

**El fracaso del reconocimiento: mundo, temor y esclavitud  
en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel**

Carlos F. Lincopi Bruch<sup>1</sup>  
(lincopibruch@gmail.com)

Recibido: 24/06/2020

Aceptado: 23/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008014

**Resumen:**

El presente artículo es una meditación acerca de la vida humana tal y como ésta se despliega sobre condiciones ontológicamente insoportables. El artículo muestra cómo una vida humana avasallada existencialmente logra relacionarse con la esfera de la cultura y la importancia que ésta tiene para el despliegue de la vida humana en su ser terrible. Para lograr este objetivo, hemos meditado sobre la base del capítulo dos de la *Fenomenología del espíritu* que se titula 'Autoconciencia' o 'Conciencia de sí'; específicamente, hemos tomado como base, la célebre dialéctica de amo y esclavo y su despliegue en la forma de estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada.

**Palabras clave:** Reconocimiento – Mundo de la vida – Esclavitud – Temor – Cultura

**Abstract:**

This article is a meditation on human life as it stands on ontologically unbearable conditions. The article shows how an existentially dominated human life manages to relate to the sphere of culture and the importance it has for the unfolding of human life in its terrible being. To achieve this goal, we have meditated on the basis of chapter two of the *Phenomenology of the spirit* which is entitled "Self-consciousness" or "Self-awareness"; specifically, we have taken as a basis, the famous dialectic of master and slave and its deployment in the form of stoicism, skepticism and unfortunate conscience.

**Key words:** Recognition – World of life – Slavery – Fear – culture

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile.

“... als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte”<sup>2</sup>  
G.W.F. Hegel

## Introducción

En el presente escrito procuramos meditar acerca de tres nociones presentes a lo largo del capítulo dos de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante *PhG*), nos referimos a las nociones de ‘mundo’, ‘esclavitud’ y ‘temor’ que, a nuestro juicio, se transforman en determinaciones importantísimas para comprender el desarrollo del capítulo que tiene por objeto el tratamiento de la primera aparición de la ‘autoconciencia’ o ‘conciencia de sí’ [*Selbstbewusstsein*]. En específico, son conceptos fundamentales para comprender el fracaso del reconocimiento como estructura ontológica de la autoconciencia. Este capítulo, a nuestro modo de ver, tiene una importancia estructural o arquitectónica para la obra, puesto que aquí se despliegan las primeras apariciones de la vida humana vista desde el punto de vista de un individuo singular que tiene una vida miserable, de un modo tal que mediante las carencias propias de la vida autoconsciente se presenta a su vez un contenido positivo. El protagonista de esta historia es un esclavo –que también podríamos identificar como ‘siervo’– avasallado completamente por el mundo de la vida y, que, aún en esas condiciones, procura darse a sí mismo una identidad humana o espiritual, para decirlo con el aparato lingüístico hegeliano. La búsqueda de esa identidad necesariamente falla y se transforma en una desgracia (desdicha o desventura), en una miserable agonía y supresión de los deseos vitales y en un estar arrojado hacia un más allá que se encuentra espacial y temporalmente distante ya siempre, quizás de un modo más radical, se trata de un más allá inalcanzable para el individuo humano.

La hipótesis central de nuestra meditación es que frente a una vida miserable, como la del esclavo hegeliano, el singular humano procura darse a sí mismo una estrategia de sobrevivencia (estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada), estrategia que tiene lugar en el mundo de la cultura y que en cuanto estrategia, se da a sí mismo la posibilidad de tener una experiencia óptica – para decirlo con Heidegger– de la vida, tal que permita vivir una circunstancia ontológicamente

---

<sup>2</sup> “...como forma universal del espíritu del mundo, pudo aparecer [el estoicismo], solamente en el tiempo de un miedo y servidumbre universal, empero, también en el tiempo de una formación cultural universal...”

insostenible, cual es el miedo a la muerte que ha remecido ‘no una parte’ sino el ser completo del esclavo. La criatura humana es una criatura afectada estructuralmente por la cultura; ésta es el ‘ethos’ del ahí humano. En este punto es necesario comprender la expresión ‘ethos’ en toda su polisemia griega como ‘morada, abrigo, refugio, recurso ofensivo, costumbre, carácter’, en definitiva, como algo que “nos protege de la necesidad de descifrarlo [al mundo] a cada paso” (Echeverría 2017, 37)<sup>3</sup>

En este sentido, estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada representan la búsqueda que se da el esclavo para obtener seguridad y certeza en el mundo de la vida, mundo que se le ha presentado, desde un comienzo, como algo inseguro y amenazante. La amenaza más radical proviene, en este caso, de otra autoconciencia, de un otro yo humano, de una criatura que se ve a sí misma como algo incondicionado sin más, como un ente que es libre y portador de una agencia; es el peligro –inseguridad y violencia– que nace del deseo de reconocimiento. La violencia originaria constituye el ser del esclavo y deja una herida imborrable en el camino que él se da a sí mismo para obtener su verdad (el tránsito de los diversos *ethe*); la violencia que remeció su ser le impedirá tener una relación adecuada con su sensibilidad –con su cuerpo– y con el mundo de la vida, buscando refugiarse en el mundo de la religión –la conciencia desgraciada–, en el más allá suprasensible, en la evasión de la realidad efectiva (PhG: 393); la religión es el caso, aquí, de lo que Karl Marx llama miseria religiosa como expresión de la miseria de la realidad efectiva o como el espíritu de un mundo que carece de espíritu (MEW 1: 378) En definitiva, el punto es que no hay lugar para el despliegue de las potencialidades humanas en un estadio de avasallamiento existencial y de violencia originaria, la única alternativa termina por ser una huida del mundo efectivamente real.

De esta manera, las meditaciones hegelianas en torno a la vida del esclavo pueden contribuir a pensar otras formas miserables de estar en el mundo; en principio, podríamos pensar que la muerte no solo se hace patente en una lucha a muerte con otra autoconciencia –como en el caso de *PhG*–, sino que en un amplio abanico de posibilidades tales como el hambre o la presencia de una pandemia mundial. La muerte es algo muy humano, el temor a perder la vida, algo absolutamente humano. Quizás, sea esa la importancia que tenga el momento final de *PhG* al tratar

---

<sup>3</sup> Todo el uso que se hace en este artículo de la expresión ‘ethos’ es una deuda con el gran pensador ecuatoriano Bolívar Echeverría.

la religión cristiana de la reconciliación (*Versöhnung*), expresión alemana que bien podría pensarse no solamente como ‘reconciliación’, sino de un modo radicalmente literal como ‘volverse hijo’ (*Sohn*), o sea, como un dios que se vuelve hijo, como un dios que se transforma en criatura humana para poder experimentar la radicalidad de la muerte en la cruz. Es a partir de ese conjunto de meditaciones –quizás no lo suficientemente ordenadas– que se presenta este artículo, una meditación acerca de la vida humana a partir de un pensar acerca de la vida esclava tal y como es presentada por Hegel.

### **El reconocimiento como estructura ontológica de la vida humana y su manifestación**

La historia es conocida; el ser humano se encuentra tratando con los objetos sensibles – señalados por Hegel en el primer capítulo como objeto de la certeza sensible y de la percepción – en una forma puramente negativa, es decir, desplegando una acción destructiva sobre estos objetos a través del mero devorar. En este estadio, el deseo no cesa de reproducirse una y otra vez, es la vida natural, el mundo de la naturaleza que se presenta al singular humano como algo tremendo e inaprehensible. En la naturaleza, la criatura humana tiene simplemente un deseo siempre vivo e insatisfecho, ya dispuesto a devorar lo que salga al paso. En ese estar sumergido en el deseo (*Begierde*) aparece un otro singular humano – otra ‘autoconciencia’ para decirlo con Hegel. Sin embargo, se trata de un primer encuentro con un otro, aún mediado por la estructura de la vida natural, el deseo de devorar la naturaleza –aniquilándola– se trueca en el impulso a devorar a una otra autoconciencia, algo así como una ‘humanofagia’, en aniquilarla para alcanzar su verdad a través de ella. Este primer encuentro, violento, conflictivo, sin embargo, representa la primera aparición del concepto de espíritu entendido como un ‘yo que es en el nosotros y un nosotros que es en el yo’ (PhG: 145) Dicho de otra manera, es aquí donde nos encontramos con el individuo mediado por la comunidad humana y a la comunidad humana mediada por el individuo. Sin embargo, la aparición del espíritu como concepto ontológico, es decir, como estructura de socialización de la vida humana<sup>4</sup>, no aparece sin conflictos y problemas; por el contrario, lo que hace patente Hegel en *PhG* es que la socialización es algo complicado: ya sea desde la perspectiva

---

<sup>4</sup> Para una lectura acerca del proceso de socialización de la vida humana en *PhG*, ver Pinkard (2005).

del individuo –este no se reconoce en la comunidad– o desde la perspectiva unilateral de la comunidad con respecto al individuo.

La estructura de socialización humana se presenta –ontológicamente– como reconocimiento<sup>5</sup>, su despliegue óntico es aquí, aún, diferente a su espacio ontológico y es por ello algo conflictivo, no es el reconocimiento en cuanto tal, sino la lucha por el reconocimiento, el estado óntico de constitución de este movimiento es, entonces, la carencia de reconocimiento. Esto tendrá una expresión radical en la vida del esclavo y, por supuesto, en la vida del amo (que sin embargo no vamos a analizar aquí). Empero, veamos más de cerca la estructura del reconocimiento en cuanto que concepto ontológico de la autoconciencia.

Hegel comienza el apartado ‘A’ del capítulo dos con una aproximación al ser de la autoconciencia “[l]a autoconciencia [o conciencia de sí mismo] es *en y para sí*, por cuanto y en cuanto que la autoconciencia es en y para sí para un otro; esto es, la autoconciencia es solo en cuanto algo [*ein*] reconocido.” (PhG: 145)<sup>6</sup> En este sentido, el reconocimiento es un concepto constitutivo de la autoconciencia. La conciencia de sí misma *es* solamente en cuanto que tiene realidad para ‘un otro’. La autoconciencia tiene su ser solo en cuanto ‘algo’ que es reconocido. Ese ‘algo’ busca hacer patente la presencia de lo incondicionado<sup>7</sup> o de lo que carece de determinaciones, por eso Hegel agrega a continuación que la autoconciencia, en su esencia, es lo contrario de la ‘determinabilidad’ (el estado de ser en determinaciones, PhG: 145) Es la presentación de la autoconciencia como algo que tiene el modo de ser de la libertad.

El individuo humano se esfuerza, en este punto, por afirmarse a sí mismo como una criatura libre en el sentido de no-determinado por la existencia o la vida. Es el grito espiritual que procura salir del mundo orgánico de la naturaleza para darse a sí mismo una identidad. La condición de posibilidad para esta salida de la naturaleza es la presencia de un otro que tiene la forma de ser de

---

<sup>5</sup> Para una profundización en torno al concepto de reconocimiento en su respecto ontológico, revisar las muy sugerentes reflexiones de Honneth (2015).

<sup>6</sup> Las traducciones son siempre realizadas por nosotros y su referencia corresponde a la paginación de la edición alemana de *Suhrkamp*. En este caso hemos traducido ‘ein’ por ‘algo’ para hacer patente el carácter indeterminado del artículo. Este elemento no es recogido por la traducción de Roces, pero sí por la traducción de Gómez Ramos.

<sup>7</sup> El problema de lo incondicionado se remonta, al menos, a la dialéctica trascendental, tal y como es presentada por Kant en la Crítica de la Razón Pura. Nosotros no tenemos una meditación suficiente sobre este punto que, a nuestro modo de ver, tiene un estrecho vínculo con la ‘intuición intelectual’ o con lo que Hegel denomina ‘intuición trascendental’. Para una aproximación a este problema, revisar Förster (2012), Duque (1998) y Pippin (2001).

la independencia: tiene todo el aspecto de ser una criatura libre. Así, la ipseidad es perturbada por otra identidad que amenaza, constituyéndose a sí misma –en cuanto que identidad– en esta amenaza. La presencia conflictiva del otro es un elemento de la identidad de la autoconciencia, deviene hacia sí misma, justamente, a través de ese otro. Dicho en palabras de Hegel: “es para la autoconciencia [o conciencia de sí mismo] una otra autoconciencia; ha devenido hacia *fuera de sí*.” (PhG: 146)

Aún así, es importante destacar que el movimiento de la autoconciencia hacia fuera de sí en lo otro es altamente problemático, dado el estadio de negatividad en que ambas se encuentran. Es así como, en este movimiento –de salida–, el individuo humano se pierde a sí mismo –sus cimientos han sido perturbados–, al tiempo que suprime o cancela a lo otro que es algo como él, pero aún no visto como algo que tiene la forma de ser del yo humano. Ese punto es interesante de destacar, pues Hegel no habla de ‘un otro’ – en el que suena la voz de una otredad humana – sino de ‘lo otro’ (*das Andere*) –una otredad completamente extraña– que aún no es visto en su aspecto de ser un ser humano.<sup>8</sup> En efecto, es esto lo que se desprende de la lectura del siguiente pasaje:

“se ha perdido a sí misma, puesto que la autoconciencia se encuentra como una *otra* esencia; en segundo lugar, con ello, ha suprimido a lo otro, puesto que ella no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve *a sí misma* en *lo otro*.” (PhG: 146)

La identidad del yo se constituye sobre un movimiento reflexivo, es decir que, la identidad del individuo humano requiere, para su constitución, la aprehensión de sí misma en un otro (aquí aún es lo otro); la certeza de sí mismo se obtiene de un modo muy simple en el deseo que hace patente la presencia del yo, pero la verdad de este sí mismo requiere de un otro, de modo tal que la constitución de la individualidad requiere de la presencia del espíritu, el yo requiere de la otredad. El sí mismo es un ser-en-el-mundo y un ser-con-un-otro; está ontológicamente encadenado a la presencia del otro.

Otro aspecto que vale la pena destacar es que, en autoconciencia, de lo que se trata ya, es de la acción, de la agencia, del obrar o del hacer. De ahí que en el concepto de reconocimiento lo central sea ‘el reconocer’ como un verbo que se refiere a la acción recíproca y mutua de las

---

<sup>8</sup> La distinción entre ‘un’ otro y ‘lo’ otro parece importante, pues en el primer caso resuena el sentido de ‘alguien’, en cambio, en el segundo caso el sentido es el de ‘algo’ que bien podría ser una cosa.

autoconciencias. En esta dirección, Hegel sostiene que “ellas [las autoconciencias] se reconocen como reconociéndose mutuamente.” (PhG: 147) De lo que se trata es la acción de un otro sobre mis propias acciones, el punto parece ser que la acción –la actividad humana– requiere de la presencia de un otro, el otro ‘añade’ algo a mi acción: su reconocimiento. En este caso, el reconocimiento en cuanto concepto puro tiene un carácter constitutivo, pues constituye un ‘algo’, en este caso, constituye el ser de la ‘autoconciencia’; también tiene una carácter regulativo, en el sentido de ser un concepto límite<sup>9</sup>, es decir, no hay acción más allá del reconocimiento, es decir, de la acción recíproca de ambas. Hegel lo expresa de la siguiente manera:

“Este movimiento de la autoconciencia [o conciencia de sí mismo] en la relación a una otra autoconciencia ha sido representado, empero, en este modo, como el hacer del uno; sin embargo, este hacer del uno tiene por sí mismo un significado doble, de ser tanto su hacer como el hacer de lo otro.” (PhG: 146)

De este modo, el reconocimiento es, ante todo, acción recíproca de una autoconciencia sobre otra autoconciencia y viceversa, constitución de la identidad a través de la diferencia o por medio de un otro. Sin embargo, es importante destacar que Hegel distingue entre el concepto puro de reconocimiento y su manifestación. Hasta este punto hemos visto la alegre y colorida historia del reconocimiento, sin embargo, lo hemos visto solamente como un concepto puro, en su respecto ontológico, aún no en su forma concreta de manifestación, aún no tal y como *aparece* en su primera puesta en escena en el mundo concreto de la vida. En este sentido, el fracaso del reconocimiento del cual hablamos no es el fracaso ontológico (aquí no hay posibilidad de fracaso, porque se trata de un concepto puro), sino en el plano de su despliegue óptico (el plano de su manifestación); en la experiencia de la autoconciencia. En otras palabras, esto significa que el fenómeno –como aquello que se manifiesta– no es adecuado a su esencia –el concepto puro–, de ahí que Hegel plantee “[a] este concepto puro del reconocer, a la duplicación de la autoconciencia en su unidad, ahora, hay que considerar de qué manera su proceso *aparece* para la autoconciencia.” (PhG: 147, cursivas por C.L.)

Así, es patente la distinción entre concepto y manifestación (o fenómeno si se quiere). Lo central es que, en el plano del fenómeno, el concepto de reconocimiento –como autoconciencias

---

<sup>9</sup> Esto parece ser importante para comprender el fracaso final de la conciencia desgraciada que termina con una ‘acción de nada’, o un hacer nada, o sea, la completa supresión de su propia agencia mundana. Fracaso el reconocimiento originario y, con ello, cualquier intento de darse a sí mismo una identidad de un modo puramente individual.

que se reconocen mutuamente— se presenta de un modo distorsionado: “una es solamente reconocida, la otra meramente la que reconoce.” (PhG: 147) En efecto, la estructura del reconocimiento recíproco no se realiza y alcanzamos solamente una forma unilateral y abstracta de reconocimiento. De ahí que la experiencia del reconocimiento sea profundamente violenta. Por una parte, la autoconciencia procura suprimir su propia existencia, su vida, su estar-ahí pleno de determinaciones; por otra, tiende a la muerte del otro, verificando su modo de ser como libertad, al poner en riesgo, también, su propia vida: es una lucha de vida o muerte (PhG: 148). El movimiento del reconocimiento fracasa y concluye, curiosamente, con la indiferencia de la una con respecto a la otra, se tratan, dice Hegel, como si fueren ‘cosas’ (PhG: 150).

En cuanto que, el concepto ontológico del reconocimiento fracasa en su experiencia, las ‘cosas autoconscientes’ se relacionan como polaridades contrapuestas. En la lucha por el reconocimiento uno reconoce y el otro es reconocido; uno es dependiente y en la forma de la cosificación (o ‘coseidad’), el otro en la forma de la independencia; en un lado está el esclavo y, en el otro, el amo. Para los efectos de este artículo, nos ocuparemos principalmente del esclavo. La razón fundamental para ocuparnos del esclavo es que a él ha sido reservada la tarea de relacionarse con el mundo de la vida, con la existencia, con su estar-ahí y, de, a partir de esa condición, impulsar una cultura verdaderamente humana, aun cuando hemos dicho que esa cultura, vista como una estrategia, fracasa necesariamente. Para nosotros, este capítulo dos de *PhG*, es la analítica o el análisis fenomenológico de lo que constituye una vida terrible y miserable.

### **Esclavitud, miedo y cosificación**

Como hemos visto, la lucha deviene en la constitución de dos lados contrapuestos. El amo y el esclavo que se relacionan mediatamente el uno con respecto al otro a través de la cosa. El amo experimentará el goce de la cosa, mientras que el esclavo tendrá como tarea primordial ‘trabajar’ la cosa, o sea, desplegar su agencia sobre un objeto para satisfacer el deseo del amo. Sin embargo, estructuralmente, el reconocimiento consiste en hacer de uno como hacer del otro, el reconocimiento es una acción duplicada y reflexiva, en la cual lo que yo hago contra el otro lo hago a su vez contra mí mismo. Así, esclavizar a otro es una forma de esclavizarme a mí mismo,

aniquilar a un otro es una forma de destruirme a mí mismo, pues el otro representa una dimensión esencial de mi propia identidad. Hegel dice, este reconocer, ha surgido como un reconocimiento unilateral y desigual (PhG: 152).

La verdad de la conciencia independiente, de acuerdo con Hegel, pertenece al esclavo (PhG: 152), de modo tal que, para el despliegue de nuestro análisis de la figura, pensaremos fundamentalmente en torno a la vida del esclavo, en cuanto que su vida, es algo miserable. Hegel observa al esclavo de la siguiente manera:

“Esta conciencia ha tenido angustia, a saber, no en esto o en aquello, no por este o aquel momento, sino que en torno a todo su ser [esencia]; puesto que ella ha experimentado el miedo a la muerte, al amo absoluto.” (PhG: 153)

Al parecer, el verdadero amo es la muerte, quien ‘gobierna’ sobre la vida de la criatura existencialmente avasallada. La disposición afectiva del esclavo, enfrentado a la muerte inminente, es la angustia. Esta disposición afectiva tiene una dimensión existencial-ontológica, pues no remece ‘un aspecto’ de la vida del esclavo, sino que la angustia<sup>10</sup> ha tocado, ha estremecido, ha avasallado todo su ser. Es aquí, donde a nuestro juicio, se encuentra la herida principal del esclavo, la falla estructural que le impedirá darse una cultura realmente espiritual y humana que pueda compenetrarse con la realidad efectiva.

¿Por qué habría de comenzar la aparición de la autoconciencia con una violencia tan radical? Hegel nos entrega algunas claves y señala que “el miedo al amo es el comienzo del saber.” (PhG: 153) La pregunta es de qué saber habla Hegel aquí y por qué una disposición afectiva tan radical como el miedo o la angustia permite el comienzo del saber. Esto está lejos de ser algo obvio y, por lo tanto, nos resta solamente pensar en posibilidades. A nuestro modo de ver, el miedo a la muerte presenta al esclavo su vida como un todo, esta criatura servil debe, entonces, necesariamente, tratar con su vida, hacerse cargo de ella. En otras palabras, el esclavo debe ser capaz de darse una identidad personal. Sin embargo, está ahí aún de un modo puramente solitario: no es una criatura reconocida por un otro. El mundo tampoco se le presenta como algo amable, sino

---

<sup>10</sup> No observamos que Hegel distinga acá ‘miedo’ y ‘angustia’, como sí lo hace Heidegger en *Ser y tiempo*, de modo tal que, para nosotros, en el tratamiento de este momento de la experiencia de la conciencia, ‘miedo’ y ‘angustia’ poseen el mismo valor ontológico y operan como sinónimos.

como algo profundamente hostil, al punto de remecer su propio ser completamente. Aun así, el impulso de la autoconciencia procura un refugio en la esfera de la cultura (*Bildung*), que permite, en este caso, una defensa ante el ser del mundo, soportar lo insoportable.

El esclavo está ahí en el mundo y es portador de una actividad: debe trabajar para otro, es un ser-para-otro. No obstante, el impulso hacia la otredad, a través del trabajo le muestra, de alguna manera, su independencia, sobre todo con respecto a la naturaleza, pues en su ser, el deseo se encuentra reprimido (PhG: 153) Este deseo reprimido, tiene un rol positivo, por cuanto le permite distinguirse del plano de la pura existencia natural, puede verse a sí mismo como una identidad independiente. Hegel lo señala de la siguiente manera: “[l]a conciencia que trabaja llega, entonces, en este sentido, hacia la intuición del ser independiente como de sí misma.” (PhG: 154) Sin embargo, por otra parte, tiene un elemento negativo, puesto que el deseo es un momento estructural de la agencia. En este sentido, el deseo humano procura ser satisfecho. Sin embargo, en el caso del esclavo, su propio mundo objetivo, le impide la satisfacción del deseo, de modo tal que su tendencia va a ser la huida del mundo terrenal realmente efectivo, lleno de deseo y distracciones. El esclavo no puede conquistar su felicidad, su satisfacción, en la vida misma, sino que debe reprimir constantemente sus impulsos en vistas a un otro mundo. En definitiva, el problema fundamental del esclavo es que no puede actuar acorde a fines, porque en estricto rigor, sus fines son, en la realidad efectiva, los fines del amo.

Lo tremendo de la existencia esclava se expresa hacia finales de su tratamiento en *PhG*. En efecto, Hegel plantea que:

“Sin el cultivo del servir y la obediencia se mantiene el temor junto a lo formal y no se difunde sobre la consciente realidad efectiva de la existencia. Sin el formar [cultural], el miedo permanece de un modo interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma.” (PhG: 154, corchetes agregados por C.L.)

Esto es muy interesante. La disposición afectiva del temor, expresada en la obediencia esclava, constituye la apertura fundamental del mundo para el esclavo, es la forma en que el esclavo se hace de un mundo, es decir, su agencia, su trabajo, señalado eminentemente por la angustia, impulsa su ser remecido hacia la realidad efectiva, hacia la existencia, hacia su mundo. Por otra parte, esta agencia que es el trabajar, es la manifestación del yo interior del esclavo, es la

expresión de su identidad, la formación de una cultura humana. Es interesante observar que se trata de una conjunción entre barbarie y civilización, pues aún en instancias de una vida terrible, el ser humano forma, trabaja o crea una cultura. La criatura humana está condenada a la cultura. En efecto, la cultura es el armamento de las criaturas finitas, una estrategia que permite soportar lo insoportable.<sup>11</sup>

### **La búsqueda de un ethos: soportar lo insoportable**

Ya hemos hablado de que, el esclavo, en su vida miserable, requiere de la cultura para hacer soportable su existencia. El momento cultural es representado, en nuestra meditación, por las figuras de estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada. Aún, es importante observar que no llevaremos a cabo un análisis exhaustivo y filológicamente riguroso de cada una de estas figuras, puesto que no nos hemos propuesto llevar a cabo un comentario de reconstrucción de *PhG*, sino una meditación acerca de la vida del esclavo. Por el contrario, lo que nos interesa destacar, en cada una de estas figuras, es que el esclavo tiene un problema con su mundo y, por ello, también con su propia sensibilidad y agencia. En este sentido, el mundo es un mundo de problemas, de caos, de hostilidad y avasallamiento existencial, o sea, algo insoportable del cual vale la pena huir.

Hegel nos cuenta que el esclavo se ha repelido sobre sí mismo, observándose a sí mismo como una esencia que piensa. En este momento, el pensar y el existir representan planos diferentes. En la existencia, el esclavo está encadenado a su servidumbre y a sus humillaciones en la vida cotidiana; en el pensamiento, sin embargo, tiene la posibilidad de ser libre. La primera forma de este impulso hacia la libertad –aún abstracta– tiene el nombre de estoicismo que, justamente, afirma al individuo humano como una esencia que piensa. Empero, como hemos dicho, el esclavo, como protagonista de todo este movimiento, tiene un problema con el mundo de la vida y su estar-ahí. Por eso, Hegel sostiene, de un modo muy claro que:

---

<sup>11</sup> En la medida en que la formulación del enunciado es contradictorio, el resultado al que tiende una cultura tal, es a la duplicación o desgarramiento. Es posible soportar –en el plano del pensamiento puro– lo insoportable de la existencia carente de pensar. Sin embargo, el punto es que la vida no tiene porqué ser algo insoportable. En cierto sentido, *PhG* es un texto que enseña a vivir.

“Su acción consiste en ser libre tanto en el trono como en las cadenas, en toda dependencia de su existencia singular y de recibir la carencia de vida que constantemente se repliega, a partir del movimiento del existir, sea en el obrar o en el sufrir, en la esencialidad simple del pensamiento.” (PhG: 157)

En este sentido, la libertad del estoicismo es una libertad que no guarda relación con la vida, el propio Hegel plantea que esta forma de “libertad de la autoconciencia es indiferente frente a la existencia natural” (PhG: 158) Hay que notar la radicalidad de la escritura hegeliana, ‘sufrir’, ‘carencia de vida’, ‘cadenas’, representan, en definitiva, el fundamento de la evasión del mundo de la vida. El punto central es el carácter hostil que tiene la vida del esclavo, dirigir la mirada hacia la realidad efectiva no es, en este caso, algo agradable. La libertad abstracta se presenta, entonces, como un recurso defensivo ante el carácter hostil que ha tomado la vida. Por esta razón, el estoicismo no surge bajo cualquier circunstancia, sino en épocas con características muy precisas. De esta manera, Hegel apunta “como forma universal del espíritu del mundo, pudo aparecer [el estoicismo], solamente en el tiempo de un miedo y servidumbre universal, empero, también en el tiempo de una formación cultural universal.” (PhG: 157-158)

El miedo es la característica fundamental de la época que permite el despliegue del estoicismo. Sin embargo es muy curioso, pues se trata, principalmente, de un miedo ante la vida en cuanto que ésta se encuentra herida por la presencia de la muerte. Sin embargo, nuevamente Hegel despliega el adversativo para indicar que, aún en condiciones miserables, se desarrolla la vida cultural del ser humano. La figura del estoicismo no es puro miedo, sino que es, ante todo, un miedo que se encuentra mediado por la cultura. En definitiva, aún con sus méritos, el estoicismo carece del cumplimiento o plenitud de la vida (*Erfüllung des Lebens*) y que, en ese sentido, es un puro concepto de la libertad, aún abstracta, pero no una libertad viva (*lebendige Freiheit*) en cuanto tal. De acuerdo con esta observación, la vida es un elemento ontológico fundamental para el ejercicio de la libertad. El esclavo es incapaz de tener una vida realmente libre, puesto que en el plano de lo existencial y realmente efectivo se encuentra atado a cadenas y condenado a una vida miserable. La libertad del pensamiento, propia del estoicismo, es una libertad demasiado abstracta y carente de realización, no es más que el consuelo de una criatura existencialmente oprimida.

En el caso del escepticismo, que corresponde a la segunda forma que adopta la cultura humana para hacer soportable lo insoportable, la situación no es muy distinta a la situación del esclavo estoico. Hegel comienza el tratamiento de esta figura señalando que “el pensamiento deviene

al pensar completo que niega el ser del mundo determinado de un modo múltiple” (PhG: 159) De este modo, la acción del esclavo se orienta hacia la supresión de su propio mundo, cargado de determinaciones que lo afectan existencialmente. El escéptico procura suprimir el deseo –que es manifestación de la vida– pues aun cuando el esclavo es deseo o apetencia reprimida, ésta sigue latente, perturbando su existencia, amenazando con salir hacia el mundo. El esclavo escéptico debe tener una actitud más radical ante su deseo, debe buscar la tranquilidad del alma: la ataraxia. Esta actitud no es más que negación de la vida (PhG: 159) Dicho de otra manera, el miedo a la vida es también un miedo al deseo.

En este punto, la sensibilidad es un problema. El cuerpo del esclavo es perturbado constantemente por objetos sensibles que despiertan su deseo y, sin embargo, su estrategia consiste en suprimir el deseo. Para lograr la supresión del deseo, entonces, va a intentar suspender o anular sus órganos sensibles. La renuncia a la vida es una renuncia a la sensibilidad. Es una renuncia a la sensibilidad que, sin embargo, no cesa de sentir (PhG: 162) La criatura humana no está condenada solamente a la cultura, está condenada también a la sensibilidad, al cuerpo. De todas formas, el punto es comprensible, el esclavo tiene miedo a observar su vida porque ella es algo terrible.

La última forma de mediación cultural para lo insoportable de la existencia adopta el nombre de ‘conciencia desgraciada’ que, bien podría identificarse con formas imperfectas de desarrollo del cristianismo, como aquellas en que existe un mediador entre el individuo y Dios. El punto de todo el movimiento ha sido que el esclavo se ve a sí mismo como pensamiento y -a la vez- como existencia. Es decir, como una criatura de dos reinos. Por una parte, el esclavo tiene el reino de la libertad que se encuentra en la esfera de su pensamiento como la conciencia de lo inmutable, lo cual corresponde de acuerdo con su fantasía, al lado esencial. Por otra, el esclavo es prisionero del reino sensible que representa, de acuerdo con sus ensoñaciones, el lado no esencial. Entonces, de acuerdo con Hegel, lo que procura el esclavo es “liberarse de lo no-esencial, es decir, de sí misma.” (PhG: 164).

Sin embargo, este punto no es nuevo. Ya desde estoicismo es posible observar que el esclavo no se encuentra satisfecho con su vida y ha intentado huir de ella. Aun así, Hegel insiste en el punto, señalando que “[l]a conciencia de la vida, de su existencia y de su obrar, es solamente el dolor

sobre esta existencia y obrar.” (PhG: 164). Hegel es profundamente sensible y radical en sus palabras, el asunto primordial es que la vida del esclavo es puro dolor y sufrimiento. Es profundamente humano no querer aceptar esa existencia terrible. En efecto, Hegel nos sugiere, que no es huyendo de la vida que se puede alcanzar una identidad humana y que, la existencia, también es un aspecto fundamental e imprescindible en la constitución del ‘yo’, pues tiene un valor ontológico.

En la medida en que el esclavo desgraciado procura suprimir el reino de la sensibilidad, también se escapa de sus manos el reino de la libertad, pues este reino tiende hacia la distancia espaciotemporal, es observado como un ‘más allá’. El esclavo está en búsqueda de sí mismo –de su identidad humana– y no se encuentra, sin embargo, en ningún lado. Es una búsqueda que falla necesariamente, es una búsqueda que constituye una insatisfacción, es la experiencia de una desgracia (PhG: 168-169) No obstante, la búsqueda de sí mismo en un más allá tiene consecuencias en el más acá, su impulso termina por anular su propia agencia –el contenido múltiple de su vida– deviniendo en una acción nihilista que tiene la forma de ser una ‘acción de nada’ (PhG: 174) Es una acción carente de contenidos y fines, es un empobrecimiento de su identidad. El punto es que para alcanzar una identidad humana es necesario actuar en el mundo (vivir la vida). El fracaso del esclavo desgraciado lo conducen a una renuncia: sobre el deseo, sobre la vida, sobre la voluntad, sobre la acción, sobre la responsabilidad, sobre su propio ser. El ser del esclavo, aquello que constituye el aroma de su vida, es entregado como ofrenda a un sacerdote (la figura del mediador). El resultado de esta ofrenda es la cosificación del esclavo, su observarse no como un humano libre, sino que meramente como una cosa. (PhG: 176)

El esclavo, a pesar de sus esfuerzos, ha devenido una cosa. Al principio, lo que él hacía era tratar con la cosa para satisfacer el deseo del amo. En este caso, él mismo es ahora la cosa y, el sacerdote es quien va a ser el encargado de ‘formar’, de ‘trabajar’, con esta nueva cosa. Dicho en otras palabras, el sacerdote mediador va a tener la tarea de construir la identidad humana del esclavo.

Sin embargo, esto no es todo el asunto del capítulo. Hegel va a concluir de una manera espectacularmente brutal:

“Sin embargo, para ella, permanece el obrar y su obrar realmente efectivo como algo miserable y su goce como dolor y el ser-superado de ella misma en el significado positivo como un más allá.”<sup>12</sup> (PhG: 177)

El punto es claro. Por una parte, es patente que la existencia del esclavo es miserable y dolorosa. Sin embargo, lo interesante es que, a pesar de todo el intento de evadir el mundo, ‘el obrar realmente efectivo’ permanece –sí, como dolor y algo terrible–, pero permanece y tiene realidad. En este sentido, el esclavo deviene consciente no solamente de ser una figura libre, sino de ser una criatura de la realidad efectiva: tiene la conciencia de ser toda la realidad. En este sentido, el esclavo fracasa en su travesía y en la búsqueda de su *ethos*, pero como suele ocurrir con Hegel, el fracaso tiene, por supuesto, un valor positivo que será tratado en el apartado de ‘razón’. La importancia del fracasar, no obstante, es una cuestión ya sugerida en la introducción de *PhG*: “daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist.”<sup>13</sup>

## Meditaciones finales

No hemos ofrecido aquí una reconstrucción sistemática del capítulo dos de *PhG*. Nuestra travesía ha sido altamente constructiva y permeada por la imaginación. ¿De qué otra manera podríamos leer a Hegel? Nuestro pensador es algo complicado y, sin embargo, nos invita a pensar. El objetivo de nuestro artículo ha sido ofrecer al lector una meditación acerca de la vida humana en el contexto de que esta vida pueda ser algo terrible e insoportable. Hay que preguntarse por los esclavos del mundo moderno y observar quiénes son los que huyen de la vida en la actualidad. Estamos, por cierto, ante un mundo tremendo. El mundo de las mercancías, el mundo de la valorización del valor, para decirlo con Marx. En efecto, se trata de un mundo que nos invita constantemente al repliegue sobre el sí mismo y al ejercicio de una libertad abstracta. El mundo contemporáneo es un mundo altamente dramático, es la puesta en escena de una tragedia que, hasta cierto punto, tiene el hedor de ser algo ajeno. Aún hoy es posible pensar que el estoico y el escéptico fracasarían en la vida: ¿cómo no sentir frío si en mi casa no hay calefacción? ¿cómo no

---

<sup>12</sup> Añadimos nosotros el ‘como’, porque parece ajustar al sentido de lo que Hegel procura decir, aunque en el texto en alemán, de un modo expresamente literal, no se encuentra. En definitiva, es un intento de aclarar en nuestro propio lenguaje lo que Hegel intenta a decir a través del alemán. Es un ejercicio constructivo, no obstante que válido de acuerdo con el sentido de los enunciados.

<sup>13</sup> “(...) que este miedo a errar es ya el error mismo.”

sentir hambre si me falta alimentación? No hay libertad abstracta que pueda sobrevivir a semejantes y terribles determinaciones.

La identidad humana es una cuestión complicada, ésta se construye en el movimiento mismo de la vida plena de determinaciones y de acontecimientos inesperados. Estamos condenados a nuestra finitud. En cuanto que seres humanos somos criaturas atadas a la cultura que, sin embargo, nos permite desarrollar formas razonables de vida o, al menos, de entregarnos una herramienta para hacer soportable una circunstancia ontológicamente insoportable. Al parecer la muerte es un elemento ontológico fundamental, es una marca de la condición de estar-ahí en un mundo. El esclavo de nuestra historia no fue capaz de tener una huida realmente eficaz. Al final de todo, lo que nos muestra Hegel, es que estamos no solo condenados a la cultura, sino que condenados a vivir y que, tarde o temprano, no hay evasión que sea fructífera. En cierto sentido, Hegel nos ofrece una conjunción muy fuerte entre barbarie y cultura, entre avasallamiento existencial y libertad humana; nos entrega una meditación que nos permite pensar sobre nuestra propia situación en el mundo.

## Bibliografía

- Duque, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal. 1998.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: ERA. 2017.
- Förster, Eckart. *The Twenty-Five Years of Philosophy*. London: Harvard University Press. 2012.
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970.  
\_\_\_\_\_. *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE. 2015.
- Honneth, Axel. *Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2015.
- Marx, Karl. *Marx Engels Werke (MEW) 1*. Berlin: Dietz. 2017.
- Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. New York: Cambridge University Press. 2005.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. New York: Cambridge University Press. 2001.