

JOSÉ ORDÓÑEZ GARCÍA

AMO Y ESCLAVO EN HEGEL:
CONSIDERACIONES CRUZADAS

0. En este trabajo hemos declinado la opción de construir un discurso hilvanado, según el orden exigido por el seguimiento de una idea hasta rendirnos en su desarrollo, dando prioridad, por el contrario, a la espontaneidad de lo que se ha presentado al pensamiento a raíz de las avenencias de los conceptos de Hegel, referidos al señor y al siervo, con algunos conceptos psicoanalíticos. Por tanto, no se trata de lo deslavazado y caótico sino de hacer un camino andándolo tal como rezan los versos de nuestro Antonio Machado.

Damos alguna información previa sobre la palabra inglesa “robot”. Su origen proviene del vocablo checo *robota* (RAE), que se traduce por “servidumbre”, “trabajo forzado” o “esclavitud”. Fue introducida en la literatura por Karel Capek¹ y también se aplicó especialmente a los llamados “trabajadores alquilados” que vivieron en el Imperio Austrohúngaro hasta 1848². Resulta interesante comprobar cómo la raíz “rbt” se encuentra en palabras como la alemana, “arbeit”, la nórdica “arbete” o la española “trabajo”, aunque con un orden distinto. Son datos histórico-filológicos de interés, posterior al término alemán “Knechtschaft” (servidumbre) utilizado por Hegel, que no vendría mal tener en cuenta a modo de soniquete referencial en lo que se va a exponer a continuación.

1. En la *Fenomenología del espíritu* afirma Hegel que la autoconciencia es una “nueva figura del saber”, y el saber al que se refiere es éste: “el saber de sí mismo”³. Ciertamente es muy complicado acotar y alcanzar esa “nueva figura del saber”. No

¹ Extraído el 10 de enero, 2009, de <http://www.genciencia.com/2006/01/19-el-origen-de-la-palabra-robot>.

² Extraído el 22 de septiembre, 2008, de <http://www.epdlp.com/escritor.php?id=1541>.

³ *Op. cit.*, trad. Wenceslao Roces. F.C.E., Madrid, 7ª reimp., 2000, p. 107. A partir de ahora citaremos la obra como FE.

puede referirse a un “saber de sí mismo” general, universal⁴. No es posible una autocontemplación del sujeto que le lleve a un saber de sí cierto y “verdadero” sin que esa pretensión esté condenada al fracaso, por la sencilla razón de que tal empresa está llena de engaños y falacias. La autoconciencia es ya un concepto derivado del pensar sobre sí⁵. Es, por tanto, el resultado, la consecuencia o el efecto de una acción cuyo acto es, precisamente, la autoconciencia. Así damos con la primera tesis hegeliana según la cual lo primero es el pensar, algo que no deriva de una decisión; a no ser que diferenciamos entre un “voy a ponerme a pensar en esto o aquello” y un “estoy pensando en mi trabajo”. A poco que se reflexione un poco concluimos que, en realidad, no hay mucha diferencia entre una situación y otra. Estaremos de acuerdo en que “uno” siempre anda con algo en la cabeza. Sin embargo, esas dos

⁴ Que es el tipo de saber que nos transmite Platón, a través de Sócrates, y que posteriormente desarrollan con más amplitud y exhaustividad pensadores como B. Gracián, M. Montaigne, A. Schopenhauer y, sobre todo S. Freud. La mayéutica no busca otro saber, en el uso de la dialéctica, que el conducente a ideas universales, generales, a pesar del origen subjetivo del método, puesto que las preguntas iban dirigidas a un individuo, esperando que tras su idea adquirida, como una suerte de idea impersonal (tal como la que más tarde Heidegger acuñara con el término “man Sagt”; el indiferenciado “se dice”), apareciese, gracias a la mayéutica, la idea única en su auténtica esecidad. En este sentido el uso de la dialéctica tiene por finalidad, al menos tal como es concebida posteriormente, el establecimiento de las esencias intemporales convirtiéndose, de este modo, en el vehículo de la teología (auténtica disciplina de las esencias). Se olvida, por tanto, el originario fenómeno de la esecidad como única posibilidad del pensar fundado en la temporalidad y la finitud propias de cada sujeto.

⁵ Un “sobre sí” por lo demás harto confuso y ambiguo. *Desde sí o sobre sí*, como algo que deja bien claro su significado. Una cualidad “diferencial” se arroga aquí el ámbito por el que ha de andar el significado de tan pobre palabra. No se trata de la alusión a una suerte de “sustancia” o “esencia”, en sus sentidos más tradicionales (metafísico y teológico), sino de la expresión de un deseo que, como tal, se manifiesta, y viene a la boca, por denegación de lo que entiende como cierto el sujeto que la dice. Por ello, la reflexión sobre “sí” no es otra cosa que la cons(truc)(titu)ción delirante de ese “sí”, a no ser que esa misma reflexión nos descubra el carácter estrictamente interrelacional que lo funda y sostiene; la presencia de un largo elenco de los otros en el despliegue de la esecidad de tal “sí”, como lo muestra, por ejemplo, Clement Rosset (cfr. *Lejos de mí*. Marbot, Barcelona, 2007). De la reflexión sobre el “sí” del sujeto obtenemos las identificaciones, la heredad de los otros en cada uno de nosotros y, así, del mismo modo que, en el plano físico, los genes de un sujeto llevan consigo toda una historia interbiológica, de manera análoga sucede en el plano metafísico, puesto que el “sí” no es más que la presentación epocal de la historia de las identificaciones subjetivas. Pensar sobre sí nos lleva a la pérdida del “sí sustantivo” para dejar que aparezca el “sí adjetivo” en sentido estricto, i.e.: las diversas peculiaridades por las que Juan puede ser un determinado Juan, y esas peculiaridades no tienen algo de esencial sino contingente y necesario. Sólo puede sostenerse un “sí” a raíz de la apropiación que cada sujeto hace de aquello que es y que no ha sido decidido por él desde la racionalidad, y mucho menos desde la conciencia.

situaciones parecen muy distintas de esta otra que afirma “estoy pensando en el pensar”, en el hecho de que sé que pienso y de que quiero saber qué es eso de pensar; pero, además, con este añadido: pensar en mí que pienso⁶. De por sí esta pretensión es ya una trampa, puesto: ¿qué conozco de mí cuando pienso sobre mí? ¿Qué es ese “mí” para estar convencido de que se trata de algo o alguien con lo que o el que me puedo identificar sin problemas? ¿Quién o qué es el sujeto y el objeto? ¿o dónde está el sujeto y el objeto? ¿Es que en última instancia la autoconciencia, como una figura del saber de sí en general y del saber de mí en particular, logrará situarme en una de las dos instancias dialécticas de la subjetividad hegeliana: amo o esclavo?

Hemos dicho que lo primero es el pensar. No es así. Esto sólo es posible cuando atendemos a nuestra situación inmediata, a este “ahora” en que me encuentro *pensando* y escribiendo sobre este tema (o pensando lo pensado o lo escrito): lo primero se me revela como un “estoy pensando”. Pero si escarbo en mi historia personal y hago acopio de mi memoria y mis recuerdos “imagino” una época en que no pensaba, y aún menos pensaba en el pensar. Es la época en que estábamos sostenidos ¿por eso que Hegel denomina “Begierde” y que a veces se identifica con el “Wunsch” de Freud? Wenceslao Roces traduce “Begierde” por “apetencia”⁸. Y es esta

⁶ Pensar *en* el pensar, pensar *sobre* el pensar. En cualquiera de los casos no estamos fuera o en frente, sino más bien en una posición autista. Pensar en el pensar desde el pensar pensando... puro galimatías del que cree que puede extraerse su corazón y seguir estando vivo para examinarlo. Sin lo sucedido no es posible pensar; sin lo anterior, aquello que llamamos pasado (aunque en realidad es más correcto “sido”), no hay pensar. En el “algo” del pensamiento sólo hay palabras ya dichas, y oídas, o hechos acaecidos (percepciones). Por mucho que vuelva sobre lo escrito, dicho o pensado, jamás me enfrento al pensar sino que pienso en relativo.

⁷ Ambos conceptos se suelen traducir por *deseo*. Sin embargo, entre el término hegeliano y el término freudiano hay una clara diferencia. Al respecto, Edgardo Castro hace este comentario: «En alemán hay dos términos que han sido traducidos al francés por “Désir”: uno es el término “Begierde”, que es el término que usa Hegel, y otro es el término “Wunsch”, que es el término que usa Freud. No se trata exactamente ni del mismo término ni del mismo concepto. “Begierde” hace referencia a un instinto, a una cierta necesidad animal. “Wunsch” no. Cuando Kojève traduce “Begierde” por “Désir” está haciendo una interpretación. Le está dando al problema de la necesidad natural una calificación humana. “Désir” no es simplemente una tendencia natural sino que es una tendencia acompañada de una cierta conciencia. Es el conocimiento de una cierta necesidad, el conocimiento de un cierto impulso. Ya Spinoza hacía esto en latín, la “Cupiditas” era el “Conatus” más la conciencia. El término “Désir” es semánticamente interesante. “Désirer” traduce el latín “Desiderare”, “Desiderium” que significa: “Notar la falta de los astros”. Es un término que proviene del lenguaje de la adivinación. En el origen del deseo está esto, el hombre que se exilia del cosmos; cuando el cosmos ya no le dice nada aparece el deseo. En español deseo viene de “Desidia”, de ociosidad. Por eso hay una connotación entre lujuria y deseo, porque la ociosidad es la madre de todos los vicios.» (CASTRO, E.: *A. Kojève: el deseo en la posthistoria*. Fundación Descartes,

Extraído el 22 de septiembre, 2008, de <http://www.descar-tes.org.ar/etexts-castro.htm>).

Otra opinión sobre la significación de ambos términos es la que nos proporciona Diana Arango:

1. Ante todo, la palabra deseo no corresponde exactamente al término alemán *Wunsch* o al término inglés *wish*. *Wunsch* designa más bien al anhelo, el voto formulado, mientras que la palabra deseo evoca más bien un movimiento de concupiscencia o de codicia que en alemán se expresa por *Begierde* o incluso por *Lust*.

2. En la teoría de los sueños se aprecia, con la máxima claridad, lo que entiende Freud por *Wunsch*, permitiendo diferenciarlo de algunos conceptos afines. La definición más elaborada es la que se refiere a la experiencia de satisfacción, a continuación de la cual «(...) la imagen mnémica de una determinada percepción permanece asociada a la huella mnémica de la excitación resultante de la necesidad. Al presentarse de nuevo esta necesidad, se producirá, en virtud de la ligazón establecida, una moción psíquica dirigida a recargar la imagen mnémica de dicha percepción e incluso a evocar ésta, es decir, a restablecer la situación de la primera satisfacción: tal moción es la que nosotros llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento del deseo». Esta definición obliga a efectuar las siguientes observaciones:

A) Freud no identifica necesidad con deseo: la necesidad, nacida de un estado de tensión interna, encuentra su satisfacción por la acción específica que procura el objeto adecuado (por ejemplo, alimento); el deseo se halla indisolublemente ligado a «huellas mnémicas» y encuentra su realización en la producción alucinatoria de las percepciones que se han convertido en signos de esta satisfacción.

B) La búsqueda del objeto en la realidad se halla totalmente orientada por esta relación con signos. La disposición de estos signos constituye la fantasía, correlato del deseo.

C) La concepción freudiana del deseo se refiere fundamentalmente al deseo inconsciente, ligado a signos infantiles indestructibles. Observemos, sin embargo, que el uso hecho por Freud de la palabra deseo no siempre fue tan riguroso como el que se desprende de la definición anteriormente citada; así, habla de deseo de dormir, de deseo preconscious e incluso, en ocasiones, formula el resultado del conflicto como el compromiso entre «(...) dos cumplimientos de deseos opuestos, cada uno de los cuales tiene su fuente en un sistema psíquico distinto». (ARANGO, D.: *El deseo*. Extraído el 22 de septiembre, 2008, de <http://es.geocities.com/psicologiacl/psicoarticu-los/articulos/deseo.htm>).

Por otro lado tenemos el término “conato”. (Del lat. *conātus*). 1. m. Inicio de una acción que se frustra antes de llegar a su término. 2. m. Propensión, tendencia, propósito. 3. m. Empeño y esfuerzo en la ejecución de algo. 4. m. *Der.* Acto y delito que se empezó y no llegó a consumarse. *Conato de robo*. (RAE). Término utilizado, entre otros pensadores, por Spinoza, para referirse al empeño por perseverar en el ser, al impulso por mantenerse vivo: “Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser” o “El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada exterior a la esencia actual de la cosa” (*Ética*. Trad., del latín Ángel Rodríguez Bachiller. Aguilar, Bs., As. (Argentina), 7ª edic., 1980, p. 171). Este último término ha dado mucho qué hablar y pensar. La “voluntad” (*Wille*) de Schopenhauer o la “pulsión” (*Trieb*) de Freud son otros modos de referirse, en cierto sentido, a lo mismo, puesto que la “*Wille*” es para Schopenhauer la cosa en sí, de la cual el cuerpo humano, por ejemplo, es su fenómeno, es decir: no es la voluntad sino una de sus

“apetencia” lo que no puede ser pensado más que a raíz de su prevalencia o anticipación, esto es: que el hecho de pensar no es lo originario, a pesar de que sea el pensamiento el que dé con la “apetencia”. Sobre todo por una razón tan simple como dicha hasta la saciedad: sólo se puede pensar sobre algo; ha de haber algo ya dado para que el pensar actúe, puesto que la reflexión no es otra cosa que la respuesta a un estímulo (lejos de mí identificar esto que digo con la simplicidad reflexiva de las escuelas conductistas). Sin embargo, se nos podría objetar lo defendido mismamente por Hegel: “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Por tanto, convendríamos, desde este punto de vista, que finalmente es el pensar, el sujeto pensante, el que crea la cosa, el que crea el objeto sobre el que piensa al pensarlo. Pero si esto es así, entonces: ¿qué ocurre con las alucinaciones y los delirios? ¿qué ocurre con la “enfermedad mental” llamada psicosis? No hay cosa alguna más allá del pensamiento, puesto que para Hegel no basta con la percepción, o incluso con algo más simple como son las sensaciones básicas en la piel, la nariz, la boca, el ojo o el oído. Puedo rascarme sin tener porqué pensar en ello en absoluto; responder a esa sensación molesta con el “movimiento” involuntario de la mano hacia la zona excitada. Oler sin que haya tenido que buscar ese olor, sino limitarme a sentir que huelo... Así pues, sólo cuando paso del oler a pensar sobre el olor es cuando realmente existe el olor, el concepto que surge tras reflexionar sobre lo sentido. Pero es la reflexión de un sujeto y para un sujeto; al margen de que toda reflexión necesite como condición necesaria un lenguaje, en este caso simbólico, puesto que se trata de palabras, de conceptos. Damos, así, con la cuestión de la separación y la diferencia: sujeto y objeto.

El pensar crea la separación. El “juicio”, al modo kantiano (*Urteil*: separación originaria, partición originaria, trozo), logra la división en algo que se presenta en bruto, de ahí que conocer lleve consigo la acción de separar, tal como el conocimiento anatómico, que no es posible sin escindir la piel, la carne, los tejidos, o

“advocaciones”, sólo que por el hecho de no ser algo sometido a la decisión y control del sujeto parece ser un fenómeno que está *más allá* del sujeto, entiéndase: del poder del sujeto. La mano coge sin que el sujeto tenga que saber ni adquirir esa competencia, sencillamente alarga la mano, a la menor oportunidad que se le presenta, y atrapa lo que sea (no lo hace ni con el pie ni con la boca); la mano no aprende a coger, la mano coge. Otra cosa es que el movimiento de la mano sea voluntario o involuntario, que coja lo apropiado, lo que está a su alcance, o que gesticule acompañando una expresión sentimental. En cierto sentido también Lacan aporta su propio término al respecto: lo real. El deseo, en tanto que Wunsch, jamás puede dominar lo real, del mismo modo que tampoco lo puede hacer con la Wille o con la cosa en sí, por eso jamás logra su satisfacción definitiva, por eso aparece y vuelve a aparecer una y otra vez; hay un inalcanzable que permite, por ello mismo, cada alcance relativo. Del mismo modo que la mano coge sin más, y es un hecho, el deseo desea y no hay otra cosa por detrás de él. En este sentido somos lo deseado indeseable.

⁸ FE, p. 108 ss.

tal como el conocimiento psicoanalítico, que no es posible sin la separación “yo-ellosuperyó”. Al margen de que podamos establecer una relación entre pensar y enjuiciar de tal modo que concibamos al pensar como la construcción o realización de juicios, no resulta claro que el pensar se agote en la separación o se reduzca a ella. Cuando pienso separo o me separo. En el primer caso estaría constituyendo juicios capaces de destacar y diferenciar determinado fenómeno que, precisamente por ello, aísla y diferencia de la homogeneidad primaria carente de fenómenos y que, por el efecto de la misma acción diferenciadora del pensar se manifiesta “ahora” esa misma primariedad, aunque con posterioridad, estableciéndose también como fenómeno diferenciado. En el segundo caso la separación incide sobre el propio sujeto de la reflexión. Pero ¿cómo es esa incidencia, qué característica(s) tiene? En la observación de la naturaleza no tengo conciencia de que observo la naturaleza, me encuentro inmerso en esa acción que implica reflexión sobre lo que observo: un determinado animal, un vegetal, una piedra... Sólo cuando vuelvo la atención hacia mí que observo esas cosas es cuando realmente me separo... de esas cosas. Y tanto que las olvido, les dejo de prestar atención. Sin embargo, al perder la conciencia de esas cosas también pierdo la conciencia de separación, por consiguiente, en realidad no hay tal separación, puesto que no estoy al tanto. Cuando me tomo a mí como tema del pensar ¿qué ocurre con eso de la separación? ¿De qué me separo o qué es lo que resulta separado? No puedo expresar siquiera algo así como “mí” sin que esa acción implique ya una distancia, la consumación inmediata de eso que ordinariamente se llama “tomar conciencia de uno”. Cuando esto ocurre me he separado de todo lo que no sea ese “mí”: las cosas y los demás. No hay “en frente” que no se origine en la separación, pero que al pensar en mí, que tomando conciencia de mí, resulte que ese “mí” mío se separe, se ponga ahí en frente, es verdaderamente asombroso. ¿Qué queda de este lado? ¿Qué o quién se instala frente al “mí” mío? En mi opinión, lo más sensato que cabe decir es que esta capacidad de pensar que poseo “construye” algo parecido a un objeto hecho de la imagen que proyecto ante el pensar, una imagen que está sostenida por todo lo que he venido haciendo y siendo a raíz de mis actos y el discurso que he sido capaz de establecer a partir de ellos. Y a todo este proceso, aparentemente complicado, es a lo que se refiere la frase común “tomar conciencia” y “tener conciencia”. En este sentido, lo que surge del pensar, en tanto que acción diferenciadora, es la conciencia; separar(se) es tener conciencia⁹. De este modo el contenido del “en frente” no es una construcción del sujeto, a modo de un delirio o una alucinación, sino el resultado de pensar lo acaecido.

⁹ Para Heidegger la autoconciencia en Hegel no es otra cosa que conciencia: ver «Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel (1942)», en Heidegger, M.: *Hegel*. Trad. Dina V. Picotti. Almagesto, Buenos Aires, 2000.

Pero ¿qué es lo que separa el pensar en la perspectiva de Hegel? O dicho de otro modo: ¿qué es lo que crea la separación en el pensar hegeliano? El objeto. Y esto lo hace como resultado de la acción de la “apetencia¹⁰”, un factor no decidible, simplemente dado, que no es del todo movimiento (Instinkt: estímulo externo, al que se responde hereditariamente), al estilo aristotélico, ni acción (Akt: estímulo interno, al que se responde culturalmente porque la acción tiene lugar en dos niveles: imaginario y simbólico), también al hilo del estagirita¹¹, sino una suerte de fuerza que debe su posibilidad a una dimensión metafísica, ya que es “encontrada/creada” por el pensamiento y, por tanto, de algún modo delirada, puesto que su fuente es intrasubjetiva. Así, parece más o menos plausible que no puede haber separación sin el concurso del lenguaje, del mismo modo que tampoco puede haber delirio sin él. ¿Resulta la conciencia un delirio de la autoconciencia, o podría ser más bien al contrario? ¿Qué es eso de la conciencia escindida? ¿Tendríamos que interpretar esa suerte de enfermedad mental que es la esquizofrenia como el resultado de dos conciencias que no logran reunirse en una autoconciencia (!), y que sólo es vista como tal anomalía en una relación intersubjetiva, es decir: como el resultado de la relación entre un sujeto autoconciente con otro que no lo es y que, por tanto, es aquél el que observa y establece la separación y el reconocimiento?

Son interrogantes atractivos, sin duda incitan a la reflexión, pero la brevedad nos obliga a fijarnos en una idea específica, por ejemplo, la que se deriva de la separación surgida de la “Begierde”, la apetencia, pues a partir de aquí entraremos en contacto con una determinada lectura de la cuestión señor-siervo (o amo-esclavo). El señorío y la servidumbre se nos presentan como “términos” ligados a una acción descriptiva, puesto que, como es lo común, se trata primero de una actuación determinada en cuanto queda inserta en el lenguaje logrando, así, quedar señalada y diferenciada frente a otras acciones. ¿Qué es lo que tiene de específica esa acción para que Hegel la interprete en términos de apetencia y bajo la especificidad de señorío y servidumbre? La apetencia, entendida como impulso hacia algo y que se encuentra fuera de la autoconciencia (o de lo consciente, en términos psicoanalíticos) está fuera de la voluntad, también de la razón, y por supuesto del pensamiento. Sin un “algo” no es

¹⁰ Según la RAE “apetito” proviene del lat. *appetītus*. 1. m. Impulso instintivo que lleva a satisfacer deseos o necesidades. 2. m. Gana de comer. 3. m. Deseo sexual. 4. m. p. us. Cosa que excita el deseo de algo. Podríamos establecer una cierta relación entre el término latino y estos otros: Conatus (Spinoza) –Begierde (Hegel)– Wille (Schopenhauer) –Wille zur Macht (Nietzsche)– Trieb (Freud), como si fuesen las diversas acuñaciones históricas de un mismo fenómeno aunque experimentado de forma singular por los distintos pensadores.

¹¹ Al efecto, y como un ejemplo diferenciador entre ambos conceptos en Aristóteles (cfr. *Ética a Nicómaco* o *La Poética*), puede ser de utilidad el siguiente símil: el león se mueve, pero jamás actúa, Aquiles se mueve (respira, se rasca) y, además, actúa (llevado por la ira, la justicia o la compasión).

posible ni dar cuenta, ni pensar en cómo dar cuenta de ese algo¹². Para Hegel el asunto tiene que ver con el “reconocimiento”. En este sentido afirma lo siguiente: «La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia»¹³. Aquí ya podemos ver cómo la “Begierde” se dirige fuera de ella para lograr su finalidad, con lo cual no se trata de un logro que se debe exclusivamente a la mismidad sino que, por el contrario, es en la alteridad donde se encuentra el “medio” para una meta que no se caracteriza precisamente por la inmediatez. A mi modo de ver, ya no es la “Begierde”, la apetencia, en sentido instintivo, sino otra cosa lo que aquí se juega. La perseverancia en su ser, el *conatus* espinosiano, se nos antoja más bien “Wunsch”, deseo en sentido estricto¹⁴. La falta de la “Begierde” no es de la misma índole que la del “Wunsch”. La falta de alimento aparece a consecuencia del instinto de sobrevivencia, del hambre común y corriente, y ésta se colma con el alimento. En esta experiencia diaria se observa que lo que separa al sujeto de su bienestar es la comida, que ésta no se encuentra integrada en él y que se le muestra como una necesidad vital. Podemos comprobar, entonces, cómo la separación lo es aquí entre la necesidad inminente y la superación o supresión de esa necesidad que, por otro lado, no es decidible por el sujeto. Efectivamente, no sólo el alimento o el rascarse son indecibles, también lo son otras cosas que no tienen que ver con lo natural, v. gr.: el rechazo o el castigo. Ambas experiencias aluden a una separación en la medida en que ésta es vivida por el sujeto como aquello cuyo contenido necesita para lograr un

¹² ¿Podría tener esto relación con lo que Lacan denomina “real”? Lo expresaría de forma más sencilla y simple como la experiencia constatativa de un límite; aquel límite experimentado por el sujeto a la hora de tener una clara certeza de que está perfectamente frente a aquello que quiere pensar, lo rodea y objetualiza. Lo real no sería, así, otra cosa que lo que Freud denominó “principio de realidad”, sólo que con una variante o especificación hermenéutica: el término real no designaría el árbol ése que veo ahí, que toco, sino, por el contrario, la imposibilidad de alguna apetencia que va más allá de su fin propio y colmable y “opta” por dirigir su esfuerzo a un imposible: la inmortalidad, por ejemplo, o volar como los pájaros, o que esa mujer haga de mí su objeto de deseo igual que ella lo es para mí. Por tanto, lo real sería aquello que no podemos; aquello que sólo “puedo” querer, y que en ese querer agota todo su poder, algo que se refiere ya al orden del deseo y no al de la apetencia. Trasladando al ámbito hegeliano la significación que le da Lacan al término “real”, obtendríamos una relectura de la autoconciencia como un imposible; que lo real de Lacan llevado a Hegel sería la autoconciencia absoluta (lo imposible). La radical presencia del otro en la constitución de la subjetividad hace que esa autoconciencia absoluta sea, precisamente, imposible. Llegamos así a una paradoja chistosa: el mayor grado de autoconciencia que puedo alcanzar es la que me permite reconocer el grado de intensidad con que el otro está presente en mí.

¹³ FE, p. 112.

¹⁴ Cuando el “otro” forma parte constituyente de mi subjetividad, y se encuentra cruzado, además, por la impronta del lenguaje, como subrogado de la norma y la convención, ya no se trata de instinto sino de pulsión en cuanto representación del deseo no colmado.

cierto bienestar debido a una negatividad que, en cualquier caso, no se debía a su voluntad; la negatividad representada por el contenido de la falta. El hambre, en cuanto sensación que nos activa la apetencia de comer (el común apetito, tener apetito), no tiene lugar a consecuencia de una decisión del sujeto, escapa a su voluntad y, a lo sumo, sólo se puede dar razón de ella investigando el proceso orgánico por el cual sucede así o cómo es la fisiología de su actividad. En los ejemplos “afectivos” la cuestión es más compleja en la medida en que las implicaciones negativas del rechazo o del castigo sólo pueden superarse, precisamente, con la intervención de la voluntad. Uno puede perdonar o pedir excusas a raíz de una decisión, pero también puede declinar pedir las si así lo decide. Mi deseo por no ser rechazado, que es una forma del reconocimiento sólo que bajo la manifestación de la falta, me lleva a la experiencia de la separación, porque no ser reconocido es ser ignorado o puesto fuera del orden del deseo del otro. Para Hegel, reconocimiento y separación van de la mano en clave dialéctica; no puede darse el reconocimiento sin la diferencia. Resulta una situación extraña porque el deseo de reconocimiento sólo puede llegar a buen puerto si antes hay separación a raíz de la diferenciación. Y esta diferenciación tiene lugar, según él, mediante la negación, que es la que permite el movimiento dialéctico. Esta negación se convierte en la fuente del movimiento para la autoconciencia, así la vida de lo negativo da figura a todo aquello que se convierte en mi sustento subjetivo. Sin embargo, resulta curioso comprobar cómo en la relación señor-siervo, relación de oposición constitutiva, el movimiento de la negación logra la separación pero no la eliminación, puesto que el reconocimiento que desean los dos sujetos exige la supervivencia de los dos contendientes. Por tanto, nos encontramos ante una situación dialéctica extraña: hay negación pero no aniquilación, sólo se pone en juego el sitio de la sumisión al deseo del otro, pero no el otro de manera absoluta. ¿Qué sentido tiene el señor sino no hay siervo? Es la lucha la que al acabar logra la constitución simultánea de los dos elementos. En definitiva se trata de tener claro esta simpleza: sin negación no hay separación.

El deseo también se puede leer desde la negación en la medida en que todo deseo lo es de lo que no se tiene. No tengo lo que deseo, entre lo que deseo y yo se da la separación, y lo único que tengo es la falta; ella es lo presente y lo que se tiene. El neurótico está sometido a la culpa, siempre tiene la culpa, su amo es la rigidez moral y la imposibilidad del bien absoluto, se encuentra dominado por el superyó; la histérica está sometida al victimismo, la culpa siempre la tiene el otro¹⁵. Ambas estructuras de la subjetividad psicoanalítica tienen también un referente en los

¹⁵ Empleo el masculino para uno y el femenino para la otra por mera comodidad, aunque resulte un uso demasiado freudiano, i.e., antiguo. Hoy no se da esa identificación como una característica singular de cada sexo, puesto que hay neuróticas y neuróticos como histéricos e histéricas. En el contexto analítico contemporáneo ambos términos se refieren a estructuras subjetivas generales.

modelos del señor y el siervo. En ambos casos se trata de lo que J. Lacan denominó el gran Otro, de tal modo que neurótico e histérica no son libres. Cada vez que se arriesgan o se comprometen en una relación dan con la angustia de la culpa: uno desde sí mismo y la otra desde el otro mismo. De alguna forma se arriesgan al poner su deseo en acción y pierden en la apuesta, caen bajo el peso de la culpa. De ahí la división subjetiva que constituye al sujeto en relación a su deseo, de tal modo que el señor parece estar por encima de la división mientras que el siervo la vive por debajo. Uno está junto a lo que tiene, incluso le es facilitado por el trabajo del otro; es el señor viviendo con la restitución de la falta gracias al trabajo del otro, quien se vio obligado a ello por su temor a la muerte, por el temor a perder la vida. Al siervo le falta lo que su principio de realidad le muestra: el valor para jugarse la vida y estar dispuesto a perderla. ¿Qué deseó el siervo? No haber perdido en la apuesta; no tener que haber experimentado algo que no fue capaz de ver con antelación. Por ello, ahora su principio de realidad viene dado por la posición del amo; éste le muestra su deseo de no querer morir; también lo que, de algún modo, nunca será. Porque el esclavo se encontró con esta paradoja: al ser derrotado comprende que su deseo se activa para no perder lo que de hecho tenía antes de la lucha; tenía algo a lo que no echaba mucha cuenta, algo por lo que no sentía miedo ni temor. Precisamente cuando tiene por primera vez la experiencia de la pérdida es cuando repara en lo que tiene. Esa vivencia podría ser descrita así: en el momento en el que pierde el combate el otro le descubre el miedo; el miedo es la emoción que se le viene encima cuando sabe que puede morir. Así es como descubre la pérdida, su concepto, puesto que se trata del miedo a perder lo que antes nunca había puesto en juego; ahora sabe justamente lo que tiene porque siente que lo puede dejar de tener. Así es la aparición de la autoconciencia en el que teme. Al tomar su vida como lo fundamental se agarra a lo natural, a la animalidad que diría Hegel, renuncia a la humanidad, representada ahora por el vencedor, el amo, y, así, es como toma conciencia de que está “por debajo”, a ras de la tierra que, al cabo, es lo que le va a quedar en posesión tras su miedo a la pérdida. Quiere la vida, el esclavo hegeliano quiere no perder la vida, su deseo es no morir, por eso se le considera fijado al instinto. Y de hecho trabajará para colmar los instintos del amo, quien deja al trabajo del esclavo la obtención y elaboración de su sustento. El amo conquista mientras el esclavo trabaja para la conquista del amo. Aquel que no teme el perder, que está dispuesto a perder, está destinado a caer en los brazos del “goce”¹⁶. Es el idealista, el que trasciende la naturaleza en aras de algo tan pulsional como metafísico: ser la diferencia absoluta. Así de claro se expresa Hegel en relación a la conciencia servil:

¹⁶ *enjoy* en inglés. El anuncio “enjoy Coca-Cola” (goza Coca-Cola), es un fiel reflejo del “aparente disfrute”, ya que, como cualquiera puede comprobar, la Coca-Cola no quita la sed. Uno la bebe pero sin darse cuenta que no procura lo mismo que el agua; y sin embargo la bebe.

... esta conciencia 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.¹⁷

Aquí tenemos al señor absoluto para el esclavo. El amo no es otra cosa que esa representación de la diferencia, del límite, no de la muerte como tal, que sería un fenómeno aún natural, sino del *miedo a* la muerte. De este modo, con la muerte el señor tiene para sí todo el poder, al ser quien gobierna el miedo del esclavo. *Ora et labora*, *Die Arbeit macht Frei* o *Sein zum Tode* son algunas de las expresiones que vienen al caso para dar fe de la interpretación de Hegel. No es al otro así sin más lo que teme el esclavo sino a la vida y la muerte de la que el otro tiene la llave. Aunque no se debe olvidar que ese miedo a la muerte viene generado por el reconocimiento, lo que se pone en juego en la lucha es precisamente el reconocimiento (el prestigio). Por eso el esclavo no puede morir, por eso el esclavo se fundamenta por su encadenamiento a algo que no puede decidir, sino que se encuentra decidido por ello. El significado de la esclavitud, de la conciencia servil, estriba en no poder liberarse del miedo a la muerte, no de la muerte sino del modo en cómo se le manifiesta emocionalmente. Para el señor, sin embargo, el miedo a no ser reconocido (a la falta de prestigio, a la admiración absoluta) es mayor que el miedo a la muerte, es más poderosa su vanidad que su vida. De este modo reconocimiento (deseo) y muerte (instrumento del deseo) van ligados estrechamente:

... el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte.¹⁸

Así pues, la lucha se debe al reconocimiento, a ser reconocido. Es sorprendente. Hegel, que se encumbró mientras A. Schopenhauer apenas contaba con oyentes, nos habla del reconocimiento, de que autoconciencia y reconocimiento van de la mano. La autoconciencia, a nuestro parecer, no es más que otra estrategia del deseo o, si lo preferimos, la racionalidad hegeliana se agota en ser una mera sierva de lo a-racional, al igual que la filosofía tenida por servidora de la teología y, por tanto, mero instrumento del deseo: ¿no es la fe otra cosa que el deseo encubierto de que Dios exista? Si todo lo real es racional y viceversa, como sostiene Hegel, entonces la primacía cae del lado de lo real, pero no nos confundamos: lo real no es algo que se halle más allá del sujeto y conformado por la percepción sensible, lo real es el deseo, puesto que es lo que acontece al sujeto pero sin el concurso de la decisión ni la deliberación del sujeto. La pelea de esas autoconciencias no es por un trozo de queso

¹⁷ FE., p. 119.

¹⁸ FE., p. 116.

o por una mujer, no es por un algo determinado, la lucha es por todo el sujeto entero, por su vida, es decir: por el medio que hace posible al deseo. Sin vida no puede haber deseo, pero sin muerte no puede haber deseo de vida. Por tanto, lo real no es lo racional, como quisiera Hegel; lo real es lo que no es decidible por el sujeto, aquello más allá de lo cual no puede ir, aquello que es el límite para toda diferencia porque es precisamente lo que nos diferencia de forma absoluta. Jamás llegaré a ser el señor de lo real, jamás se me someterá, sino que, más bien, es el sujeto quien termina por reconocerlo sin ser él mismo reconocido por lo real más que en la falta absoluta; ni lo real me piensa, ni me reconoce. Lo real *es*. Lo real no racional (en el sentido de no dar razón de sí). El esclavo diario no será nunca suficiente para el amo diario, puesto que aquél le manifiesta al amo constantemente su frustración, su deseo imposible de reconocimiento absoluto: te necesito, por eso te odio. Mientras el esclavo “dice”: te temo, por eso te odio. Los dos sufren. Los dos se rinden, a su manera, a lo real.

2. Retomando nuevamente la afirmación de Hegel, relativa a la satisfacción de una autoconciencia en otra autoconciencia, nos encontramos con una situación caracterizada por el concurso de dos autoconciencias que se satisfacen la una a la otra sin dejar de ser lo que son la una para la otra. Por ti puedo decir “yo” y viceversa, convirtiendo al “tú” en condición *sine qua non* del “yo”. Lo real (en sentido lacaniano¹⁹) del tú constituye al yo, al que sólo más tarde, en plena revelación de la autoconciencia, puedo expresar como “mi” yo. Así pues, y alargando el paso, el deseo de reconocimiento no es posible sin que el otro juegue a mi deseo: tengo que ser para ti, haz de echarme cuenta. Pero dicho así esta situación parece más propia del siervo; y, efectivamente, el siervo se constituye como tal gracias al deseo del amo. No cabe duda que si el reconocimiento está en las entrañas mismas de la autoconciencia esto implica que no podemos hacer una lectura reduccionista o sesgada de semejante noción. En ningún momento cabe derivar de Hegel una lectura de las figuras del señor y el siervo en clave moral. No se trata de eso. El reconocimiento no viene acompañado de valoración moral. Sencillamente estamos ante una situación generalizada entre los seres humanos: amo y esclavo, vecino y peatón, mujer y hombre, jefe y subordinado, futbolista y piloto, etc. Todos son diferencias

¹⁹ Real para Lacan es lo imposible: aquello que permanece fuera del orden simbólico, es como el límite para el decir. Para una idea más clara del significado del término v.: <http://psicopag.galeon.com/lacan.htm> (última consulta el 2 de diciembre de 2009). No obstante, el significado del término “real” en Lacan aludiendo a lo “imposible” pudiera resultar exagerado a la hora de aplicarlo a la relación hegeliana. Nosotros lo hacemos, si se nos permite, queriendo llamar la atención sobre la imposibilidad de una disolución del “yo” en un “tú”, una unificación total, puesto que precisamente la singularidad sólo se sostiene, finalmente, en la imposibilidad de esa unificación. Es otra forma de referirnos al exabrupto de Lacan: no hay relación sexual.

constitutivas, negaciones celebradas por la singularidad. Pero ¿por qué precisamente amo y esclavo, señor y siervo? ¿Por qué son éstos los términos elegidos por Hegel? ¿por qué la diferencia es vertical y no horizontal? Parece que lo único que nos resulta claro es la violencia implícita en la relación dialéctica de estos dos elementos; en la imposibilidad de que no haya reconocimiento sin violencia (la horizontalidad es breve en la experiencia vital, en seguida acontece la verticalidad, la constitución histórica del jerarca y lo jerárquico, en las relaciones intersubjetivas; otra cosa es que ese acontecimiento, fundado por el ejercicio de la violencia, sea de forma implícita o explícita). Es como decir que el reconocimiento no acontece de buena gana, así como un don, sino que se logra en dos movimientos: deseo de reconocimiento y lucha por su obtención²⁰. Ya hemos dicho que el deseo de reconocimiento, como manifestación primaria del deseo, es la lectura que se ha venido haciendo de ese momento caracterizado por la llamada de atención al otro respecto de uno. Sin embargo, hay una gran diferencia entre el reconocimiento que un hijo espera de su madre o de su padre y el que Dios o Hegel espera de nosotros; uno es relativo, el otro absoluto; uno es sensato, el otro insensato; uno es posible, el otro imposible; uno es orgullo, el otro vanidad. En ambos casos hemos establecido los dos límites extremos, pero ¿qué ocurre cuando ese reconocimiento se juega en contextos menos radicales: entre amigos, amantes, enemigos, trabajadores, académicos...? El absoluto es el que constituye al siervo. Para ello, baste recordar a los seguidores de la mayoría de confesiones religiosas: el católico se arrodilla, el budista se inclina, el musulmán se postra. En todos estos casos el sujeto se jacta de declinar su deseo para convertirse en instrumento del deseo del Otro, y para ello se emplea la violencia bajo diversas formas de sacrificios y castigos. Igual ocurre con el soldado, el empleado o el aspirante a docente de Universidad.

Posiblemente se trate de ética. Tal vez sea en este ámbito donde realmente logre entenderse esa “necesidad” de reconocimiento. Nos referimos a la ética del deseo, a la acción del sujeto en aras de él, del suyo. En este sentido la verticalidad pudiera encontrarse en relación directa con la moral, en tanto que la ética pudiera representarse como una suerte de horizontalidad. De hecho lo superyoico es básicamente moral mientras que el “ello” se inscribe en la eticidad propia del deseo. Ésta última es la que verdaderamente genera al otro. ¿Cómo? Precisamente en función de la diferencia implícita de toda autoafirmación; en cuanto me separo, en cuanto me singularizo, no hago sino ponerme fuera de la indiferenciación moral. El enfrentamiento con el superyó, cargado de sufrimiento y malestar, sólo puede sostenerse a raíz de una fuerza subjetiva amparada por el principio del deseo a

²⁰ Esta suerte de dialéctica puede ser trasladada, metafórica, a otros ámbitos: la lucha por la independencia frente a otra nación o Estado (Irlanda del Norte, País Vasco, Palestina, Tibet, etc.); por la constitución de la propia empresa frente al trabajo asalariado... en definitiva por la liberación y separación del sometimiento al deseo del otro.

escapar del dominio como subrogado del gregarismo normativo. Todo lo que no sea hacer lo que uno debe es hacer lo que a uno le gusta. La moral repite lo sucedido, lo establecido de una vez para siempre. Se trata de una suerte de pacificación del arbitrio de lo ético, puesto que en este espacio sólo hay sujeto por el deseo. Desde la ética acontece la temporalidad y la contingencia propias del existente, y ya no estamos hablando de repetición sino de presenteización.

3. El señor representa la conciencia que es para sí y cuya mediación consigo se da a través de *otra* conciencia²¹. No se trata, por tanto, de una conciencia absoluta; que se basta a sí misma, como si fuese Dios mismo. Una conciencia que es auto-conciencia absoluta, esto es: sin necesidad de la alteridad, pues toda auto-conciencia absoluta estaría constituida de forma autorreferencial, algo que la pondría del lado de la locura en la medida en que esa situación, propia de la representación divina, se tiene a sí

²¹ En este sentido el otro no es un fin en sí mismo sino una mediación. Paradójicamente el idealismo de Hegel es de un realismo sorprendente. ¿Por qué? Porque pasa por encima de todo propósito altruista, de toda moral superyoica y sitúa al sujeto en su nivel constitutivo más primario, “natural” si se quiere. No es el otro levinasiano sino el otro más cercano a Sartre lo que encontramos en Hegel, aunque el infierno, en este caso, ha de caer más bien del lado del amo. Que eleve a idea lo que, por otro lado, no es más que un comportamiento básico, acultural, dado, no significa que se trate de un asunto meramente especulativo carente de “objetividad”. La afirmación hegeliana más que objetiva es meramente constatativa, al margen de que pudiera estar impregnada de su admiración por Napoleón. Constatativa porque se limita a describir un modo de actuar que aparece ya en la infancia y que, desde entonces, no abandona jamás al sujeto a lo largo de su vida. La búsqueda de reconocimiento es un “impulso” no decidible, no es reflexivo, no parte de una iniciativa fundada en el pensamiento sino que, por el contrario, la reflexión se limita a ser –tal como supo ver Schopenhauer– el “medio” para conseguir la estrategia adecuada del reconocimiento. No que todo lo racional es real, más bien que realiza lo deseado, que la razón se convierte en la logística del deseo. Por eso real no es otra cosa que “realización” en sentido estricto. El otro se constituye en el elemento indispensable de esa lógica y de esa logística del deseo “absoluto”, puesto que éste es el verdadero proyecto del que busca el reconocimiento, al menos desde la derivación hermenéutica de las tesis hegelianas. ¿Narcisismo a tope? Algo hay desde luego, a pesar de que el espejo no me devuelva mi imagen sino que el espejo sea precisamente el otro aniquilado en su reconocimiento absoluto. Tú sólo eres “para mí” pero relativamente, esto es: en relación a mí, no a ti. No obstante, es cierto que el amo lo es gracias al esclavo, pero la libertad de la que goza el amo no es la misma que la del esclavo. Éste es reducido a la categoría de instrumento, a la cosificación, porque para el amo el esclavo es una cosa a pesar de que el esclavo tenga autoconciencia y, además, sea consciente de su condición que, sin problemas, asume agradecido. En cuanto instrumento, cosa a la mano, medio, ser para otro que sí mismo, el esclavo cumple perfectamente con la moral católica en la medida en que “se pone”, “se postra”, ante el Señor. Pero no es el Señor de los Cielos trascendente, imaginario, kantiano, sino otro como yo, de aquí, mortal, finito y sexuado.

misma como referente absoluto, lo cual supondría, desde una perspectiva psicoanalítica, hallarse ligado a las pulsiones, a la consumación inmediata del deseo sin trabas, sin represión y, en consecuencia, sin frustración ni trauma.

Así pues, el trauma del otro constituye al señor, que lo es por la diferencia relativa al otro, a un otro al que somete, y de tal modo, que el sentido y el significado de ese sometimiento exige la pervivencia del esclavo; extraña necesidad constitutiva, pero que explica perfectamente la dirección del poder para ser lo que es: un ejercicio. En la supremacía sobre el otro se da la paradoja de la autoconstitución del señor así como su dependencia. Pero no olvidemos un dato esencial, algo en lo que tenemos que reparar siempre para no escapar a la experiencia constitutiva de los dos emblemas dialécticos. Se trata de los siguiente, el señor representa para el siervo lo que teme: la muerte, perder la vida. Por tanto, para el siervo el señor es la muerte o, dicho de otro modo; el miedo constituye al esclavo. ¿Qué sintió el derrotado en la lucha por la sobrevivencia? Miedo a perder la vida²². No estaba dispuesto a perder lo tenía. Ahora tiene la vida, ha logrado ponerla a salvo, pero a costa de someterse al deseo del otro, a ser reconocido como mero instrumento de trabajo para el otro. La pulsión de muerte se impuso en el lado del señor a consecuencia del miedo que hizo posible la decantación del ahora ya siervo por la pulsión de vida. El trauma se ligó al siervo y la frustración al señor. Uno corrió junto al miedo y el otro junto a la insatisfacción; ¿cómo ser reconocido por uno que ha sido sometido? ¿cómo quedar satisfecho con el perdedor, con el miedo? Dos autoconciencias invictas sólo pueden sostenerse por agotamiento, por sospechar que una y otra pueden aniquilarse mutuamente. ¿Estamos ante dos siervos? No. Se trata de dos señores que han de separarse, que han de seguir su propio camino, buscar otro al que convertir en esclavo. En la película *Espartaco*, de Stanley Kubrick, el protagonista, Kirk Douglas-Espartaco, le espeta al comerciante pirata, con el que acuerda la compra de las naves que ha de trasladar a él y a sus compañeros allende ultramar, que es preferible morir como hombres que como esclavos. Eso mismo había dicho A. Kojève glosando a Hegel:

Ser hombre es no ser retenido por ninguna existencia determinada. El Hombre tiene la posibilidad de negar la naturaleza, y su propia naturaleza, cualquiera que sea. Puede negar su naturaleza animal empírica, puede *querer* su muerte, arriesgar su vida. Tal es su ser negativo (negador: *Negativität*): realizar la posibilidad de negar, y trascender, al negarla, su realidad dada, ser más y distinto que el ser solamente viviente.²³

²² Al respecto dice Hegel, refiriéndose a qué es la autoconciencia del esclavo referida a sí mismo: "En efecto, esta conciencia 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." (FE, p. 119).

²³ A. KOJEVE: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Leviatán, Buenos Aires, 2006, p. 56. Colectivos gays, lesbianas, transexuales y todo lo *queer* aplaudirían a Kojève.