

UNA LECTURA HEIDEGGERIANA PARA LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO EN HEGEL

MARIO MARTÍN GÓMEZ*

RESUMEN

En la presente comunicación nos proponemos analizar las condiciones de posibilidad para una interpretación heideggeriana del capítulo IV de *Phänomenologie des Geistes*, en especial de la conocida dialéctica del amo y el esclavo. A los efectos de llevar adelante este análisis, suscribiremos la distinción propuesta por Charles Taylor entre modelo monológico –un modelo de análisis que prescinde de la dimensión intersubjetiva a la hora de explicar la constitución de la identidad– y modelo dialógico –aquél que recurre a la dualidad de una relación, sin perderla de vista al captar la unidad y que, en virtud de ello, le reconoce un papel constituyente al otro en la formación de la identidad–.

* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

A HEIDEGGERIAN READING OF HEGEL'S DIALECTICS OF THE MASTER AND THE SLAVE

MARIO MARTÍN GÓMEZ*

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze the conditions of possibility for a heideggerian interpretation of chapter IV of *Phänomenologie Des Geistes*, specially the well-known dialectics of the master and the slave. In order to carry out this analysis, it will be necessary to subscribe Charles Taylor's propose of a distinction between the monological model (a model of analysis that does without the intersubjective dimension at the time of explaining the constitution of the identity) and the dialogic model (one that keeps an eye on the duality of a relation, while tries to understand it's unity and, in virtue of it, recognizes a constituent role of the other in the formation of the identity).

* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

a) *Los antecedentes de un modelo monológico y de un modelo dialógico de lectura para la dialéctica del amo y el esclavo en la Fenomenología del Espíritu.*

EN EL TRÁNSITO del capítulo III al IV de la *Fenomenología* se da un movimiento de la experiencia como mera contemplación –capítulos I a III–, a la experiencia como mera producción –capítulo IV–. La sección final del capítulo III, «la infinitud», pese a estar gobernada por el aspecto contemplativo, anticipa el concepto de autoconciencia; acentuando la mirada contemplativa del entendimiento surge un momento práctico-negativo ya antes de iniciarse el capítulo IV¹.

En «la Infinitud» Hegel cifra el mencionado tránsito a través de un proceso de tautologización de las diferencias². El proceso por el cual ellas dejan de ser tales y devienen “diferencia interna” lleva a la emergencia de la autoconciencia:

[A] convertirse en su objeto este concepto de la infinitud, ella es, por tanto, conciencia de la diferencia, como diferencia también inmediatamente superada; la conciencia es *para sí misma*, es la diferenciación de lo indistinto o autoconciencia. Yo me distingo de mí

1. “[L]a conciencia de un otro, de un objeto en general, es ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser reflejado en sí, conciencia de *sí misma* en su ser otro. El *proceso necesario* de las figuras anteriores de la conciencia para la que lo verdadero era una cosa, un otro que ella misma, expresa cabalmente que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una conciencia de sí, sino, además que solamente ésta es la verdad de aquellas figuras. Pero esta verdad sólo se da para nosotros, aún no para la conciencia. La conciencia de sí solo ha devenido *para sí* pero aún no como *unidad* con la conciencia en general”. HEGEL G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura económica, 1991. Sigla: FE.

2. «La infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta. Esta infinitud simple es *igual a sí misma*, pues las diferencias son tautológicas; son diferencias que no lo son. Por tanto, esta esencia igual a sí misma se relaciona consigo misma solamente; *consigo misma*,

*mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto*³.

El problema que se suscita a partir de estas afirmaciones, es el siguiente, ¿sucumbe la diferencia, es decir, la alteridad en el proceso constitutivo de la autoconsciencia?

Hegel probó, al finalizar la sección dedicada al entendimiento, que hay un sí mismo dialéctico que incluye la diferencia. Al comenzar la sección dedicada a la Autoconsciencia a ese sí mismo lo llama vida. De esta forma su intencionalidad argumentativa se orienta a probar que la vida es dialéctica como el infinito. El carácter dialéctico de la vida continúa con el proceso de tautologización de las diferencias llevado a cabo por la infinitud⁴.

Según Heidegger, en su curso sobre la *Fenomenología del Espíritu* en el semestre de invierno de 1930-31,

el tránsito de la conciencia a la autoconsciencia no es, por ello, simplemente la forma en que vuelve a cumplirse la cotidiana autorreflexión, sino el retorno absolvente de la esencia interpretada trascendentalmente de la conciencia a la esencia de la autoconsciencia⁵.

A su juicio en la sección de la vida se «acomete nada menos que *el desarrollo de un nuevo concepto del ser... toda la sección debe estar orientada a un esencial problema del ser*»⁶. Según el filósofo de

por donde esto es otro al que la relación tiende, y la *relación consigo misma* es más bien el desdoblamiento, o bien aquella igualdad consigo misma es diferencia interna». Cfr. *FE*, 101.

3. *Ibidem.*, p.103

4. «[L]a determinación de la vida, tal como se deriva del concepto o del resultado universal con que hemos entrado en esta esfera basta para caracterizar la vida, sin necesidad de seguir desarrollando su naturaleza; su ciclo se cierra con los siguientes momentos. La *esencia* es la infinitud como el *ser superado* de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la *independencia* misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento» *Ibidem.*, p. 109

5. HEIDEGGER, Martin, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, traducción, introducción y notas, Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Madrid, Alianza Editorial, 1992. p. 230. Sigla: FEH

6. *Ibidem.*, p. 233

Marburgo, este fragmento sobre la vida abre la “posibilidad de la exposición especulativa de la autonomía del sí mismo”⁷. El nuevo concepto de ser, “plenifica la significación del concepto absoluto del ser”.

Sin embargo, resulta interesante notar como el «nuevo concepto del ser» para Heidegger no es tan nuevo, ya que

atendiendo a la Cosa en litigio en la filosofía, este concepto del ser es antiguo y debe ser antiguo, tan antiguo como la filosofía occidental en sus dos etapas principales que nosotros rotulamos con las parejas de nombres Parménides/Heráclito-Platón/Aristóteles⁸.

Pese a esto Hegel ocupa, según Heidegger, un lugar central en la historia de la filosofía, el de dar «el paso decisivo» y de esta forma «despliega en su propio carácter intrínsecamente esencial los motivos fundamentales –el lógico, el egológico, y el teológico– que estaban predeterminados por el viejo planteamiento»⁹. En este sentido es que Heidegger puede afirmar que “el nuevo concepto de ser es el antiguo, el viejo, en su extremo y total cumplimiento”¹⁰.

A nuestro modo de ver, Heidegger considera a Hegel como el consumidor de la historia de la metafísica del ser porque en su curso no tematiza la lectura dialéctica del concepto de experiencia que está presentando Hegel en la *Fenomenología*¹¹. En el capítulo IV la experiencia aparece atravesada por la acción, o mejor dicho por la práctica, de esta forma Hegel subvierte el concepto clásico de

7. *Ibidem.*, p. 235

8. *Ibidem.*, p. 238

9. *Ibidem.*

10. *Ibidem.*

11. Veamos qué es experiencia para Hegel, según Heidegger, «La experiencia es el nombre del ser del siendo, del asunto del pensar. Pero como el movimiento dialéctico del surgir un nuevo objeto, la objetividad misma. Por eso la experiencia es la sujetualidad del sujeto. La experiencia es así, para Heidegger, la nivelación de la diferencia ontológica. Por otro lado, es propiamente la fenomenología. La experiencia no es sino la conciencia dándose la vara de la medida, como examinándose a sí misma. Ciencia de la experiencia de la conciencia». CULLEN, Carlos, «Identidad, diferencia y ambigüedad», en *Reflexiones desde América*, Buenos Aires, Editorial Fundación, s/f. p. 61

experiencia. El concepto tradicional considera que la experiencia es experiencia de entes en el mundo y del mundo mismo en cuanto totalidad experimentable. Semejante experiencia no puede hacer frente a las exigencias de apodicticidad y de fundamentación que la filosofía exige. Por eso para Platón la intuición de ideas, es decir, solamente aquello que no está ligado a la sensibilidad (campo propio del concepto de "experiencia") puede ser ámbito de fundamentación, precisamente lo que esta haciendo Hegel a partir del capítulo IV es mostrar que con la mera contemplación teórica no alcanza para dar cuenta del concepto de experiencia, y que se debe abrir un ámbito de practicidad para definirla. Por lo tanto la ligazón entre experiencia y práctica es un descubrimiento dialéctico que Hegel realiza al postular la noción de autoconsciencia. Dado que Heidegger omite este carácter dialéctico-práctico del concepto de experiencia alinea a Hegel con los filósofos clásicos, como si su filosofía fuese solamente la máxima expresión de la ontología clásica.

Testimonio de que Heidegger ignora esta dimensión práctica¹² de la experiencia, es el hecho de que su curso sobre la *Fenomenología* al acometer la exégesis del capítulo IV no analice la dialéctica del amo y el esclavo, dialéctica en la cual se ve reflejada la práctica en la experiencia a través de la introducción del papel del otro¹³.

En este orden de cosas, la vida es para Hegel, según la interpretación que nos ofrece Heidegger, la expresión que «alude al *ser* que *se* genera desde sí y, en su movimiento, *se* mantiene en el interior de sí»¹⁴.

12. «No debemos engañarnos creyendo que este tránsito sería evidente dejándonos persuadir, por ejemplo, por la reputada apelación según la cual ahora, tras haber tratado en A a la conciencia 'teórica', le tocaría el turno a la conciencia 'práctica'». Cfr. FEH, p. 233

13. A partir de esta aclaración se entiende que en el análisis del concepto de vida el autor de *Sein und Zeit* señale: «la explicitación del nuevo o propio concepto absoluto del ser no es otra cosa que la clarificación del 'resultado' que ha arrojado la dialéctica de la conciencia. El ser era para la conciencia el carácter del objeto y, en el fondo, aludía a su simple 'estar presente' para la inmediatez del saber sensible-intelectual. Sin embargo, ahora resulta que el objeto de la conciencia no es lo universal que flota no se sabe dónde y por encima de su singular; éste todavía no es, en modo alguno, lo *permanente-en-el-interior-de-sí* de verdad *inmutable* y *constante* que al pronto se descubrió como 'universal incondicionado', como 'diferencia interna', como '*concepto absoluto*', es decir, como el universal que ya no es relativo respecto a sus singulares» *Ibidem.*, p. 240

14. *Ibidem.*, p. 241

Con este énfasis puesto en la autonomía del sí mismo¹⁵ y en la generatividad interna del ser, Heidegger deriva en un modelo monológico de lectura para el capítulo IV de la *Fenomenología* que, a nuestro juicio, se contrapone al modelo dialógico que puede deducirse de la dialéctica del amo y el esclavo. Mientras Hegel intenta dar cuenta de la historia y de la experiencia constitutiva del sí mismo atravesado por la finitud, Heidegger retomando en *Sein und Zeit* (1927) la misma problemática existencial, la finitud, construye un modelo de análisis que lo condena a una interpretación solipsista del *ipse*. En su *opus magnum* Heidegger planteó la problemática de la constitución del *Dasein* y sus modalidades existenciales como un problema de constitución ontológica a través de la *Jemeinigkeit*¹⁶ y la *Sorge*¹⁷. En el curso que estamos comentando sobre la "Fenomenología de Hegel" (1930-1931)

15. Heidegger lo expresa así, «de lo que se trata es de llevar al *ser del sí-mismo* (*Sein des Selbst*), al *ser-sí-mismo* (*Selbstsein*), a la comprensión absolvente» (FEH. p. 231), y también «sólo si se tiene ante la vista en tanto que problema conductor a la autonomía del sí-mismo, al *ser-sí-mismo*, pierde su carácter extraño el tránsito de 'A Conciencia' a 'B Autoconciencia'» (FEH. p. 233)

16. Dice Heidegger: «[E]l ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez mío. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el *ser* mismo lo que le va cada vez a este ente...» En virtud de esto, «el ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío... La referencia al *Dasein* –en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* de este ente– tiene que connotar siempre el pronombre *personal*: 'yo soy', 'tú eres'» (SZ, 41-42, ST, 67). Para las citas de *Ser y Tiempo*, seguiremos en la mayoría de las oportunidades la excelente traducción de Rivera Cruchaga, aunque a veces no nos atenderemos a ella.

17. Heidegger recuerda en el párrafo 45 de *Ser y Tiempo* que la totalidad del todo estructural del *Dasein* se reveló como cuidado o cura (*Sorge*): «si con el fenómeno del cuidado hemos llegado a la constitución originaria del ser del *Dasein*, entonces será también posible conceptualizar, sobre esa base la comprensión del ser que se da en el cuidado, es decir, circunscribir el sentido del ser. Pero, ¿ha quedado abierta, con el fenómeno del cuidado, la constitución ontológico existencial más originaria del *Dasein*?... la investigación hecha hasta ahora ¿ha logrado poner ante nuestra vista al *Dasein como un todo*?» (SZ, 230, ST, 250). La respuesta de Heidegger es no. Para él la pregunta por la integridad del *Dasein*, pregunta que en última instancia remite al cuidado como estructura de ser del *Dasein*, ocupa el centro de la «caracterización ontológica del haber legado a fin que es propio del *Dasein* y la acuñación de un concepto existencial de la muerte» (SZ, 237, ST, 258) Sólo la aclaración existencial-ontológica «del estar vuelto hacia el fin nos dará también la base suficiente para definir en qué sentido se puede hablar de una integridad del *Dasein*, supuesto que esta integridad deba constituirse mediante la muerte en tanto que «fin»... la interpretación analítico existencial positiva de la muerte y de su carácter de fin debe llevarse a cabo al hilo de la constitución fundamental del *Dasein* alcanzada hasta aquí del fenómeno del cuidado» (SZ, 245-246, ST, 265, 266).

reproduce esta misma estrategia transformando la experiencia práctica que abre el capítulo IV en una problemática del ser. No es que este enfoque no sea válido, todo lo contrario, la problemática del ser está en el texto hegeliano y, por lo tanto, constituye una excelente clave de lectura del mismo, pero no es el único problema ni la única clave de lectura del texto y del capítulo que nos ocupa y mucho menos agota la riqueza de la *Fenomenología* como parece sugerir la hermenéutica de Heidegger. Dice el filósofo de Marburgo:

[L]a esencia del ser aprehendida lógicamente, por tanto de manera efectiva onto-lógicamente, es la igualdad-consigo-mismo en el ser-otro. La esencia del ser aprehendida egológicamente es la «diferencia interna» en tanto que Yo = Yo, *la relación a algo* que, al mismo tiempo, no es una relación. El ser aprehendido teológicamente es el espíritu en tanto que concepto absoluto¹⁸.

A propósito de este pasaje señalamos dos cosas, por un lado, indudablemente esta afirmación de Heidegger es una exégesis que se apoya en las afirmaciones ya citadas de Hegel¹⁹. Correctamente, como sostiene Heidegger, aquello que Hegel alcanza aquí es el “concepto absoluto” cuya génesis puede seguirse desde el ser de la certeza sensible. En el capítulo IV, la consciencia ha alcanzado un nuevo estadio en su ascensión, ha pasado a ser autoconsciencia; la verdad más allá de la certeza es puesta en esta misma certeza, de allí el título del capítulo IV “la verdad de la certeza de sí mismo”. Efectivamente, en la autoconsciencia el yo es lo otro de forma absoluta y, sin embargo, lo otro es el yo.

Por otro lado, si hay algo que prueba este capítulo es que el mantenimiento y la independencia del sí mismo pasa por una experiencia de protagonismo y de sujeción al otro. Con lo cual, a pesar de lo dicho por Heidegger, la verdad no puede mantenerse como tal en una certeza que es una pura subjetividad o para decirlo en los términos del más

18. *Ibidem.*, p. 243, ST, 264

19. En este mismo sentido dice Hegel, “[...]las diferencias entre el *desdoblamiento* y el *devenir igual a sí mismo* son también, por consiguiente, tan sólo *este movimiento del superarse*; pues en cuanto lo igual a sí mismo que debe *desdoblarse* o convertirse en su contrario es una abstracción o *él mismo* algo ya desdoblado, tenemos que su desdoblamiento es con ello, una superación de lo que es y, por ende, la superación de su ser desdoblado. El *devenir igual a sí mismo* es igualmente un desdoblarse; es decir, se pone a sí mismo *de lado* o *deviene* más bien

enconado y a la vez díscolo discípulo de Husserl, en «la autonomía del sí mismo al *ser-sí-mismo*» o en «la comprensión absolvente del *ser sí mismo*» entendido como «YO=YO»²⁰.

Siguiendo esta última línea argumental, el papel del otro y de la alteridad no quedan suprimidas en el capítulo IV como sugiere la interpretación de Heidegger. «Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconsciencia»²¹, sólo analizando su génesis tendremos los elementos para responder a Heidegger.

La autoconsciencia es una adquisición fundamental en el ascenso fenomenológico hasta el saber absoluto, pues significa la pérdida de la objetividad, natural e ingenua, que caracterizaba a la consciencia en los tres primeros capítulos. «Así, pues, sólo parece haberse perdido el momento principal, a saber: la *substancia simple independiente* para la consciencia»²². Las tres figuras anteriores de la consciencia atribuían un valor absoluto e independiente al objeto enfrentado a ella. Sin embargo, como correctamente observa Valls Plana, Hegel escribe “parece”; Heidegger omite ese “parece” e interpreta que para Hegel la subsistencia independiente queda absuelta y subsumida en la mismidad. No obstante, cabe aclarar que a juicio del pensador suave, el mundo objetivo no puede disiparse del todo, tiene que seguir siendo una alteridad. Porque en caso contrario, la autoconsciencia dejaría de ser tal si no tiene al mundo ante sí, pero como ella no puede ser tampoco una mera separación entre ella y su mundo este último debe ser una alteridad subordinada. “Pero, de hecho, la autoconsciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser otro*”²³. A juicio de Hegel, la autoconsciencia es reflexión, pero no porque consume una identidad de YO=YO sino porque ella sólo puede ser sí misma en tanto es retorno desde el mundo hacia sí. Sólo puede ensimismarse después de haber salido al mundo, éste es una alteridad que se conserva en la autoconsciencia y no se anula.

algo *desdoblado*”. FE, p. 102

20. Cfr. G.A. 9, pp. 430, 431, el análisis del concepto de dialéctica especulativa, como proceso de producción de la subjetividad del sujeto.

21. FE, p. 107

22. *Ibidem.*, p. 108

23. *Ibidem.*

“Como autoconsciencia es movimiento”²⁴, por lo tanto no es la tautología de un yo idéntico a sí mismo que se encapsula y regocija en su propia identidad absolvente e independiente de toda alteridad u otredad. Pues, en ese caso ella sería “solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo”²⁵. ¿Qué consecuencias se derivan si la autoconsciencia se embriaga en este descubrimiento de sí misma y deviene la unidad absolvente de sí misma que proclama Heidegger? “[...]En cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del *ser* no es autoconsciencia”²⁶. Si la autoconsciencia es pura tautología sin movimiento y la alteridad desaparece en esa unidad idéntica consigo misma, entonces la autoconsciencia muere y deja de ser tal. Sin el otro, en este caso el mundo y, más adelante, otra autoconsciencia, no hay autoconsciencia.

La autoconsciencia está obligada a recorrer un camino de vía media, no puede ser la simple e ingenua afirmación de la independencia de su objeto, ni tampoco puede fagocitarlo y devenir la simple afirmación idéntica y absoluta de sí misma, por el contrario debe alcanzar una posición de síntesis; conjugando de esta forma dos momentos en principio antagónicos, el primero es el de la diferencia, entre ella y el mundo, el segundo es el de su identidad con lo otro (el mundo).

Con aquel primer momento la autoconsciencia es como *consciencia* y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconsciencia consigo misma²⁷.

En virtud de esto la autoconsciencia mantiene la alteridad del otro, el mundo en este caso,

«[...]por consiguiente el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente *manifestación* o diferencia que no tiene *en sí* ser alguno»²⁸.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*.

Como ya dijimos el mundo es alteridad subordinada, pero no por ello suprimida en una unidad absolvente. Ahora la autoconsciencia así entendida podrá comenzar una serie de experiencias fenomenológicas y humanas que desembocaran en la lucha del amo y el esclavo por el reconocimiento. La primera experiencia de alteridad que se deriva de este modelo dialógico²⁹ es la del deseo.

b) La irreductible alteridad del deseo.

Heidegger caracteriza el deseo, en su curso sobre la *Fenomenología*, en los términos siguientes,

el *hacia-sí* el cual pertenece al ser-en-el-interior-de-sí del sí-mismo, el retorno a sí como verdad, es aprehendido como *deseo*, como el afán del sí mismo por él mismo... en ello se expresa el hecho de que el sí mismo no esta presente ... sino que el sí-mismo debe *devenir* necesario para sí en su ser mismo³⁰.

El problema que encuentra este sí mismo en el deseo es que, «...la satisfacción de este deseo corre por la senda de la conciencia de los objetos y por eso no alcanza su meta, sino que engendra cada vez nuevos deseos»³¹. El deseo, en la lectura de Heidegger, no conduce a la meta buscada por la autoconsciencia: el ser sí mismo por sí mismo. Esta objeción, a nuestro modo de ver, expresa algo esencial: el carácter de alteridad irreductible que es inherente a la tematización hegeliana del deseo.

Lo que la autoconsciencia halla como otro, el objeto de su deseo, no es un mero objeto sensible, sino un objeto que es reflexión en sí mismo. En este sentido dice Hegel,

a través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido *vida*. Lo que la autoconsciencia distingue de sí misma como *lo que es tiene*

29. Dice Taylor, «la génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica» «La política del reconocimiento» p. 53. Cfr con el concepto de «otro significante» en MEAD GEORGE HERBERT, *Mind, Self and Society*, Chicago University Press of Chicago, 1934.

30. *FEH*, p. 234

31. *Ibidem*.

también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo *vivo*³².

Tenemos aquí una dualidad estructural constituyente entre autoconsciencia y vida. El ámbito en el cual la autoconsciencia se prueba y se busca, lo que constituye su primera verdad y aparece como su otro, es la vida. La vida es realmente lo otro de la autoconsciencia. La «unidad es, asimismo, como hemos visto, repelerse a sí misma; y este concepto se *escinde* en la contraposición entre la autoconsciencia y la vida»³³.

En este sentido, la autoconsciencia se opone a la vida universal, pretende ser independiente de ella y quiere ponerse absolutamente para sí. Ello no obstante, tendrá que hacer la experiencia de la resistencia de su objeto «tan independiente, por tanto, como la consciencia lo es *en sí* su objeto»³⁴, y en virtud de ello

la autoconsciencia, que es simplemente *para sí* y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo *apetencia* [*deseo*] será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto³⁵.

Se trata de una experiencia en cuyo transcurso descubre la independencia del objeto con respecto a sí misma, que nace tanto de la reproducción incesante del deseo como del objeto. El objeto es negado y el deseo es satisfecho, pero entonces el deseo se reproduce y se presenta otro objeto para ser negado. Poco importa la particularidad de los objetos y de los deseos; la monotonía de su reproducción tiene una necesidad, revela a la consciencia que el objeto es necesario para que la autoconsciencia pueda negarlo.

Se impone la conclusión de que, «por tanto, la autoconsciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa, ante él; lejos de ello, lo reproduce así como reproduce su apetencia»³⁶. Así pues, hay

32. *FE*, pp. 108, 109

33. *Ibidem.*, p. 109

34. *Ibidem.*

35. *Ibidem.*

36. *Ibidem.* p. 112

una alteridad esencial al deseo en general. Esta alteridad sólo aparece como provisional para tal deseo particular, pero su carácter esencial resulta de la sucesión de deseos. «Es, en realidad, un otro que la autoconsciencia, la esencia de la apetencia; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad»³⁷.

Por consiguiente, en el curso de esta experiencia descubro que el deseo no se agota nunca y que su intención refleja mi conducta en una alteridad esencial. Sin embargo, la autoconsciencia es también absolutamente para sí y, por tanto, sólo logra satisfacerse si el propio objeto se le presenta como una autoconsciencia. «Es una *autoconsciencia para otra autoconsciencia*»³⁸. En efecto, en ese caso y sólo en ese caso, «el objeto es tanto yo como objeto». Por lo tanto, la alteridad cuya necesidad hemos descubierto en el caso del objeto natural, es mantenida cuando el objeto es otra autoconsciencia. En este sentido, la alteridad de la autoconsciencia que desea ser reconocida por otra autoconsciencia, se sustenta en la alteridad del deseo en general. El yo se encuentra a sí —lo que desde luego es la más profunda visión del deseo— a partir del otro. La autoconsciencia se manifiesta a la vez extraña y la misma, donde el deseo reconoce otro deseo y conduce hasta él; entonces la autoconsciencia se alcanza a ella misma en ese desdoblamiento de sí misma.

Sin duda, concediéndole el argumento a Heidegger, lo otro es un sí mismo, de suerte que me veo a mí mismo en lo otro,

en *primer lugar*, la autoconsciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra* esencia; en *segundo lugar*, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve *a sí misma en lo otro*³⁹.

Sin embargo, hay en esta afirmación un doble sentido omitido por Heidegger. Lo otro aparece como el sí mismo y el sí mismo aparece igualmente como lo que es otro. Yo busco recuperar mi identidad a través del otro, debo hacerlo indefectiblemente así porque mi esencia

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*. p. 113

está en él. A su vez él también es autoconsciencia, entonces al superarlo me supero a mí mismo⁴⁰. Pero por esta misma razón, y esto es lo que Heidegger no advirtió, la negación de lo otro que corresponde al movimiento del deseo si es absoluta se convertiría también en negación del sí mismo⁴¹. Finalmente, y ésta es la conclusión genial de Hegel, el retorno completo al sí mismo con la pretensión de suprimir toda alteridad (pretensión exegética de Heidegger) sólo conduciría en el fondo a dejar al otro libre de sí mismo y, por lo tanto, volvería a llevar a la alteridad absoluta. Con lo cual, de la interpretación monológica⁴² de Heidegger, se deduce la siguiente contradicción: queriendo demostrar que Hegel anula el papel del otro, en realidad su argumentación sólo logra probar que cuando se lee a Hegel en la perspectiva que el autor de *Sein und Zeit* nos sugiere se llega a la conclusión que el ser es otro, pero ya no sí mismo. Entonces el punto central de la dialéctica del deseo, es que la alteridad no desaparece y en este sentido el pensamiento de Hegel no es un pensamiento de la mera identidad como señala Heidegger⁴³.

Según nuestro modo de ver, el punto más importante a resaltar de este proceso es que no hay que borrar la duplicidad para captar la unidad de la autoconsciencia. Es así como la tematización hegeliana del deseo excluye la posibilidad de anular la singularidad del otro. Se podría hablar aquí, sin necesidad de violentar el vocabulario hegeliano, de un respeto

40. «Tiene que superar este *su ser otro*; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido, *en primer lugar*, debe tender a superar *la otra* esencia independiente, para de este modo devenir certeza *de sí* como esencia; y, *en segundo lugar*, tiende con ello a superarse *a sí misma*, pues este otro es ella misma» *Ibidem.*, p. 114.

41. «Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido, es igualmente, un retorno *a sí misma* de doble sentido, pues, *en primer lugar*, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, *en segundo lugar*, restituye también a sí misma la otra autoconsciencia, que era en lo otro, supera este *su ser* en lo otro y hace así que de nuevo libre a lo otro» *Ibidem.*

42. Dice Taylor, «el ideal monológico subestima gravemente el lugar que ocupa lo dialógico en la vida humana» «La política del reconocimiento», p. 54. Además señala «el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto en parte interno con los demás. Por ello el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás» *Ibidem.*, p. 55.

43. Cfr. *Identität und Differenz*, en especial *Die Ontho-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik*.

por la alteridad basado en el deseo, a tal punto es así que su filosofía sienta las bases para una ética del deseo

II. HACIA UNA POSIBLE INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA DIALÉCTICA DEL AMO Y DEL ESCLAVO

Consideramos que existen dos momentos capitales en la dialéctica del amo y el esclavo cuando se la interpreta desde una óptica heideggeriana.

1. Primer momento

a) *En torno al papel del amo*

Para Heidegger la existencia auténtica no se da de una vez para siempre sino que se conquista a partir de un estado existencial inauténtico. El *Dasein* auténtico surge de una victoria sobre el *Man selbst*, pero no es un existente distinto a éste, sino que es el mismo existente pero siendo de otra manera. El *Dasein* auténtico es así una modificación del *Man*. En consecuencia, Heidegger considera que elementos de autenticidad e inautenticidad coexisten casi constantemente en una misma existencia⁴⁴. De acuerdo con esta interpretación, el acceso a la autenticidad por parte del amo no se conquista de esta forma, ya que el amo manifiesta una libertad ante la muerte que lo ubica en forma directa en la autenticidad, la cual no reviste, por lo tanto, el carácter de conquista que Heidegger le asigna. En virtud de ello podemos decir que el acceso a la autenticidad por parte del amo no es "auténticamente" heideggeriano. Se trata de una conquista parcial destinada al fracaso.

Sin embargo, el amo también materializa la actitud auténtica o propia ante la muerte tal como es descripta en el parágrafo 53 de *Sein und Zeit*. El estar vuelto hacia la muerte auténtico o propio, no tiene el carácter de un ocupado afanarse por realizarla. Ello se debe a que la muerte, en cuanto posibilidad, no es un posible ente a la mano o que esté ahí, sino una posibilidad existencial del *Dasein*. El estar vuelto hacia la muerte

44. "[...] la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianeidad cadente, sino que es una manera modificada de asumir esta cotidianeidad" (SZ, 179, ST, 201).

no implica su “realización” y tampoco significa un “pensar en la muerte”, esto es, en un vivir calculando el cuándo y el cómo de su realización. Por el contrario,

en el estar vuelto hacia la muerte –supuesto que éste deba abrir comprensoramente la posibilidad ya caracterizada y abrirla como *tal*— ésta debe ser comprendida en toda su fuerza *como posibilidad, interpretada como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad*⁴⁵.

El estar vuelto hacia la muerte en tanto posibilidad implica un comportamiento en el cual ella se revele como posibilidad en y para ese estar vuelto hacia la muerte. Ese estar vuelto hacia la posibilidad es lo que Heidegger llama adelantarse hacia ella o precursarla (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). Esta posibilidad revela así un carácter vacío con el cual se condice la actitud del amo. Este queda encerrado en su posibilidad de devenir autoconsciencia o *Dasein* auténtico, dicho encierro se expresa en el mero consumo de la cosa y en su incapacidad de transformar su originaria libertad para la muerte en una actitud productiva. Dice Heidegger:

[E]l adelantarse [hasta la posibilidad] le revela al *Dasein* su pérdida en el «uno mismo» y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada [lease sin el apoyo de los útiles a la mano ni de los otros] y de serlo en una libertad apasionada (*leidenschaftlich*) libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte⁴⁶.

Esta definición sólo indica que se trata de una *posibilidad* del ser vuelto hacia la muerte para devenir *auténtico*, pero nada nos garantiza que esa posibilidad sea practicable, y en caso de serlo tampoco nos dice bajo que condiciones lo sería. Sí queda claro que no sería a través de los otros, sino todo lo contrario, más bien liberándose de ellos mediante una suerte de *epojé*.

45. *Ibidem.*, p. 261, *ST*, 281

46. *Ibidem.*, p. 266, *ST*, 285 No queda claro por qué se usa el adjetivo calificativo de apasionada (*leidenschaftlich*) para designar la libertad para con la muerte, ¿en qué sentido la muerte es una pasión?, ¿sugiere este texto que ella es un “fin último”?

La anticipación, en tanto pone ante el ser-ahí la posibilidad más extrema, es la realización fundamental de la interpretación del ser ahí lleva inexorablemente a la singular posibilidad de sí mismo, le permite estar enteramente solo sobre sus pies⁴⁷.

Heidegger no explica cómo transitar el camino que discurre desde la muerte como posibilidad más propia y esencial (posibilidad ontológica) a esta muerte óptica que como *Dasein* concreto y fáctico (por ejemplo como *Dasein* amo) deberé enfrentar algún día (posibilidad óptica).

En última instancia, el amo, manteniéndose encapsulado en la posibilidad, no reconoció al esclavo como un verdadero yo. El amo se encuentra en una situación diádica o, mejor dicho, triádica (amo-cosa-esclavo), pero su actitud lo mantiene aislado como un *solus ipse*. En este sentido realiza una de las principales características que definen de manera propia o auténtica al estar vuelto hacia la muerte definido por Heidegger, nos referimos al carácter irrespectivo (*Unbezüglichkeit*) de dicho estar vuelto hacia. La posibilidad más propia es *irrespectiva* (*Unbezüglichkeit*), con ello se quiere decir que el adelantarse hace comprender al *Dasein* que debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está radicalmente en juego su ser más propio. La muerte no «pertence» tan sólo indiferentemente al propio *Dasein*, sino que ella *reivindica* a éste en su *singularidad* (*vereinzelt*). La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, singulariza al *Dasein* aislándolo en sí mismo. Heidegger dice, «...singulariza al *Dasein* aislándolo en sí mismo», en alemán *vereinzelt das Dasein auf es selbst*. El verbo alemán *vereinzeln* y el sustantivo *Vereinzlung* significan respectivamente, aislar, aislamiento, y se refieren en el contexto al acto de sacar al *Dasein* de su dependencia del uno y volverlo existentemente sobre sí mismo. La *Vereinzlung* es la vuelta a la *Jemeinigkeit*, es decir, al ser-cada-vez-mío del propio *Dasein*. En la cotidianeidad este ser-cada-vez-mío cobra esa forma particular que es ser mío dejándome ser por los otros, pero en el aislamiento que se logra en el adelantarse hasta la muerte el *Dasein* experimenta el modo *propio* de ser-cada-vez-mío, es decir, ese modo que consiste en serlo desde mí mismo y no desde los demás. Es un aislamiento, no en el

47. HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo*, p. 46

sentido que deje al *Dasein* a solas consigo mismo, sin mundo y sin los demás, sino en el sentido de que su estar abierto al mundo y a los demás es experimentado como algo que acontece desde lo más propio de sí mismo, desde la *Jemeinigkeit*. Este aislamiento es el modo como el «Ahí» se abre para la existencia. Por ello:

El aislamiento pone de manifiesto el fracaso de todo estar en medio de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros cuando se trata del poder-ser más propio⁴⁸.

Esto es, todo aquello que atañe a la dimensión intersubjetiva, o que implique el reconocimiento del otro no es un criterio válido para el *Dasein* a la hora de constituirse como auténtico y por lo tanto, es una dimensión ligada a lo inauténtico. En virtud de ello, queda claro que «el *Dasein* no puede ser *él mismo de un modo propio* sino cuando, por sí mismo, se posibilita para ello»⁴⁹ y en este sentido, los otros y el coestar quedan relegados al ámbito de lo impropio o inauténtico.

El *Dasein* es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que *en cuanto* ocupado estar en medio de... y solícito estar con... se proyecta primariamente hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del uno mismo. El adelantarse hasta la posibilidad irrespectiva fuerza al ente que se adelanta a entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo⁵⁰.

Ahora bien, la contradictoria actitud del amo expresa la propiedad o autenticidad en estos términos en que acabamos de definirla, pues siendo servido por el esclavo, a quién él no reconoce como persona, se crea la ilusión de que en tanto que vencedor del combate por puro prestigio, puede hacerse cargo de su ser más propio «desde sí mismo y por sí mismo», decimos que esta actitud es contradictoria pues pese a esta creencia del amo, lo cierto, es que sin el esclavo que trabaja y prepara los objetos de su goce, él no sería amo y no subsistiría. Creyendo que por resultar vencedor de la lucha puede hacerse cargo «exclusivamente por sí mismo de su poder ser más propio», el amo, en realidad «encubre y olvida» –quizás tomándonos una cierta licencia

48. SZ, 263, ST, 283

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*., pp. 263, 264, ST, 282, 283

terminológica podríamos decir reprime— que no puede ser amo ni constituir su identidad como tal sin el otro polo de la relación, el esclavo trabajador.

b) En torno al papel del esclavo.

Por su parte, el esclavo en su angustia ante la muerte se revela originalmente como un *ipse* inauténtico, al no manifestar una libertad ante la posibilidad de la absoluta imposibilidad, *i.e.* la muerte. El esclavo puede ser considerado un *Dasein* inauténtico e impropio en tanto comparte con este último el no tolerar el coraje para la angustia ante la muerte (*das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen*); debido a ello el uno, al igual que el esclavo, intenta una «permanente tranquilización» ante la muerte que se expresa como un «encubridor esquivamiento» (*verdeckendes Ausweichen*) de ella. En virtud de ello queda abierta la posibilidad para que en un segundo momento de la dialéctica el acceso a la autenticidad sea conquistado en un sentido heideggeriano, es decir, que el esclavo arribe a la existencia auténtica o propia desde su estado de «caído» en el mundo cotidiano-fáctico.

Hegel señala, refiriéndose a la autoconciencia del esclavo, que

tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí, pues ha experimentado en ella misma esta esencia. En efecto se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta consciencia⁵¹

De la misma forma, para Heidegger, en la angustia uno se siente desazonado. Con ello, el autor de *Sein und Zeit*, expresa en primer lugar la peculiar indeterminación del “nada y en ninguna parte” en que se encuentra el *Dasein* cuando se angustia. En este sentido, la desazón (*Unheimlichkeit*) generada por la angustia mienta o refiere a un no-

51. FE. p. 119

estar-en-casa (*nicht zuhause sein*). El estar ya en era caracterizado por Heidegger como un habitar-en ..., estar familiarizado-con ... Este carácter del estar-en se hace más visible por medio de la publicidad cotidiana del uno o *Man* que introduce en la cotidianidad media del *Dasein*, la tranquila seguridad de sí mismo, el claro y evidente “estar como en casa” (*Zu hause-sein*). En cambio la angustia trae al *Dasein* de vuelta a su cadente absorberse en el “mundo”. De esta forma la familiaridad cotidiana del *Dasein* inauténtico se derrumba de modo análogo a como el esclavo se estremece en su “esencia entera” al experimentar la angustia ante la muerte.

Sin embargo, a partir de aquí comienzan las diferencias pues, mientras para Heidegger el *Dasein*, al angustiarse, queda aislado en cuanto estar en el mundo y de esta forma el angustiarse ante la más propia de las posibilidades se convierte en el “modo” existencial del no-estar-en-casa (*Un-zuhause*). En este sentido la angustia singulariza y aísla a tal punto que el rasgo distintivo del *Dasein* auténtico radica en esta singularización y aislamiento, para Hegel la conciencia servil

no es solamente esta disolución universal *en general* [la disolución de su esencia por angustiarse ante la muerte] sino que en el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo⁵².

c) *En torno a la dialéctica amo-esclavo.*

En este primer momento, amo y esclavo se posicionan frente a la angustia en un sentido inverso a la descripción que Heidegger nos da de ella. El esclavo, como vimos, se angustia ante su propia finitud, pero no la asume como su posibilidad más propia, irrespectiva, cierta e insuperable, es por ello que no queda aislado, todo lo contrario canaliza dicha angustia a través del servicio, sin embargo, es el que al final de la dialéctica se realiza como un *ipse* auténtico o propio, contrariamente a lo que esperaríamos siguiendo el esquema heideggeriano. En cambio, el amo que, en un primer momento, pudo sobrellevar su angustia ante la muerte asumiéndola como posibilidad, como también ya hemos visto,

52. *Ibidem*.

queda aislado como un *solus ipse*, pero por quedar aislado no se desarrolla como un *Dasein* propio o auténtico contrariando así el esquema que se deriva de la angustia en *Sein und Zeit*.

[...]La angustia aísla y abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este “solipsismo” existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y consiguientemente ante sí mismo como estar-en-el-mundo⁵³.

Merece destacarse que en contradicción con esta descripción, el esclavo al angustiarse queda “abierto” pero no “aislado”, queda abierto al otro, al amo, a quien sirve y, por ello mismo, no queda aislado –pues sin el amo, su función de esclavo carecería de sentido–. El amo, que en principio sobrelleva la posibilidad como un *Dasein* auténtico, queda “aislado” y producto de ese aislamiento fracasa a la hora de desarrollarse como *Dasein* auténtico por no “abrirse” al otro. Todo indica entonces, que el solipsismo existencial no es suficiente para construir la identidad más propia y auténtica sino que en su constitución el otro o el prójimo, para expresarlo en términos sartreanos, también debe intervenir. Para Heidegger la angustia ante la muerte singulariza y constituye al *Dasein* auténtico y propio, en cambio para Hegel el temor a la muerte y el arriesgar la propia vida son un primer paso pero no son suficientes de suyo para constituir a un hombre “auténtico”, para ello son necesarios el servicio y el trabajo. Debido a esto para Hegel la humanización se da de forma más “completa” en el esclavo, que atraviesa por las experiencias “socializantes” del servicio y el trabajo, que en el amo que no atraviesa por las susodichas experiencias. En virtud de esta descripción el modelo de Hegel se revela nuevamente como dialógico⁵⁴ y el de Heidegger como monológico.

53. SZ. 188, ST, 210. El destacado es nuestro.

54. Dice Taylor, “si queremos comprender la íntima conexión que existe entre la identidad y el reconocimiento tendremos que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna. Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico” TAYLOR, Charles, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* traducción Mónica Ultrilla de Neira, México, Fondo de cultura económica. 1993. p. 52.

Heidegger, en el párrafo 26 con la noción de *Mitsein*, esboza un modelo dialógico cuando señala que «la caracterización del comparecer de los *otros* –se dirá– vuelve a tomar como punto de referencia al *Dasein* cada vez *propio*. ¿No empieza también ella destacando y aislando al «yo» de tal manera que luego será necesario buscar una vía para pasar desde este sujeto aislado a los otros?»⁵⁵. Heidegger considera que no y para demostrarlo insiste en que “será necesario considerar en qué sentido se habla aquí de ‘los otros’”⁵⁶. A su juicio,

el coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del *Dasein* es un coestar en el mundo. Tan sólo *en* y *para* un coestar puede *faltar* el otro. El estar sólo es un modo deficiente del coestar su posibilidad es la prueba de éste⁵⁷.

En principio parecería que para Heidegger el papel del otro es constituyente y estructurante del *Dasein* y por ello, “la afirmación fenomenológica: el *Dasein* es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial”⁵⁸. La *Fürsorge* o solicitud para con el otro en tanto que “se funda en la estructura de ser del *Dasein* que es el coestar”⁵⁹ parece confirmar que “el coestar es constitutivo del estar-en-el-mundo”⁶⁰. En tanto es constituyente, “al ser del *Dasein* que a éste le va en su mismo ser, le pertenece el coestar con otros. Por consiguiente, como coestar, el *Dasein* “es” esencialmente por mor de otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia... [es así como] en la comprensión de ser del *Dasein* ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de los otros... el conocimiento recíproco se funda en el coestar comprensor originario”⁶¹.

Sin embargo, pese a estas aclaraciones que le daban a Heidegger desde 1927 en *Sein und Zeit* todos los elementos para construir un modelo dialógico de interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo,

55. SZ, 118, ST, 143

56. *Ibidem*.

57. *Ibidem.*, 120, ST, 145, 146

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*. 121, ST, 146

60. *Ibidem*.

61. *Ibidem.*, 123, 124, ST, 147, 148

no sólo omitió en su curso sobre la *Fenomenología* de 1930-1931 someter a exégesis dicho pasaje, sino que además si nosotros acometemos dicha tarea no realizada por él, nos encontramos, como nos ha sucedido, con que la misma desemboca en un modelo monológico de interpretación; cabe preguntarse ¿por qué?

El mismo párrafo 26 contiene parte de la respuesta. Allí se afirma que,

el *Dasein* propio, lo mismo que la coexistencia de los otros, comparece inmediata y regularmente desde el mundo en común de la ocupación circunmundana. El *Dasein*... en el coestar que se vuelve hacia los otros no es él mismo⁶².

Aquí la argumentación comienza a despejar el terreno, ¿quién es el sujeto de la existencia cotidiana? Heidegger no duda en su respuesta: el uno o *Man*. ¿Y cómo se define a éste? «bien podría ser que el quién del existir cotidiano *no* fuese precisamente yo mismo»⁶³. Y no sólo eso sino que «el *Dasein* inmediata y regularmente *no es el mismo*»⁶⁴. ¿Qué sucede con este *Dasein* que no es el mismo y los otros?

En tanto el ser-ahí es un ente al que está determinado como ser-juntamente-con-otros, mayormente y como término no soy yo mismo mi ser ahí, sino que lo son los otros; yo soy con los otros... Nadie es el mismo en la cotidianeidad⁶⁵.

Entonces resulta claro que cuando el *Dasein* decide cortar amarras con la existencia inauténtica e impropia de la cotidianeidad los otros los *MitDasein*, no cumplan ningún papel relevante.

Por esto el ser-ahí de los otros es incapaz de sustituir al ser-ahí en sentido propio, si el respectivo ser de cada uno ha de retenerse como mío. Nunca tengo el ser-ahí del otro en la forma originaria, el único modo apropiado de tener del ser-ahí: yo nunca soy otro⁶⁶.

62. *Ibidem.*, 125, ST, 150

63. *Ibidem.*, 115, ST, 140

64. *Ibidem.*

65. HEIDEGGER, Martin, *El concepto de Tiempo*, prólogo, traducción y notas, Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 1999. p. 38

66. *Ibidem.*, p. 42

Parecería que la dimensión del otro es viable y a su vez el otro es “reconocido” en tanto que otro cuando estamos inmersos en la cotidianeidad, pero cuando se trata de conquistar la vida propia y auténtica a través de la angustia esos otros no juegan ningún papel relevante,

de esta manera, la angustia le quita la *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público [en él cual están presentes los otros del coestar]. Arroja al *Dasein* hacia aquello por lo que se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo. La angustia aísla al *Dasein* en su más propio estar-en-el-mundo, que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente en posibilidades... Con el “por” del angustiarse la angustia abre, pues, al *Dasein como ser posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento⁶⁷.

Esto es, ser posible desde sí mismo implica, como ya vimos en el caso del amo, aislarse en el aislamiento. Pero también vimos como la implementación de esta “política” de individuación lo llevó a su fracaso.

Heidegger, en su argumentación y en el modelo monológico que deriva de ella renuncia, a nuestro modo de ver, a un elemento capital tematizado por Hegel: la lucha⁶⁸. Mientras la angustia sobre el fondo común de la coexistencia (*MitDasein*) pública y común del coestar (*Mitsein*) me arranca por una suerte de golpe de estado existencial hacia mi posibilidad más propia y auténtica; la lucha, por el contrario, demuestra que la coexistencia es fundante de la subjetividad, siendo su primera expresión las relaciones de dominación entre los hombres. Por eso, en la historia el verdadero señorío corresponde al esclavo trabajador y no al amo que no ha hecho más que poner en juego su vida descartando la mediación del ser-ahí vital, es decir, su ser mediado por el esclavo. El amo expresa la tautología del yo=yo, la autoconsciencia abstracta inmediata de la cual habla Heidegger en la ya citada afirmación⁶⁹. Por

67. SZ. 187, 188, ST, 209, 210.

68. En este sentido Sartre dice, «la imagen empírica que mejor simbolizaría la intuición heideggeriana, no es la de la lucha sino la del *equipo*», SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, traducción Juan Valmar, Buenos Aires, Editorial Losada, 1993., p. 321.

69. Volvamos a recordarla, «la esencia del ser aprehendida lógicamente, por tanto de manera efectiva onto-lógicamente, es la igualdad-consigo-mismo en el ser-otro. La esencia del ser

el contrario, el esclavo expresará la mediación esencial a la autoconsciencia no percibida por el amo. Es justamente efectuando de forma consciente esa mediación como se liberará⁷⁰.

2.El segundo momento.

a) *En torno al papel del amo.*

Para Heidegger, siempre la existencia auténtica se conquista en virtud de la inauténtica, pese a esto también señala en un pasaje que – precisamente está ubicado en el análisis de la finitud del *Dasein*, más específicamente en el párrafo 52–, que toda «la impropiedad [o inauténticidad] tiene por fundamento una posible propiedad [o autenticidad]»⁷¹. Este pasaje que parece contradecir todo su razonamiento anterior, tiene una respuesta en el cambio de «estado existencial» del amo en el pasaje del primer momento de su dialéctica con el esclavo al segundo momento de la misma. El derrotero del amo en la susodicha dialéctica es un fiel ejemplo de esta última afirmación de Heidegger. La inauténticidad o impropiedad, esto es, la situación del amo en el segundo momento de la dialéctica (en el cual se materializa su fracaso para devenir un *Dasein* auténtico y también se materializa el fracaso de la interpretación monológica que surge del esquema heideggeriano), tiene por base una existencia auténtica o propia, léase la existencia auténtica del amo conquistada en el primer momento de la dialéctica cuando manifiesta su libertad ante la muerte.

aprehendida egológicamente es la «diferencia interna» en tanto que Yo=Yo, *la relación a algo* que, al mismo tiempo, no es una relación. El ser aprehendido teológicamente es el espíritu en tanto que concepto absoluto» FEH, p. 243

70. El tema de la lucha responde en Hegel a lo que en sentido estricto Taylor llama modelo dialógico, «siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros y a veces en lucha con ellas. Y aún después de que hemos dejado atrás algunos de esos otros –por ejemplo nuestros padres– y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras vivamos» Taylor Charles, «La política del reconocimiento», p. 53. También Cfr. BAJTIN M.M. *Problems of Dostoyesky's Poetics* Traducción Caryl Emerson Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

71. SZ 259, ST, 278, 279

b) *En torno al papel del esclavo.*

En este segundo momento él sí se realiza cómo *Dasein* auténtico modificando un estado inicial de inautenticidad, lo que sucede es que dicha modificación no se cumple siguiendo las preceptivas hiedeggerianas. «El miedo [angustia] al señor es el comienzo de la sabiduría»⁷². Aquí el esclavo se comporta como un *Dasein* heideggeriano, sólo que «...a través del trabajo llega a si misma»⁷³. En este caso el esclavo no se revela como un *Dasein* heideggeriano, necesita canalizar la libertad apasionada ante la muerte y no quedar aislado en el aislamiento que genera la angustia en tanto estado existencial. Hegel es sumamente preciso y claro en este punto,

si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto [angustia], sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad *en sí*, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella⁷⁴.

Pero también considera que la angustia ante la muerte tiene que ser reconducida en una dirección y que no debe quedar librada a su propio apasionamiento a secas. «Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor [la angustia] se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia»⁷⁵.

c) *En torno a la dialéctica amo-esclavo.*

Sin este sentimiento de potencia, es decir, sin la angustia sin el terror inspirado por el amo, el hombre no sería jamás esclavo y no podría por consiguiente alcanzar la perfección final. Pues es sólo en y por el trabajo que el hombre acaba por tomar conciencia de la significación del valor y de la necesidad de la experiencia que ha hecho por temor al poder

72. *FE*, p. 120

73. *Ibidem*.

74. *Ibidem*., p. 121

75. *Ibidem*.

absoluto que el amo encarnaba para él. Sólo después de haber trabajado para el amo comprende la necesidad de la lucha entre amo y esclavo y el valor del riesgo y de la angustia que ello comporta. En esa angustia la conciencia existe para ella misma; pero ella no es aún el ser-para sí. En la angustia mortal el hombre toma conciencia de su realidad, del valor que tiene para él el simple hecho de vivir y es sólo así que advierte lo «serio» de su existencia.

El trabajo debe efectuarse al servicio de otro, y debe ser un trabajo forzado, estimulado por la angustia de la muerte. Es ese trabajo y solamente ese trabajo, el que libera, es decir, humaniza al hombre (el esclavo). El acto de formar la cosa por el trabajo tiene la significación negativa o negatriz dirigida contra el primer elemento constitutivo de la conciencia servil, esto es, contra la angustia.

El hombre no alcanza su autonomía verdadera, su libertad auténtica, sino después de haber pasado por la esclavitud, después de haber superado la angustia de la muerte por el trabajo efectuado en servicio de otro (que para él, encarna esta angustia). El trabajo liberador es pues necesariamente, en primer término, el trabajo forzado de un esclavo que sirve a un amo omnipotente, que detenta todo poder real.

Hay dos elementos constitutivos universales y necesarios: en primer lugar, el de la angustia y en segundo lugar el del servicio en-tanto-que-tal, así como el de la formación-educadora por el trabajo. Por una parte, sin la disciplina del servicio y la obediencia, la angustia se detiene en el dominio de-lo-formal y no se propaga en la realidad-objetiva consciente de la existencia. No basta haber tenido miedo, es necesario vivir en función de la angustia. Pero vivir así es asir a alguien a quien se teme, alguien que inspira o encarna la angustia; es servir a un amo. Y servir a un amo, es obedecer a sus leyes. Sin ese servicio la angustia no podrá jamás sobrepasar su estado inicial de angustia. Sirviendo a otro, exteriorizándose, solidarizándose con los otros el hombre puede liberarse del terror esclavizante, y por que no del apasionamiento también, que inspira la angustia ante la muerte.

Si la conciencia forma la cosa por el trabajo sin haber experimentado la angustia primordial absoluta (en su más puro sentido que tan bien es descrito por Heidegger), ella no forma y no educa, es decir, que la

negatividad-negatriz de esta consciencia no es la negatividad-negatriz en sí y, en virtud de ello, es estéril para constituir un *Dasein* propio y auténtico, pero sin la formación educadora a través del trabajo, la angustia sigue siendo íntima, muda, monológica y la consciencia no se constituye por ella misma. Sin el trabajo que transforma el mundo objetivo real, el hombre no puede transformarse realmente a sí mismo. Si cambia, su cambio sigue siendo «íntimo», puramente subjetivo, sólo a él revelado, mudo, monológico, no se comunica con los otros.

III. CONCLUSIÓN

Nuestra contraposición entre Hegel y Heidegger sólo puede sustentarse porque en la base de sus planteamientos subyacen elementos en común y afinidades temáticas, “cuando el punto de partida es el alma o la conciencia natural, o el *Dasein*, la filosofía tiene que recorrer un camino para llegar a su propio objeto. Tiene que desbrozar una maleza de “apariencias” y “cotidianeidades”. Tiene que negar o destruir”⁷⁶.

Hecha esta aclaración, la principal diferencia entre ambos autores radica en que el modelo dialógico de Hegel nos indica que sólo se puede ser sí mismo enajenándose de sí. La dialéctica del amo y del esclavo mediada por la lucha que tiende a satisfacer el deseo de reconocimiento deviene un claro ejemplo del modelo hegeliano⁷⁷. Heidegger por su parte siguiendo un modelo mono(onto)lógico,

76. CULLEN, Carlos, *Identidad, diferencia y ambigüedad*, en *Reflexiones desde américa*, p. 52.
77. Cfr. SIEP, Ludwig, «Zur Dialektik der Annerkerung bei Hegel» en *Praktische Philosophische im Deutschen Idealismus*. Siep considera que la teoría del reconocimiento de Hegel, al igual que la de Fichte, parten de dos suposiciones básicas paradójicas: 1. Autoconciencia significa independencia de todo lo no perteneciente al propio ser (no-yo, ser diferente) 2. La autoconciencia sólo puede volverse objetiva, comprenderse como ser, es decir, verse a sí misma, en algo diferente de ella. Por lo tanto necesita aquello que debe negar. Según Fichte, cualquiera puede experimentarse como ser –la posibilidad de la autodeterminación– en la medida en que niegue su propio «ser diferente», su arbitrariedad sin barreras, y no en la medida en que niegue al otro. La solución de la paradoja para Fichte radica al parecer en el pensamiento de la autolimitación.

considera que sólo se puede ser sí mismo superando la enajenación de sí mismo en el otro, el *Dasein* auténtico y propio que «supera» la cotidianidad y la habladería cotidiana propia del uno, a partir de angustiarse y reconocerse como un ser-para-la-muerte aislado en el aislamiento constituye el ejemplo más fiel de esta estrategia.

Heidegger comenzó a gestar este modelo en *Sein und Zeit* (1927) y culminó su elaboración en el curso del semestre de invierno de 1930-1931. El síntoma principal de la consolidación de su modelo es la omisión del tratamiento de la dialéctica del amo y del esclavo en la exégesis que acomete del capítulo IV de la *Fenomenología* en dicho curso. Como hemos demostrado, esa omisión se apuntala en las características individualistas del modelo mono(onto)lógico que le imposibilitan dar cuenta de situaciones donde la alteridad tiene una función constituyente. A nuestro modo de ver, la argumentación de Heidegger quedó inmersa en una contradicción: ella asignó, implícitamente, un modelo monológico de constitución del yo a Hegel –basado en la autonomía del sí mismo y la generatividad a partir de sí que expresa el nuevo y, a la vez, viejo concepto de ser que presenta el fragmento sobre la vida. Sin embargo, al no tematizar el papel del otro, interpretando unilateralmente la *Fenomenología* en clave ontológica,

Para Hegel esta concepción es incompatible con el concepto de libertad absoluta. Hegel radicaliza el concepto de negación de ser diferente de Fichte de dos maneras: no se debe eliminar el significado de «destrucción» del concepto de negación, y por lo pronto cae también *el Otro* bajo la negación del ser diferente. La paradoja se resuelve en la medida en que es considerada la misma negación del ser diferente en el ser diferente, es decir en el otro. Esto es sólo posible, en la medida en que el otro transforma el ser negado por mi propia autonegación. Esto es lo que expone Hegel en la lucha por el reconocimiento. Por la radicalización de la negación completa la negación corre el peligro de autodestruirse. La lucha termina, según la Filosofía del espíritu de 1803/1804, en una contradicción. Es superada en una experiencia que no suaviza la negación, sino que aumenta la negación de la conciencia de cada uno. Al mismo tiempo la forma inmediata de la negación del otro es nuevamente negada: la libertad del yo no consiste en la negación exclusiva del otro, sino en la comprensión de la identidad con él como sujeto libre. No como individuo inconfundible, sino como individualidad en el sentido especulativo, es decir, como manifestación de la generalidad –para Hegel el espíritu del pueblo– en una función especial, puede la autoconciencia ser reconocida. Para ello se necesita una nueva historia de formación, en la cual la identidad de lo individual y lo general se experimente gracias a su oposición. Esto ocurre según la filosofía de Espíritu de 1805/06 en el derecho así como en las formas de la eticidad absoluta. Para una visión crítica de esta posición Cfr. HABERMAS, *Arbeit und Interaktion Bemerkungen zu Hegels Jenenser «Philosophie des Geistes»*, allí se relaciona la lucha por el reconocimiento y la enseñanza hegeliana de Frankfurt sobre el delito y el destino.

quien quedó apresado, contrariamente a su voluntad, en el modelo monológico fue Heidegger.

En este último sentido, Hegel se revela más respetuoso de la diferencia que Heidegger, y es por eso que hablamos de una ética del deseo que puede tener su génesis en el capítulo IV de la *Fenomenología* y que se consuma en el capítulo VI.

Heidegger consideró a Hegel, como el consumidor de la historia de la metafísica de la subjetividad. A su juicio recupera un nuevo y a la vez viejo concepto de ser, que tiene su raíz en Aristóteles con el concepto de vida. «La vida es una manera de *ser*. Así comprendemos que pueda aparecer el término «vida» en el despliegue propiamente dicho del concepto del *ser*»⁷⁸. Hegel es así un aristotélico, ya que al igual que el estagirita en *De Anima* utiliza en la *Fenomenología* el término «vida» para referirse al ser. Para ambos, el ser y la vida son entonces, aquello que es en *auto-* por sí mismo⁷⁹.

A nuestro modo de ver, Hegel también es aristotélico, no sólo porque comparta la misma preocupación ontológica que el discípulo de Platón, como correctamente señala Heidegger, sino también, porque el capítulo IV de la *Fenomenología*, es una actualización desde el punto de vista del hacer (*tun*) práctico de la autoconsciencia del Libro III de la *Política* de Aristóteles. Hegel recupera, dialectiza y despliega la incipiente dialéctica del amo y del esclavo enunciada por el filósofo griego en dicho libro. De esta forma radicaliza el descubrimiento aristotélico que se encuentra en frases como «existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos tal al que se refiere a las tareas necesarias, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar. Lo otro sería servil. Llamo lo otro a ser capaz de desempeñar las actividades del servicio»⁸⁰. De la misma forma, pensamos que la dialéctica que pone en juego el modelo dialógico del capítulo IV tiene sus antecedentes en frases como «[...]el gobernante debe aprender siendo gobernado»⁸¹ y «por eso se dice y con razón que no puede

78. FEH. p. 240

79. Heidegger recuerda que Aristóteles dice en *De Anima*, «solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento», B 1 412 a 414

80. ARISTÓTELES, *Política*, 1277 a 11 a 1277 a 12

81. *Ibidem.*, 1277 b 13

mandar bien quien no ha obedecido...el buen ciudadano debe saber y ser capaz de obedecer y mandar»⁸². Finalmente, también «el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa»⁸³.

Para decirlo en los términos de *Sein und Zeit* hay un diálogo con el pasado que lejos de tomar a la tradición como algo muerto implica a la vez una trans-misión (*Ueber-lieferung*) de ella que arroja el siguiente resultado. En el caso de Heidegger encontramos las raíces de su modelo mono(onto)lógico en su lectura de Aristóteles aplicada y repetida en su exégesis a la obra de Hegel, pero siguiendo a este último encontramos las raíces de su modelo dialógico en Aristóteles también,

la autoridad del amo, aunque haya en verdad un mismo interés para el esclavo por naturaleza y para el amo por naturaleza, sin embargo no menos se ejerce atendiendo a la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente a la del esclavo, pues si el esclavo perece no puede subsistir la autoridad del amo⁸⁴.

BIBLIOGRAFÍA

ALBIZU, Edgardo, *Tiempo y Saber absoluto, la condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, Buenos Aires, Jorge Badiño ediciones, 1999.

ALBIZU, Edgardo, "Hegel y Heidegger. El camino del pensar contemporáneo", en *Revista de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón*, 3 (1972).

ARISTÓTELES, *Política*, traducción Manuela García Valdés, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

BAJTIN, M.M., *Problems of Dostoyesky's Poetics*, traducción Caryl Emerson, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

82. *Ibidem.*, 1277 b 13 a b 15

83. *Ibidem.*, 1277 b 18 También Cfr. PLATÓN, *República* X 601 D, y *Crátilo*, 388 ss.

84. *Ibidem.*, 1278 b 6

BRAUER, Oscar Daniel, "La estructura de la dialéctica hegeliana" en *Revista latinoamericana de Filosofía*, vol. VII, N 1 (marzo 1981).

BRAUER, Oscar Daniel, *Dialectik der Zeit, Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart: frommann-holzboog.

CULLEN, Carlos, "Identidad, diferencia y ambigüedad", en *Reflexiones desde América*. Buenos Aires. Editorial Fundación.

D' HONDT, J., *Hegel. Philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1966.

FINDLAY, J, N, *Hegel. A Re-examinations*, New York: Oxford University Press, 1976.

FULDA, H.F., "Zur Logik der Phänomenologie von 1807", en *Hegel-Studien*, Beiheft 3 (1966).

GADAMER, Hans George, "Hegel -Die verkehrte der Welt" (1966), en *Hegels Dialektik fünf hermeneutische Studien*, Tübingen; Mohr, 1971.

GREISCH, Jean, *Ontologie et Temporalité*, París, Presses Universitaires de France, 1994.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wencelao Roces. México, Fondo de Cultura económica, 1991.

HEGEL, G.W.F., *Phanomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburgo.

HEIDEGGER, Martin, "El concepto de experiencia en Hegel" (1942/43), en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Universidad, 1995.

HEIDEGGER, Martin, *El concepto de Tiempo*, prólogo, traducción y notas, Raúl Gabás Pallás y Jesus Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 1999.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción José Gaos. México, Fondo de Cultura económica, 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción Eduardo Rivera Cruchaga. Chile, Editorial Universitaria, 1997.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 17. Auflage, 1993.

HEIDEGGER, Martin, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, traducción, introducción y notas, Manuel E. Vazquez y Klaus Wrehde. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

HEIDEGGER, Martin *Hegels Phänomenologie des Geistes*, G.A. 32, Vitorio Klostermann, Frankfurt, 1980.

HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*, G.A.9, Vitorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1976.

HYPPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, traducción Francisco Fernández Buey, Barcelona, ediciones Península, 1991.

KOJEVE, Alexandre, *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, traducción Juan José Sebreli, revisión a cargo de Alfredo Llanos. Buenos Aires, ediciones Fausto.

KOJEVE, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel*, traducción Juan José Sebreli, revisión, Alfredo Llanos. Buenos Aires, ediciones Fausto.

MÁSMELA, Carlos, *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

MEAD, George Herbert, *Mind, Self, and Society*, Chicago, University of Chicago, Press, 1934.

PLATÓN, *Crátilo*, traducción, introducción y notas, por J.Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez. F.J.Olivieri, J.L. Calvo, Madrid, Editorial Gredos, 1992.

PLATÓN, *República*, traducción, introducción y notas, por Contrado Eggers Lan, Madrid, Editoprial Gredos, 1992.

SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, traducción Juan Valmar, Buenos Aires, Editorial Losada, 1993.

SIEP, Ludwig, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. , 1992.

TAYLOR, Charles, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* traducción Mónica Ultrilla de Neira, México, Fondo de cultura económica. 1993.

VALLS PLANA, Ramón, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU 1994