lo ocultaban hasta entonces desde Dilthey a Jean Wahl y Dilthey” (Sebrelí 1965 15). Sin embargo, por otro lado, Tran-Duc-Thao le critica a Kojève el hecho de llevar a cabo una lectura de Hegel en donde el hombre aparece escindido de la naturaleza.

En este sentido, Tran-Duc-Thao sostiene que, en la *Fenomenología del espíritu*, la escisión entre el hombre y la naturaleza no es tal como la presenta Kojève. El filósofo vietnamita afirma que, a pesar de no ser esta la intención de Kojève, su interpretación acerca de la oposición entre espíritu y naturaleza puede significar el reavivamiento del espiritualismo y del idealismo (cf. Tran-Duc-Thao 1965 28).

En este aspecto, Tran-Duc-Thao critica la centralidad que Kojève le da a la dialéctica del amo y del esclavo. “Nos parece exagerado querer interpretar el contenido de la *Fenomenología* enteramente por la dialéctica del amo y del esclavo” (Tran-Duc-Thao 1965 26). Como se ha visto en el punto anterior, Kojève sostiene que, en el momento de la lucha entre conciencias, se da una ruptura entre el hombre y la naturaleza, ya que la lucha implica una elección por el “deseo de deseo” frente al deseo animal que tiende a preservar la vida. En este sentido, Tran-Duc-Thao observa que –en Kojève– el momento del reconocimiento aparece escindido de los momentos anteriores. A partir de esta ruptura se da un dualismo ontológico que separa radicalmente a Kojève de Hegel. “Él [Kojève] define aun el principio de separación como dualidad absoluta, y totalmente explicable del hombre y de la naturaleza” (Tran-Duc-Thao 1965 28).

Tran-Duc-Thao sostiene que la separación planteada por Kojève cuestiona la validez de la dialéctica, ya que esta implica el surgimiento de la diferencia en la unidad y no la oposición entre polos antagónicos:

La dualidad de la naturaleza y del espíritu implica un doble pasaje, como devenir humano de la naturaleza y devenir-natural de la idea, donde cada término se realiza negándose en su opuesto. Kojève la condena sin más amplio examen, como el error monista de Hegel. Al mismo tiempo se

encuentran rechazados los principios clásicos del marxismo. (Tran-Duc-Thao 1965 29)

Para Tran-Duc-Thao, entre la naturaleza y el espíritu hay tensiones y negaciones; sin embargo, la dialéctica hegeliana acentúa la diferencia en la unidad. En este sentido, en Hegel, lo biológico y lo humano serían solo momentos de un mismo devenir.

Para el pensador vietnamita, la lucha a muerte no significa un quiebre con el mundo biológico, sino que, por el contrario, implica un compromiso con este ámbito. Sostiene, por consiguiente, que, si bien la existencia humana es negación del ser ahí natural y disponibilidad a la muerte voluntaria, no se trata de una propiedad misteriosa que introduce una diferencia metafísica entre el hombre y la naturaleza. En este sentido, la libertad es un constituyente: la negación del ser ahí natural define el ser de la existencia de la vida:

La explicación materialista no es una reducción del espíritu a la naturaleza, sino la explicación del movimiento constitutivo del espíritu, como devenir del espíritu de la naturaleza o devenir sujeto de la sustancia. En la lucha de vida o muerte, el hombre se niega como naturaleza precisamente afirmando su potencia natural. (Tran-Duc-Thao 1965 46)

A partir de lo dicho hasta ahora, es posible vislumbrar el correlato entre las críticas de Tran-Duc-Thao a Kojève y las de Merleau-Ponty a Sartre. En este punto, Merleau-Ponty hace explícita su crítica a la ontología sartreana, en la cual, como se ha visto, solo hay dos modos de ser: el ser en-sí y el ser para-sí. En *El ser y la nada*, las relaciones entre los hombres son agonísticas, pues, o bien soy reducido a objeto, o bien reduzco al otro a objeto. Esto se fundaba en la diferencia ontológica entre el en-sí y el para-sí. Ahora bien, Merleau-Ponty sostiene taxativamente que la conciencia no puede ser definida como un puro ser para-sí, sino que debe ser concebida como “[...] conciencia perceptiva, como sujeto de un comportamiento, como ser en el mundo o existencia, porque solo de esta manera el otro podrá aparecer en el vértice de su cuerpo fenoménico y recibir algo así de localidad” (Merleau-Ponty 1945 403).

A partir de la comprensión de la conciencia por fuera de la diferencia ontológica del en-sí y del para-sí, Merleau-Ponty sostiene la posibilidad de un encuentro con el otro que no implique mi objetivación o la suya. Agrega, además, que, de esta manera, el problema del solipsismo quedaría establecido como falso:

La conciencia descubre en sí misma, con los campos sensoriales y con el mundo como campo de todos los campos, la opacidad de un pasado originario. Si tenga la vivencia de esta inherencia de mi conciencia, la per-

cepción del otro y la pluralidad de las conciencias no ofrecen dificultad.
(Merleau-Ponty 1945 403)

Para Merleau-Ponty, en la inherencia de mi conciencia con el mundo, fundada en un pasado originario del cual no soy yo el elemento constituyente, el otro se me revela en su presencia efectiva como siempre presente. En este sentido, se da “conciencia encarnada” que convive con otras. Nuestra existencia, en cuanto que siempre es corporal, implica el cohabitar el mundo con otros cuerpos. Sin embargo, en este punto Merleau-Ponty se diferencia tanto de Sartre como del cartesianismo. El cuerpo del otro no es, en su sentido más originario, ni un elemento de objetivación, ni un compuesto físico al que le atribuyo estar en posesión de una conciencia por medio de la analogía con mi propio cuerpo. Por el contrario, el cuerpo del otro se me presenta, al mismo tiempo, como la extensión y el reverso de mi propio cuerpo:

Experimento mi cuerpo como facultad de determinadas conductas y de un determinado mundo, me soy dado a mí mismo con un determinado dominio sobre el mundo; ahora bien, es justamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del Otro y encuentra en él algo así como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera similar de tratar el mundo de ahí para adelante, puesto que las partes de mi cuerpo forman en conjunto un sistema, el cuerpo del otro y el mío forman un solo todo, el reverso y el anverso de un fenómeno único, y la existencia anónima cuya huella es mi cuerpo en todo momento habita de aquí en adelante dos cuerpos a la vez. (Merleau-Ponty 1945 406)

Para Merleau-Ponty, el propio cuerpo presenta la huella del otro desde su emergencia en el mundo. El cuerpo propio, tanto un cuerpo natural, como también un cuerpo cultural. Como cuerpo cultural se encuentra modelado, desde el inicio, por las sedimentaciones de un mundo cultural anónimo y pre-personal. En este sentido, es interesante resaltar la importancia que Merleau-Ponty le otorga a la existencia anónima como aquello sobre lo que se constituye la existencia personal. Hay un “se” que nos antecede, en cuanto que existencia individual, y que se presenta como fundamento y horizonte de nuestra individualidad.

Merleau-Ponty reconoce un horizonte a partir del cual se da la relación con el otro que subyacería a la tesis sartreana acerca de la originariedad del conflicto. Es interesante destacar la forma en que Merleau-Ponty acepta la tesis de Hegel acerca de la lucha entre conciencias, pero en un sentido distinto al de Sartre:

Con el *cogito* empieza la lucha de las conciencias, en que cada una, como dice Hegel, persigue la muerte de la otra. Para que la lucha pueda empezar, para que toda conciencia pueda sospechar presencias ajenas

que niega, es menester que tengan un terreno común y que rememoren su coexistencia pacífica en el mundo del niño. (Merleau-Ponty 1945 409)

Tomando como eje los estudios de Piaget en torno a la formación del *cogito* en el niño, Merleau-Ponty sostiene un reconocimiento previo a la lucha –valga la redundancia– por el reconocimiento. En este aspecto, Merleau-Ponty se aleja tanto de Sartre como de Kojève, y sostiene un fondo común de reconocimiento que es anterior a todo conflicto.

Ahora bien, el planteamiento de Merleau-Ponty con respecto a Sartre guarda una evidente semejanza con el de Tran-Duc-Thao con respecto a Kojève. Ambos autores critican la diferencia radical entre la conciencia y la naturaleza, al tiempo que piensan la relación entre ambos elementos en el modo de estratos que se articulan dentro de un mismo proceso. Merleau-Ponty piensa que, en Sartre, la diferencia ontológica entre el ser en-sí y el ser para-sí determina la imposibilidad de un reconocimiento recíproco entre los hombres. Con respecto a Tran-Duc-Tao, es interesante señalar que Juan José Sebrelli ha llamado a Sartre “el mayor representante de la tendencia opuesta a Tran-Duc-Thao” (Tran-Duc-Thao 1965 7).

Cabe aclarar que, para el presente trabajo, la exposición de las críticas de Tran-Duc-Thao y de Merleau-Ponty no significa que estas sean acertadas o no, sino que su posible relevancia es útil para comprender la correlación existente entre las propuestas de Kojève y de Sartre en torno a la comprensión de la libertad como negatividad radical, y la forma como esta constituye una noción de intersubjetividad fundada en un conflicto originario. Es interesante señalar que, así como Tran-Duc-Thao cuestiona el sentido dialéctico del pensamiento de Kojève, lo mismo hace Merleau-Ponty con el de Sartre, al concebirlo como “negativismo absoluto”, oponiéndolo así al pensamiento dialéctico (cf. Merleau-Ponty 1964 81-82).

En cuanto a la interpretación que Kojève realiza de la *Fenomenología del espíritu* y a las críticas de Tran-Duc-Thao, tampoco interesa, para nuestro objetivo, indagar si se trata a o no de una interpretación rigurosa de la obra de Hegel. Lo que sí cabe señalar es la importancia de los cursos dados en la década de 1930, ya que, más allá de las posibles críticas, significaron la introducción del pensamiento hegeliano al ámbito filosófico francés, y, como ya se ha señalado, han tenido una influencia notable en el posterior desarrollo de la filosofía francesa, tal como es el caso del pensamiento de Sartre.

Conclusión

Tanto en el pensamiento de Kojève como en el de Sartre, la comprensión de la libertad como negatividad radical guarda como correlato

la constitución del conflicto como dimensión originaria de la intersubjetividad. En el caso de Kojève, su interpretación de la dialéctica hegeliana presenta la relación entre el hombre y naturaleza como elementos antagónicos, en donde el principio motor es exclusivamente el carácter negativo de la acción humana. Este último tiene como correlato la comprensión de la lucha como primer momento de la intersubjetividad, en tanto cada conciencia busca negar a la otra para afirmarse a sí misma como esencia absoluta. En el caso de Sartre, la caracterización ontológica del ser para-sí como la región del ser que hace que surja la nada desde su propia nada, corre en paralelo con la concepción absoluta de la libertad. Para Sartre, solo a partir de la comprensión de la conciencia como perpetua nihilización, puede hablarse de manera consistente sobre la libertad. La identificación de la negatividad con la libertad, en la ontología fenomenológica expuesta en *El ser y la nada*, se traslada a la relación con el otro en el marco de una teoría agonal de la intersubjetividad.

En ambos pensadores se manifiesta, como se ha visto, la influencia de Hegel, tanto en la forma de subrayar el carácter negativo de la libertad, como en el hecho de comprender el conflicto como fenómeno originario de la relación con el otro. Sin embargo, las posiciones de Kojève y de Sartre han sido objeto de críticas. Tran-Duc-Thao señala que lo dicho por Kojève conlleva el riesgo de una recaída en el “espiritualismo”, aun cuando no sea esta la intención del autor. Con respecto a estas críticas, se ha podido ver que guardan gran similitud con las que Merleau-Ponty realiza de Sartre.

Lo similar de las críticas deja entrever los puntos de convergencia entre Kojève y Sartre. Sin embargo, entre ambas posiciones hay claras diferencias. Una de las más notorias es que, a diferencia de Kojève, Sartre no lleva a cabo una genealogía del surgimiento de la libertad. No habla de un momento histórico-genético a partir del cual el hombre se sustraería de la naturaleza y, por medio de una elección radical, que implicaría una ruptura con el ser-ahí natural, alcanzaría el estatuto de “ser libre”. Por el contrario, la exposición sartreana, en cuanto análisis de la estructura ontológica del para-sí, se sustrae de la historia (incluso en su sentido mítico-genético).

Si bien, tanto para Sartre como para Kojève no hay hombre sin libertad, ni libertad sin hombre, el planteo de Sartre hace de la libertad algo que adviene junto al hombre como un hecho fáctico. “El hombre no es primeramente, para ser libre después: no hay diferencia entre el hombre y su ser libre” (Sartre 1943 61).

Bibliografía

- Bello, E. *De Sartre a Merleau-Ponty*. Murcia: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1969.
- Bock-Mors, S. *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Norma, 2005.
- Castro, E. "Posthistoria, biopolítica, inoperosidad." *Devs Mortalis*. Vol. 7. Buenos Aires: Cuadernos de Filosofía política, 2008. 71-96.
- Descombes, V. *Lo mismo y lo Otro. Cincuenta años de filosofía francesa (1933-1978)*. Trad. Elena Benaroch. Madrid: Cátedra, 1998.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Honnet, A. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. Manuel Ballesteros. Barcelona: Crítica, 1997.
- Jarczyk, G., y Labarrière, P. -J. *De Kojève a Hegel. Centcinquanteans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- Lenin, V. *Lenin's Collected Work: Conspectus of Hegel's Book The Science of Logic*. Vol. 38. Trad. Clemence Dutt. Moscú: Progress Publishers, 1976.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Sartre, J. P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- Sartre, J. P. *Critique de la Raison dialectique. Tome 1. Théorie des ensemble pratiques*. Paris: Gallimard, 1985.
- Sebreli, J. J. Introducción. *El materialismo de Hegel*. Buenos Aires: Siglo XX, 1965.
- Tran-Duc-Thao. *El materialismo de Hegel*. Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires: Siglo XX, 1965.