

ENSAYO

LA DIALÉCTICA DEL SEÑOR Y EL SIERVO. EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN HEGEL

(Rev GPU 2016; 12; 1: 18-23)

Hernán Villarino¹

La conciencia la define Hegel como aquella que distingue algo de sí misma con lo que se relaciona. En este sentido la vida de los sentimientos no es conciencia, aunque esto no tenga nada que ver con lo inconsciente. Yo experimento y sé distinguir perfectamente el dolor del placer, el frío del calor, etc., pero yo no distingo de mí mis sentimientos, porque ni son objetos que estén fuera de mí ni son independientes de mí. No hay aquí un yo opuesto a un otro.

Por su inmediatez no hay ningún camino racional para conocer los sentimientos, son ciertos y verdaderos de un modo inmediato, no mediado por la razón, lo cual es completamente distinto a lo que ocurre con los objetos de la conciencia. La conciencia vincula la subjetividad y la objetividad, vale decir, lo que yo soy y lo que no soy yo, o entre mí y lo que existe independientemente de mí. A diferencia de lo que ocurre en la vida sentimental, aquí hay una escisión sujeto-objeto, estoy yo y lo otro que no soy yo de lo cual soy consciente y con lo que me relaciono.

LA CERTEZA SENSIBLE

Ahora bien, de acuerdo con Hegel la conciencia tiene una historia plasmada en su Fenomenología del Espíritu. En los tres compases iniciales de la conciencia el yo queda como en segundo plano y se destaca lo otro con que se relaciona. A la primera de sus figuras la llama certeza sensible (lo que en otras filosofías se conoce como la intuición sensible), es decir, la evidencia de que en el mundo hay algo que es, a saber, múltiples singulares, lo que se recoge en la fórmula yo-algo-aquí-ahora. La certeza sensible indica que enfrente mío, aquí y

ahora hay algo particular y contingente, este árbol, por ejemplo, pero basta que me gire para que aquí y ahora haya una casa. Podría volverme sobre todos los rincones del mundo y hallaría nuevos objetos, nuevas singularidades de las cuales estoy cierto que existen y son.

Pero en esta multiplicidad infinita no habría verdad si en la estructura de la certeza sensible no hubiera algo universal y necesario que siempre permanece y la hace posible, a saber: el yo, el algo, el aquí y el ahora. Sin embargo yo es un concepto, cualquiera puede ser yo; algo es un concepto, cualquier cosa es algo; aquí es un concepto, cualquier lugar puede ser aquí y ahora

¹ Docente Dpto. de Bioética y Humanidades Médicas. U. Chile.

también es un concepto, cualquier tiempo puede ser ahora. La paradójica conclusión de Hegel es que la verdad de la certeza sensible (de aquello que siempre se ha llamado intuición) en realidad es conceptual, aunque los conceptos no son sensibles, son universales y pensados.

LA PERCEPCIÓN SENSIBLE

La segunda figura de la conciencia es la de la percepción sensible. Si en la certeza sensible aprehendemos la infinita multiplicidad de los seres del mundo, en la percepción se nos parece la infinita multiplicidad de cada cosa. Este trozo de sal, dice Hegel, es blanco, duro, cristalino, y se podría seguir estableciendo un sinnúmero de otras determinaciones y relaciones porque en cierto modo el objeto es infinito. Pero la razón de blanco no es la razón de duro ni de cristalino. Cada determinación del objeto vive para sí, se opone y es independiente de las otras determinaciones. El objeto es una multiplicidad, no obstante yo lo veo como uno, en primer lugar, y como no siendo otro, en segundo lugar.

La unidad de una cosa, es decir, el que la cosa no sea una simple suma de determinaciones (si careciera de unidad no podríamos nunca detenernos en la enumeración y todo lo que hay se mezclaría de un modo indiscernible en una nebulosa de particularidades), que la cosa no sea la mera suma de sus determinaciones, sino que sea una, decíamos, no es un dato sensible de la cosa sino algo pensado. Del mismo modo, que una cosa no sea otra supone la negación, y no puede haber negatividades sensibles, las negatividades solo son a condición de pensadas.

Aparte sus determinaciones sensibles, sin la unidad de la cosa y su negatividad no percibiríamos cosas sensibles, pero tanto la unidad como la negatividad no son sensibles, son conceptuales y pensadas. ¿Significa esto que el pensamiento pone algo que no hay en la cosa, o que el pensamiento construye la cosa? No es este absurdo, hoy tan en boga y que algunos incluso atribuyen a Hegel, la concepción propiamente hegeliana. Para aquel, la cosa es real en tanto que es una y en tanto que no es la otra, de modo que la cosa pensada y la real son una y la misma cosa, vale decir, igual que en la certeza sensible en la percepción sensible hay identidad entre ser y pensar.

EL ENTENDIMIENTO

La tercera figura de la conciencia es el entendimiento. Sabemos que las cosas son fugaces, nacen y perecen, pero no por eso el mundo se agota y se acaba. En toda

su infinita agitación y movilidad hay algo que permanece y que lo anima. A esto en el politeísmo antiguo se le llamaba fuerzas, Platón lo denominó ideas y en la ciencia moderna se lo conoce como leyes. La inquietud del mundo, entonces, reposa sobre el quieto orbe de las fuerzas y las leyes, que son suprasensibles y pensadas. En efecto, las leyes son suprasensibles porque no tienen ninguna cualidad sensible, vale decir, no tienen color, olor, sabor, etc.

Del mismo modo que el algo, el aquí, el ahora, la unidad y la negatividad no son datos sensibles pero que sin los cuales no habría ni certeza ni percepción sensible, en el entendimiento las leyes y la fuerzas tampoco son sensibles, también son pensadas pero no por ello son menos reales.

LA AUTOCONCIENCIA

Dijimos que en los tres primeros compases de la conciencia se destaca lo otro y el yo queda relegado. Ahora, en la autoconciencia, lo que se ilumina es el yo. Eso no significa que se haya pasado de un estado de receptividad y pasividad a su contrario, porque en la captación de la verdad de lo sensible el espíritu ya está activo aunque no lo sepa con plena conciencia.

En el estudio de lo sensible quedó clara la distinción entre la certeza del objeto y su verdad, vale decir, su concepto, sin el cual el objeto ni siquiera podría ser sensiblemente aprehendido. Pero también se ha hecho patente que la verdad del objeto es para otro. El objeto, dice Hegel, no mostraba ser en verdad como era de un modo inmediato en sí, sino que este en sí resulta ser un modo en que es solamente para otro, a saber, para la conciencia.

En la certeza sensible, la percepción y el entendimiento la conciencia ha descubierto algo que es verdadero, pero lo verdadero en cada caso es algo distinto de ella, es aquello a lo que la conciencia está dirigida. Ahora bien, distinguiendo lo otro de sí la conciencia se ha percatado que es conciencia, que no es lo otro, que es la conciencia de lo otro. La conciencia ahora ha alcanzado la certeza de sí misma. Esa certeza es la del yo, según lo cual yo no soy ni lo otro ni igual a lo otro sino que todo lo otro es para la conciencia.

La conciencia, entonces, no es un objeto, sino que todos los objetos son para ella. Pero cuando yo entiendo así la conciencia es porque la pongo enfrente mío como si fuera un objeto. Con la conciencia me dirijo a la conciencia y la objetivo, de modo que la conciencia se dirige ahora a la conciencia objetivada como antes al objeto sensible. Claro que esto otro no es algo otro que ella distingua de ella misma, es ella misma, es conciencia

de la conciencia. Pero si bien así se ha ganado la certeza de la conciencia (del yo), igual a lo que ocurrió con la sensibilidad ahora hay que alcanzar su verdad. Esta verdad no es la verdad de lo otro sino la propia verdad de la conciencia, que Hegel llama autoconciencia.

La autoconciencia, en primer lugar, es el retorno reflexivo de la conciencia a sí misma partiendo de lo otro, por ende es movimiento. Si es movimiento no es un objeto fijo ni un concepto fijo, sino algo que reflexiona y que por ende tiene vida e historia. La autoconciencia es la forma más alta de la vida, movida, como toda vida, por el apetito, porque es el apetito aquello que mueve a la vida a diferencia de lo que acontece con el movimiento no vital, es decir, mecánico. Sin apetito no hay vida, aunque pueda haber movimiento. Pero aquí hablamos solo de la apetencia de ser autoconciencia, de reconocerse como autoconciencia en su verdad, no de ninguna otra apetencia.

La autoconciencia tiene la certeza de no pertenecer al mundo de los objetos, de no estar determinada por ellos sino al revés, de ser ella la que los determina en su verdad (no es la conciencia la que hace existir a los objetos sino la que los determina en su verdad), por lo tanto es libre respecto de todos ellos. No es ella para los objetos sino que los objetos son para ella. Ahora bien, este ser libre es sin duda una certeza pero que bien podría ser una mera fantasía subjetiva. Es una certeza, de acuerdo, ¿pero cómo sé que es verdad?

Por lo pronto ya tengo la certeza de ser autoconciencia, pero también de que hay otras autoconciencias que tienen su propia certeza de serlo. No estoy solo en el mundo, hay otras autoconciencias como yo, cada una de las cuales tiene que superar su ser otro para alcanzar su verdad. Por eso, para que la certeza de mi libertad (el no ser yo objeto) se torne verdad, necesito de otro ser libre que reconozca que yo no soy un objeto ni estoy soñando con serlo, sino que efectivamente soy un ser libre igual que la otra autoconciencia.

El reconocimiento del otro es la verdad de mi libertad, porque la verdad es una y universal, no particular y contingente. La verdad es lo que vale para todos, de modo que la plenitud y la verdad de mi libertad y de mi no ser objeto depende del reconocimiento de los otros. De allí que para ser en la verdad lo que soy necesito de los otros, porque la verdad, en tanto que universal y necesaria no es solo mía sino intersubjetiva.

Resumamos un poco lo anterior. En su certeza la autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este ser su ser para sí, es singular. Pero lo singular es objeto de certeza, no de verdad. La

verdad es una, pero no es singular sino universal, y bajo ella caen todos los particulares y contingentes. Aparte la propia certeza, la verdad de esta y de esta otra autoconciencia no es su singularidad sino su universalidad. Por eso es necesario que cada autoconciencia reconozca la libertad del otro y que los dos hagan lo mismo. Las autoconciencias se reconocen a sí mismas reconociéndose mutuamente, de modo que en el reconocimiento la autoconciencia está duplicada pero unida.

LA DIALÉCTICA DEL SEÑOR Y EL SIERVO

Ahora bien, para ser reconocido por otro como libre debo ostentar mi libertad ante él. Que yo sea libre significa para Hegel mostrar que no estoy vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni siquiera que estoy amarrado a la vida. En la autoconciencia la vida es un objeto para mí, por eso no estoy encadenado a ella, soy libre también respecto de ella y por ende puedo arriesgarla. Si no lo hago no soy libre, soy un ser natural como cualquier otro, movido y dirigido por instintos naturales, entre otros el de conservación. Un hombre que no arriesga su vida en una lucha por el reconocimiento no merece ser llamado hombre, dice Hegel.

Si bien para ser libre yo quiero y necesito ser reconocido como libre por el otro que también es libre, lo cierto es que en la naturaleza nadie le da ese reconocimiento gratuitamente a nadie, hay que ganárselo, hay que luchar por ello arriesgando la vida y ostentando la libertad. Ahora bien, si la autoconciencia es capaz de arriesgar su vida y admitir su finitud no significa que quiera morir. Lo que quiere es mostrarse libre desdiciendo la vida y superando la esencialidad ajena que es el ser allí natural para ser reconocida como libre, es decir, como espíritu y no como naturaleza.

El reconocimiento, entonces, no es el reconocimiento formal de la libertad del otro, es el resultado de la lucha donde ambas autoconciencias se han puesto por encima de la naturaleza y han mostrado su libertad en su disposición a morir. Pero como resultado de la lucha solo caben dos alternativas. La primera es la muerte de una o de las dos autoconciencias. Pero las autoconciencias no quieren morir, y con la muerte, el reconocimiento, que era el origen y móvil de la lucha, se malogra, y la historia, sin contradicción ni negatividad, se detiene o se posterga. La segunda alternativa es que como producto de la lucha se establezcan dos figuras contrapuestas. Una es la conciencia independiente, que tiene por esencia el ser para sí, y la otra es la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro. La primera es el señor, la segunda el siervo.

El señor es autoconciencia libre, es decir, es espíritu que vive para sí. Es señor porque se ha embarcado en una lucha con el otro por el reconocimiento y ha vencido. Pero lo que originariamente quería la autoconciencia no eran la fama, el poder, etc., sino el reconocimiento de su propia libertad por parte de otro ser libre, de modo que el reconocimiento que ha ganado en la lucha no le sirve, no viene de un ser libre sino de un esclavo. El amo ha vencido y vive libremente para sí, pero ha fracasado en lo tocante al reconocimiento y ahora solo le queda el goce del mundo. No conoce el mundo porque no trata con él sino por mediación del esclavo, solo conoce su goce y en cierto sentido ha vuelto al nivel de la naturaleza, de la sensibilidad, donde no hay historia. El amo hegeliano, a diferencia del nietzscheano, es necesario pero se esfuma sin trascendencia.

El esclavo, el siervo, ha sido vencido por el amo, pero no porque tiemble ante él sino porque ha temblado ante el amo absoluto que es la muerte. Está preso de la naturaleza y de su temor a la muerte y a la finitud, de modo que no vive para sí libremente, no vive en el espíritu, sino determinado por aquella en el temor.

Sin embargo, en el servicio del otro, es decir, del amo, el esclavo niega la naturaleza (nadie está naturalmente inclinado a ser el esclavo de otro), y también, aunque forzosamente, es espíritu. Es el que trata con la dureza de la realidad, la conoce, la transforma y realiza el mundo del espíritu (es decir, el de la libertad y de la verdad). No recibe los conceptos por mediación del mundo sino que se los impone libremente, por ende es histórico. El mundo es lo que el esclavo hace de él por medio del trabajo y el servicio al otro, no lo que recibe pasivamente. El siervo es quien descubre el valor del trabajo para el espíritu, de modo que también son tareas suyas la ciencia, la filosofía, el arte, etc. La formación cultural, entonces, es obra del esclavo; la del amo, en cambio, es la reiteración del goce.

Pero así como la conciencia, también la autoconciencia tiene una historia. La autoconciencia, cuya certeza es la del singular pero cuya verdad es una y universal, en su primera manifestación histórica, o empírica, ha quedado dividida entre amo y esclavo. Esta unidad rota de la autoconciencia es lo que Hegel llama la alienación, vale decir, el extrañamiento o la pérdida del todo racional. Ahora, esto no es un naufragio definitivo, antes bien es el acicate del movimiento histórico para poner en la realidad objetiva la verdad del concepto de la autoconciencia de momento enajenado.

El primer capítulo de la Fenomenología del Espíritu es el de la Certeza Sensible, el último el del Espíritu Absoluto. Entre ambos está la historia y las etapas de la desalienación, y de la reconquista a través del mutuo

reconocimiento de la unidad, verdad y universalidad de la autoconciencia escindida. Como fruto de ese trayecto el esclavo aprende del amo que el hombre libre no ha de temblar ante la muerte, antes bien, debe hacerse cargo con plena libertad de su mortalidad y de su finitud. Solo de cara a la muerte, y aquí hay un tema hegeliano que luego será desarrollado a su modo por Heidegger, el esclavo alcanza su verdad y su liberación, porque quien en el espíritu no se pone por encima de la vida no puede conquistar la libertad. Pero también el amo aprende del esclavo que para la realización del espíritu y el reconocimiento del otro no basta el goce, es imprescindible el trabajo, la paciencia en el trato con la dureza de lo otro y en el conocimiento de la realidad.

LA UNIDAD DE LAS AUTOCONCIENCIAS

El espíritu absoluto, en definitiva, es la síntesis de estos opuestos, el amo y el esclavo, el pleno reconocimiento del uno y del otro y del uno por el otro, y el restablecimiento en cada uno de la unidad de la autoconciencia de acuerdo con su concepto. No es la negación del uno ni del otro, sino la asunción y síntesis de la unidad de esta contradicción. El amo niega al esclavo y el esclavo al amo, la dialéctica no niega a ninguno de ambos, solo niega su negación, de modo que salva a ambos, los reconoce y los reconcilia. Hace de cada uno un amo y un esclavo al mismo tiempo, aunque en la síntesis ambas instancias son negadas al tiempo que conservadas. En el espíritu absoluto, no alienado, el hombre ostenta su libertad en la lucha y disposición a morir pero al mismo tiempo trabaja en el servicio del otro.

Esta síntesis creía verla Hegel en los ejércitos de Napoleón, constituidos no por milicias profesionales sino por ciudadanos y trabajadores. Este lamentable e increíble error en su apreciación histórica de la realidad del poder (tan frecuente en los grandes filósofos desde Platón a Heidegger), asociado a muchos otros que formulara, ciertamente que problematizan pero no invalidan la descripción de esta figura de la autoconciencia. La dialéctica del Señor y el Siervo, en todo caso, no puede ser vista como un suceso histórico *avant la lettre*, es un mito, y entre los mitos filosóficos tiene la misma grandeza, perdurabilidad y verdad del más grande de todos ellos, el de la caverna platónica. Los mitos filosóficos, de acuerdo con Jaspers, hacen inteligible la historia y la condición humana, iluminándola y comprendiéndola.

La unidad del amo, que es libre en su disposición a morir, y del esclavo, que vive al servicio del otro, la unidad de ambos, dice Hegel, en cada conciencia particular, no es otra cosa que la unidad espiritual absoluta,

una autoconciencia en sí universal que es así tan real en mí como en la otra conciencia, cada una de las cuales tiene perfecta independencia, pero que precisamente a través del reconocimiento es consciente de la unidad con el otro y de que solo en esta unidad con esa otra esencia objetiva es autoconciencia.

El trabajo es el servicio al otro en el que se educa el esclavo, por medio del cual en cualquier sociedad el individuo satisface sus necesidades. Pero al mismo tiempo que trabajando cubro las propias, subvengo las de los otros, del mismo modo que solo me es posible asistir a las mías por el trabajo de los demás. Por medio del trabajo los hombres están ya objetivamente vinculados y unidos. Por eso, el trabajo, en el espíritu absoluto, en tanto que es el libre y mutuo servicio de uno a los otros, y viceversa, en esencia es una categoría universal y necesaria, no meramente particular, contingente ni egoísta como nos quiere hacer creer el moderno liberalismo, el cual, ciertamente, aún no define qué hemos de entender por ego, mucho menos, entonces, por egoísmo, el que supuestamente regulado por una secreta mano invisible conduce milagrosamente al máximo bienestar de todos. La solitaria, sorda, ciega e incomunicada realidad del sujeto liberal, tributaria de la inmediatez de una egolatría sentimental desasistida de mediación y racionalidad, contrasta con la apertura dialógica e intersubjetiva del sujeto hegeliano.

Por medio de la unidad amo-esclavo, concluye Hegel, intuyo en todos que son para sí mismos una esencia independiente, como lo soy yo; pero también intuyo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que esta unidad es a través de mí lo mismo que a través de los otros. A fin de cuentas, los intuyo a ellos como yo y me intuyo a mí como ellos.

El reconocimiento del otro es la verdad de mi libertad, porque la verdad es una y universal, no particular y contingente. La verdad es lo que vale para todos, de modo que la plenitud y la verdad de mi libertad, y de mí no ser objeto, depende del reconocimiento de los otros. Al fin de cuentas, la intersubjetividad, en Hegel, es la unidad y universalidad de todas las autoconciencias particulares que libre y mutuamente se han reconocido como libres en tanto han ostentado su libertad y se vinculan no por sentimientos, fantasías ni pasiones, sino por algo tan objetivo como el servicio al otro por medio del trabajo. La intersubjetividad es el resultado de la historia, y en ese sentido existe, es real y concreta, no es un sueño, un proyecto ni una esperanza. Pero si la autoconciencia es real, en ella ya está siempre el otro, el otro como yo y yo como otro, aunque desprovistos del concepto y la idea no podamos verlo, o ciegos de subjetivismo lo neguemos.

A diferencia del yo pienso cartesiano, el hegeliano recoge también lo real que me antecede y desde donde procedo. Lo que yo pienso y cómo pienso depende de una historia real acontecida, simbolizada en la dialéctica del señor y el siervo. No soy solo una *res cogitans*, soy también hijo, hermano, conciudadano, padre, amigo, etc., y en la ciudad ocupo tal lugar o tal otro. Pienso desde una cierta posición histórica, de modo que mi luz, aun siendo mía, no brilla como propia. La primera persona que soy, a la que denominamos yo, es modificada en mi interacción con el tú, que es la segunda persona, el interlocutor, de manera tal que el otro no es un mero respecto mío sino un ser en común. Yo y tú nos determinamos mutua y recíprocamente. Mi singularidad no es solo mía, porque no he salido de mí mismo solo para llegar a lo mismo. El punto de partida no es el mismo al que he llegado, puesto que no soy un yo puro vaciado de historia y realidad.

Pero si bien el otro es igual que yo mismo, es no obstante completamente distinto de mí. Esta unidad en la diferencia, o esta diferencia en la unidad sostenida y necesitada del libre y mutuo reconocimiento, mantiene en Hegel la realidad de la identidad personal y protege del anegamiento social, de la completa despersonalización, masificación y alienación del yo como en el fondo proponen el marxismo y toda suerte de colectivismos. Sin embargo, es cierto que es el otro el que me revela que soy un yo, porque en la realidad de la historia oigo su interpelación por la libertad del mismo modo que él oye la mía, incluso aunque no hagamos caso del llamado o lo ahogemos. Uno y otro no somos realmente una nueva sustancia en común, seguimos siendo sustancias y realidades singulares y distintas, y es por eso que debemos rendirnos mutuamente cuentas a través del reconocimiento.

LA AFECTIVIDAD

Para concluir, quisiéramos anotar brevemente algunos de los motivos de por qué, para Hegel, los sentimientos no pueden ser el sustento de la intersubjetividad, y por qué el ponerlos como fundamento de la misma es un despropósito descomunal, aunque quizá esa sea la forma predominante como hoy se la entiende en la psiquiatría.

La razón de fondo es que los sentimientos, como apuntamos más atrás, son lo inmediato que carece de mediación racional. Nadie pretenderá combatir su dolor de muelas, por ejemplo, razonando sobre él. El sufrimiento es la irracionalidad pura, que en calidad de tal carece de esencia y naturaleza. No está para ser comprendido, asumido ni puesto como ingrediente

necesario en la constitución del mundo; está para ser completamente negado y completamente superado.

No obstante, suele pensarse que la fusión sentimental es la mejor garantía de la intersubjetividad. Sentir lo mismo que otro, que los corazones latan al mismo ritmo, que sea uno el objeto y el propósito sentido de ambos, se reputa como la máxima expresión, y la más real, de la unidad de los unos con los otros. Pero los sentimientos que experimenta cada cual son puramente subjetivos y contingentes, en primer lugar, y transitorios, en segundo lugar, y no es posible a su través establecer ninguna unidad necesaria entre los hombres que sea a la vez firme, constante, universal, sino una que siempre es fortuita, azarosa e impredecible. A veces, por lo demás, es lo más frecuente, no sentimos lo mismo ante lo mismo y a veces sentimos lo mismo ante lo que es distinto.

Si bien es cierto que la unidad afectiva existe, veamos en qué condiciones ocurre. El caso más claro de sentir lo mismo que otro en la existencia humana se aprecia en la constitución de la masa. En la vida de los animales, por ejemplo, el adalid contagia su sentimiento al rebaño cuando aparece el predador, de modo que todos, unificados y sintiendo lo mismo, escapan al unísono, igual a lo que ocurre cuando en un teatro alguien grita fuego. Sin embargo, sentir lo mismo que otro en el contagio afectivo es el más primitivo, impersonal, efímero y el menos libre de los sentimientos, hasta el punto que esa cualidad sentimental la compartimos con los animales. Nadie es menos sí mismo que el hombre de la multitud, dice Kierkegaard, y la impersonalidad e inautenticidad del Uno heideggeriano es justamente el de quien careciendo de sí mismo es como cualquier otro, es decir, el que comparte y se identifica con la medianía unánime de la multitud.

También hay unificación afectiva en los ejemplos que estudió Hegel. En su época la psicología investigaba sobre el magnetismo de Mesmer y el hipnotismo, asuntos que por su actualidad no podían eludir su comentario. Si bien en ambas experiencias hay unificación afectiva, el precio que se paga es la anulación de una de las subjetividades. El hipnotizador es capaz de hacer sentir al otro incluso experiencias sensoriales. Ahora hace frío, dice, aunque hagan 40° de calor, y el hipnotizado tiembla congelado. Naturalmente aquí no hay intersubjetividad, razón ni comunicación, sino dominio y poder de uno sobre el otro; a su modo, aquí todavía está vigente la dinámica escindida del amo y el esclavo, y a través de ella todas las experiencias totalitarias del siglo XX, las más actuales del marketing, la simple propaganda o los inefables remedios de todas las doctrinas de autoayuda. Pero nada de esta penum-

bra soporta un solo minuto la potente y descarnada luz de la razón. La verdadera intersubjetividad, para Hegel, radica en la realidad personal y del mundo, iluminadas y configuradas por la razón y la libertad, y allí donde los hombres se encuentran sometidos por las pasiones o los sentimientos no aclarados solo cabe entre ellos la dialéctica del amo y el esclavo.

Es cierto que la vida humana, y la vida en general, está contenida y envuelta en un estado de ánimo. En él se realiza y se despliega. La vida en general tiene un temple y un afecto, y eso es consustancial a ella misma. Sin embargo, de acuerdo con Hegel, en los afectos no hay dialéctica, historia ni mediación. El hombre que se cría en la montaña siente el mundo de un modo distinto al hombre del mar. Nada sabría el uno del otro, nada permite concebir al otro sino el azar de su encuentro, cuando cada uno, frente al otro, experimenta la extrañeza del modo ajeno de sentir la vida, sentimiento que seguirá siéndole ajeno habituado como está a lo suyo. Por otro lado, a medida que se asciende en la estructura jerárquica de la vida sentimental humana los sentimientos son cada vez más dependientes de la estructura racional de su portador.

Comoquiera que sea, es un absurdo poner a pelear los sentimientos contra la razón o viceversa, porque ambos son reales. Para el mismo Hegel la autoconciencia es también apetencia, es decir, deseo y voluntad. Razón y sentimiento han de ser unos y marchar al unísono.

COMENTARIOS FINALES

Si bien la filosofía de Hegel sirvió para que cogidos a sus faldones cubrieran sus desnudeces una serie de torpes continuadores y reformadores posteriores, al tiempo que halló en Kierkegaard al primero, el más enérgico y decidido de sus contradictores, el tema del reconocimiento, donde se conjugan la unidad y la alteridad humanas, no pudo ser falsificado y ha persistido como un ingrediente que está en el fondo de la reflexión filosófica, psiquiátrica y política hasta la actualidad. Es que frente a la inmersión y el oscuro torrente sentimental y subjetivista que realmente prevalece en nuestra época, no resulta ocioso recordar que para el racionalista Hegel los hombres no pueden ser ellos mismos, al mismo tiempo que encontrarse, reconocerse y ser uno con los otros en la diversidad, sino a través de la realidad de la historia iluminada por el concepto, la idea y la razón.

REFERENCIA

1. Hegel G. La fenomenología del espíritu. FCE, México, 1993