

## *Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève.*

VIRGINIA LÓPEZ-DOMÍNGUEZ

«Todo lo que no es tradición es plagio»

EUGENIO D'ORS

Enfrentarse a la bibliografía sobre *El ser y la nada* inevitablemente supone encontrar referencias o alusiones más o menos detalladas a la importancia que el pensamiento de Hegel tuvo en la gestación de este libro. Estas alusiones, que alcanzan su punto de máximo desarrollo y profundidad en la obra de Klaus Hartmann<sup>1</sup>, son inevitables, pues el mismo título del texto sartreano se constituye referencialmente no sólo a Heidegger, como podría pensarse en un primer momento, sino especialmente a Hegel, quien hace arrancar su sistema lógico a partir de estas dos nociones que, al entrar en contacto, generan el movimiento dialéctico y, en consecuencia, la realidad toda. Sartre es muy consciente de ello y por eso dedica un capítulo de su obra al estudio de la concepción dialéctica de la nada, en el que pretende mostrar su distanciamiento crítico respecto de la postura hegeliana.

Efectivamente, tras el descubrimiento de que la nada y el ser se entremezclan constantemente en el mundo y que, por tanto, se encuentran en estado de remisión continua entre sí, afirmación en la que tanto Hegel como Sartre coinciden, éste se aparta del pensamiento del primero al defender que ambos aspectos de la realidad se encuentran perfectamente diferenciados, de tal manera que la nada no puede pensarse como una estructura del ser ni al revés, tampoco el ser puede pensarse como un aspecto subsidiario de la nada. Justamente, por ese antagonismo irreductible no pueden existir de forma abso-

---

<sup>1</sup> *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Berlín, 1963.

luta al mismo tiempo como tampoco puede darse entre ellos una síntesis. Así pues, entre el ser y la nada no hay paso posible, no hay devenir en el sentido hegeliano. Lo que, según Sartre, ha permitido a Hegel pasar de uno a otro obteniendo la nada a partir del ser, es el haber introducido previamente la negación en la definición del ser. Con la habilidad que siempre lo ha caracterizado para polemizar con otras concepciones distintas de la suya, Sartre consigue a través de sus agudas críticas presentar a Hegel como un diestro prestidigitador del pensamiento que ha sabido sacar de la chistera lo que antes había escondido en ella sin que nos diéramos cuenta. Efectivamente, la definición hegeliana del ser es desde el principio negativa, pues se trata de aquello a lo cual no se le puede aplicar ningún tipo de determinación. Es esta negación la que se nos devuelve trucada en el segundo paso de la lógica, trucada —digo—, porque ahora ya no se nos ofrece como simple ausencia de determinaciones, es decir, como mera negación formal, sino como negación de todo contenido. Sin duda, aun cuando le quitemos toda determinación, el ser sigue teniendo una característica que lo define y ella es la de que el ser es, de manera que la negación no alcanza al núcleo del ser, puesto que él se constituye en cuanto «plenitud absoluta y entera positividad»<sup>2</sup>. Cuando lo alcanza, ya no hay ser, tan sólo no-ser. La nada no tiene ningún elemento en común con el ser y precisamente por eso el movimiento dialéctico no puede iniciarse nunca: al no haber un factor concordante sino radical distinción, resulta imposible lograr una síntesis de ambos, coexisten sin poder mezclarse jamás.

Ahora bien, si se admite con Hegel que toda realidad es una compleja mezcla de elementos contrarios, uno puede preguntarse, como de hecho lo hace Sartre, hasta qué punto es posible aislar el puro ser y la pura nada, y recobrar así lo inmediato en lo mediatizado, lo abstracto en lo concreto. ¿Acaso se puede fijar un momento en que el ser puro no se manifieste, no se trascienda a sí mismo negándose, determinándose y haciendo aparecer su esencia? Por supuesto que sí, el propio Sartre intenta fijar ese momento a través de la noción de transfenomenalidad del ser, a pesar de haber proclamado al principio de su obra que el gran mérito de la fenomenología es haber obligado al filósofo a atenerse a las cosas tal y como se manifiestan eliminando falsos dualismos. El problema de Hegel no es ése y la crítica de Sartre, si es mínimamente consecuente, se dirige al hecho de que Hegel ha convertido el ser en un momento más del objeto, como una estructura entre otras, sin privilegiarla hasta hacer de ella «la condición misma de todas las estructuras y de todos los momentos, el fundamento sobre el cual se manifestarán los caracteres del fenómeno»<sup>3</sup>. La crítica, sin embargo, no es suficientemente sólida porque, pese a su aparente falta de contenido, el ser es la primera determinación del pensar sin la cual todo el sistema carecería de apoyo, y, como bien dice

<sup>2</sup> Sartre, J. P.: *L'être y la néant* (E.N.), París, Gallimard, 1943, p. 50.

<sup>3</sup> E.N., p. 49.

Sartre refiriéndose a la *Fenomenología del Espíritu*, constituye el punto de partida absoluto, simple, inmediato, del cual no se puede dar razón alguna porque se lo implicaría en estructuras más complejas que no podrían captarlo jamás. Por este motivo, Hegel piensa que sobre el ser en general sólo puede haber opinión, ya que, como la cosa en sí kantiana, es punto límite del conocimiento. En todo caso, se trata de un saber prerreflexivo, intuitivo y, por tanto, inefable, pues no alcanza a expresarse en su diferencia sin apelar a las categorías del entendimiento. Precisamente porque es punto de partida y base de todo lo demás, el ser constituye un momento a abandonar y es en esto en lo que Hegel insiste más, probablemente porque frente al intuicionismo reinante de un Schelling o un Jacobi, le interesa mostrar que tanto la realidad como la comprensión son complejas y que para llegar a ellas es necesario superar este primer nivel tan general, tan abstracto, y penetrar esa complejidad a través de sus determinaciones para abordar el mundo concreto. Este es el sentido que tiene el trascender del ser en Hegel, aunque Sartre afirme que posee un significado confuso. Por una parte —dice el filósofo francés—, la noción de trascender se presenta como un movimiento profundo del ser y, por otra, como un movimiento externo por el que se ve arrastrado<sup>4</sup>. Nada más lejos del espíritu de Hegel, el trascender hacia la esencia y el concepto, es decir, el trascender hacia la manifestación y la comprensión, no puede concebirse como algo forzado por el entendimiento, como algo ajeno, porque el ser es subjetividad, espíritu, de modo que no queda otra alternativa que considerar el movimiento de trascendencia como interno. Según dice Hegel en la Introducción a la *Fenomenología*, no hay distinción entre el objeto de conocimiento y el producto del conocer, de tal manera que la dialéctica es la vida misma de la realidad porque toda realidad es cultural, subjetiva. No deja de ser curioso que Sartre reclame frente a Hegel la necesidad de hacer una ontología y no una lógica, porque a él le ocurre exactamente lo que a Hegel y, como fenomenólogo que es, prácticamente no puede decir nada del ser sin contrastarlo con su fenómeno, con lo cual su pretendida ontología deriva a la postre necesariamente en una antropología<sup>5</sup>.

Ahora bien, el reconocimiento de la positividad absoluta del ser es lo que permite a Sartre concluir este capítulo afirmando la precedencia lógico-onto-

<sup>4</sup> E.N., pp. 49 y s.

<sup>5</sup> «*El ser y la nada* —dice Arias Muñoz en un excelente libro sobre el conjunto de la filosofía sartreana— es una obra incompleta desde el ámbito ontológico, cosa que ha reconocido el mismo Sartre, sobre todo a partir de la *Crítica de la razón dialéctica*. De ahí que pueda decirse que *El ser y la nada*, en tanto que ensayo de ontología fenomenológica, no sea otra cosa que un ensayo de antropología fenomenológica, sin que por ello hagamos menoscabo de su gran valor en el terreno de la evolución del pensamiento filosófico occidental. Como tal ensayo de antropología fenomenológica, su objetivo no sería otro que la comprensión y captación del cumplimiento ontológico en el ser transfenoménico del fenómeno.» (*Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Madrid, Cincel, p. 72.)

lógica del ser sobre la nada, pues el ser tiene que estar puesto previamente para poder negarse luego, con lo cual «la nada que *no es*, no puede tener sino una existencia prestada, toma su ser del ser; su nada de ser no se encuentra sino dentro de los límites del ser, y la desaparición total del ser no constituiría el advenimiento del reino del no-ser, sino, al contrario, el concomitante desvanecimiento de la nada: «*no hay no-ser sino en la superficie del ser*»<sup>6</sup>. Pero, dado que Sartre distingue en la Introducción de su obra dos regiones del ser, el en-sí y el para-sí, es lógico que nos preguntemos cuál es el significado que el ser asume en este caso. Sin duda, el referente no puede ser más que el en-sí, no el ser considerado como inestabilidad e inconsistencia, sino el ser pensado como identidad. Dice al respecto Arias Muñoz:

En realidad, y a nuestro juicio, la pretensión de la obra no es, ni mucho menos, la descripción del ser-para-sí, como parece entreverse en su desarrollo; ésta es tan sólo un momento necesario de la dialéctica del para-sí en ese su intento de comprensión del ser transfenoménico del fenómeno que es, él mismo, en-sí<sup>7</sup>.

En efecto, si Sartre es consecuente con su anterior argumentación, el ser-para-sí tendría que tener un carácter derivado porque incluiría la negación. Y de hecho, cuando él mismo intenta definir el núcleo más íntimo del para-sí a través de la estructura de la presencia a sí, nos dice que es una manera de susstraerse a la propia coincidencia, de hurtarse a la identidad y a la cohesión al mismo tiempo que la presupone, para terminar concluyendo que el para-sí es un en-sí descomprimido, quebrado interiormente por una fisura inasible, que no se deja captar, y que justamente por eso es nada: la nada carcomiendo la intimidad del Yo<sup>8</sup>. En el fondo, pues, las bases de construcción de la filosofía sartreana y el sistema lógico hegeliano son las mismas: en ambos, el ser es concebido como identidad consigo mismo, y la principal diferencia entre ellos se refiere a su posición respecto a la dialéctica. Sartre no acepta conciliación alguna entre ser y nada, anula el movimiento dialéctico, y, como consecuencia de ello, tampoco admitirá síntesis alguna entre en-sí y para-sí. Y de esta forma, al haber partido de una concepción del ser como identidad sin reconocer nunca su posibilidad de realización, ni tan siquiera parcial, se verá abocado a una visión antinómica de la realidad, una concepción trágica que piensa el hombre como «pasión inútil», como fracaso en su cometido originario de estabilidad e íntegra afirmación de sí mismo, en su proyecto de ser Dios, a la vez en-sí y para-sí<sup>9</sup>. En definitiva, lo propio de Sartre es un rechazo hacia la totalidad hegeliana, sin abandonar sus puntos de partida. Esto provoca a la

<sup>6</sup> *E.N.*, p. 52.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 72.

<sup>8</sup> *E.N.*, pp. 115 y ss.

<sup>9</sup> *E.N.*, pp. 653 y s., 720 y s.

vez en él el esfuerzo por instaurar al hombre como ser libre, como causa sui, como sustancia, como sujeto, y el reconocimiento de la imposibilidad de hacerlo, por eso su pretendida libertad radical será tan sólo una libertad de decisión y no una libertad real. De esta ambigüedad inicial proceden todas sus paradojas y contradicciones, y de ahí también que, en cierto sentido, se pueda considerar su pensamiento como un antecedente de la postmodernidad, ya que su rechazo al todo conduce, como decíamos, a una visión trágica, cuya esencia Deleuze ha definido como «afirmación múltiple o pluralista»<sup>10</sup>, en definitiva, conduce al rechazo de las instituciones y de lo colectivo, a un individualismo que roza la destrucción misma de la idea de sujeto y que Sartre ha intentado superar a partir de *El existencialismo es un humanismo*, pero que en *El ser y la nada* está presente como consecuencia directa de sus afirmaciones ontológicas, porque, a pesar de que Sartre reconozca allí que existen experiencias sociales no conflictivas como el «ser-con»<sup>11</sup>, la debilidad de esta experiencia es extrema. El individualismo inicial se convierte aquí necesariamente en un solipsismo que hace que el Yo se relacione con el mundo como si fuera un mundo de cosas, debido a esa imposibilidad suya de conciliar el en-sí (lo que está fuera de él) con su propia libertad, y así, en el plano personal, ese individualismo condena al sujeto necesariamente a la soledad o a la lucha, únicas experiencias auténticas que salvaguardan la libertad y, en el plano político, al anarquismo, posición que, según la descripción de Sartre dada por Simone de Beauvoir en *La fuerza de la edad*, donde lo presenta como un «anarquista temperamental», puede considerarse como su talante político fundamental, a pesar de los vaivenes que a lo largo de su vida se le han achacado en este aspecto. Por eso, cuando Sartre analiza la relación del «Mit-sein» termina por negar su especificidad y reducirla al grueso de los contactos intersubjetivos que, como nos dice Arias Muñoz, no son sino relaciones de cosificación<sup>12</sup>.

Sartre, igual que Hegel, considera que las relaciones humanas se inician como exigencia de reconocimiento, por eso él las resume en la acción y el efecto del mirar. Pero mientras Hegel sabe que esto es sólo un inicio que con-

<sup>10</sup> *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona, Anagrama, 1971), p. 28.

<sup>11</sup> *E.N.*, pp. 484 y ss.

<sup>12</sup> «Sartre —sostiene Arias Muñoz— completa la cuestión con un análisis crítico del «Mit-sein» en el que, si bien de una forma aparente parece solucionarse la posibilidad de una intersubjetividad no conflictiva, sin embargo la distinción que lleva a cabo entre el «nosotros-objeto» y el «nosotros-sujeto» a la vista de un tercero vuelve a poner de manifiesto el mismo planteamiento conflictivo que se da entre el otro y yo y, todo ello, en función de la plena conciencia sartreana de que *l'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mit-sein, c'est le conflict* (*E.N.*, p. 502). En todo ello veremos, una vez más, reflejado el esquema de la dialéctica entre el «ser-mirante» y el «ser-mirado», expresión clara de la dialéctica de la cosificación a la par que, a nuestro juicio, la configuración de un fracaso intersubjetivo, consecuencia de los postulados ontológicos de los que partió el pensamiento sartreano.» (*op. cit.*, pp. 127 s.)

duce a relaciones de dominación y sometimiento mutuos, que son superadas en la medida en que la razón sigue su propia necesidad interna de desarrollo, Sartre, que no acepta la síntesis, permanece anclado en la dialéctica del amo y el esclavo. Y esta es la razón de que su concepto de libertad, a la hora de la verdad, resulte tan abstracto como la libertad estoica, resulte ser, en definitiva, una simple libertad de pensamiento. En el caso de que se supere el plano de la decisión para llegar a la acción misma, el sujeto descubre la imposibilidad de efectuar en el mundo totalmente sus proyectos, y esa brecha entre lo real y lo ideal (en definitiva, entre el en-sí y el para-sí) le revela la falta de sentido, lo absurdo de la existencia. De esta manera, el ejercicio real de la libertad, igual que en Hegel, arroja al hombre a una conciencia escéptica. Pero a diferencia de él, Sartre no explora la posibilidad de una síntesis, y por ello queda detenido en el ámbito de la conciencia desdichada, de una conciencia escindida e infeliz.

Y llegados a este punto, ya no se puede evitar el reconocer que lo que llama más la atención de la crítica que Sartre dirige a Hegel es que se refiere principalmente a la *Lógica*. Esto, sin duda, despista mucho, porque si Sartre tiene algo de Hegel y, como veremos tiene muchísimo más de lo que uno podría suponer en un principio, esa similitud no procede de su sistema maduro sino, sobre todo, de la *Fenomenología del Espíritu* y, como ha sido reconocido más de una vez pero tal vez no suficientemente estudiado, de la interpretación que Alexander Kojève realizó de esta obra a través de sus lecciones en la Escuela parisina de Altos Estudios durante los años 33 a 39. En estas conferencias están contenidos los temas principales del pensamiento de Sartre, temas que nosotros no podremos tratar aquí ni en su totalidad, ya que rebasaríamos con mucho las pretensiones de un artículo, ni de manera exhaustiva en cada uno de los casos, por lo que reduciremos nuestra explicación a sus lineamientos básicos.

Lo primero que salta a la vista cuando se hace una comparación entre Hegel y Sartre son los parecidos terminológicos, con la similitud de contenidos que ellos puedan suponer. En muchas oportunidades se ha hecho notar que los términos de en-sí y para-sí pertenecen al vocabulario técnico de Hegel y que no sólo los ha utilizado en su obra madura sino también en la *Fenomenología del espíritu*, donde la conciencia representa el momento del en-sí y la autoconciencia el para-sí<sup>13</sup>. Tanto más llamativa resulta esta referencia a la *Fenomenología* si aplicamos a ella el rechazo de Sartre a la síntesis entre en-sí y para-sí, pues se obtiene como conclusión que lo él niega es la síntesis entre conciencia y autoconciencia, o sea la razón, y con ello desecha a la vez la posibilidad de que exista un sentido universal. El mundo, pues, queda sumido en la pluralidad de valoraciones y semánticamente abierto al significado que el individuo le quiera dar en cada caso.

<sup>13</sup> Véase Kojève, A.: *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris, Gallimard, 1947), pp. 40 y s.

Pero además, existe una similitud en cuanto al método, pues, según se hace saber desde su mismo título, la *Fenomenología del espíritu* es un estudio de la realidad tal y como se presenta, ateniéndose al fenómeno y rechazando la existencia del noumenon. Este estudio es una contemplación pasiva de la realidad, en la cual el filósofo no incide, de manera que se trata de una descripción fenomenológica en el sentido husserliano del término. De acuerdo con estos presupuestos, que impiden una separación entre esencia y existencia, la descripción hecha por Hegel será, como bien observa Kojève<sup>14</sup>, existencial y, puesto que «su objeto es el hombre tal como aparece ante sí mismo en su existencia y por ella», será, en concreto, una antropología existencial. Semejante antropología no niega el mundo pero inevitablemente lo ve desde el hombre y su hacer, la cultura. Por eso, puede decir Kojève que el espíritu-absoluto o la sustancia-sujeto, de la cual habla Hegel, no es Dios, sino la totalidad espacio-temporal del mundo natural implicado por el discurso humano o, dicho de otro modo, por el logos que revela a ese mundo y a sí mismo, en definitiva, según las propias palabras de Kojève, el «hombre-en-el-mundo, el hombre mortal que vive en un mundo sin Dios y que habla de todo lo que existe y de todo lo que crea, comprendido él mismo»<sup>15</sup>. En última instancia, Hegel habría seguido la línea abierta por Kant, que colocaba la filosofía en el ámbito antropológico y la habría llevado, además, a su punto más elevado haciendo de ella una teología antropogénica. Por eso Kojève cree que Hegel falsea la naturaleza al interpretarla, pues lo que él está haciendo en realidad «es una ontología del hombre y no de la naturaleza»<sup>16</sup>, y como tal, puede servir únicamente de punto de partida o de base para una ontología.

Prescindiendo del hecho biográfico de que Sartre llegó al método fenomenológico a partir de Husserl (gracias a su amistad con Raymond Aron, quien lo incitó a su lectura) y prescindiendo también de si en Husserl existió o no una influencia de Hegel, los parecidos no pueden ser más evidentes y, como veremos a continuación, sobre todo en la intención. Efectivamente, a través de la descripción fenomenológica Hegel llega al saber absoluto (la filosofía), y lo hace utilizando un método que implica encontrar lo absoluto *en* lo fenoménico. En este sentido, Hegel se opone a los otros idealistas, que buscaron lo absoluto fuera del fenómeno convirtiéndolo en punto de partida, desde el cual resultaba sumamente difícil establecer un camino sin hiatos hasta el fenómeno. Sartre, sin duda, efectúa la misma operación: parte del fenómeno y procura mantenerse siempre dentro de su ámbito, pero ello no le impide indicar el carácter transfenoménico del ser, ni llegar a un absoluto, el cogito prerreflexivo, que se da en el corazón del mismo fenómeno y al que llama

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 538 y s.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 39.

«absoluto no-sustancial»<sup>17</sup>. Si además consideramos los términos en los que Sartre realiza la descripción del cogito o ser del percipere (relación no cognitiva de sí a sí, indistinción de sujeto y objeto, condición de posibilidad pero no sustrato ni causa, puntual y no temporal, sin motivación externa, pura actividad y plenitud de ser), las similitudes se refieren, ya no a Hegel directamente, sino al principio primero de Fichte, Yo = Yo, también definido como absoluto y no sustancial. La diferencia más importante y lo que lleva a la filosofía idealista y a la sartreana por caminos muy distintos es que Sartre considera su Yo como un absoluto de existencia y, por tanto, piensa que se da a nivel individual siendo distinto en cada persona. En definitiva, rechaza el carácter trascendental del Yo absoluto por creer que esto puede perjudicar la radicalidad que él atribuye a la libertad humana.

La antinomia sartreana entre en-sí y para-sí refleja, además, uno de los leit motiv de los que parte la reflexión idealista en general: se trata de la contraposición entre subjetividad y objetividad, entre naturaleza y espíritu, escisión que cada filósofo intentará solventar a su manera. En el caso de Hegel, esta contraposición permanece en su radicalidad porque él otorga una especificidad irreductible a la existencia humana (que Kojève presenta como distinción entre el animal y el hombre, es decir, como radical diferencia entre naturaleza e historia), e intenta solucionar la escisión absolutizando uno de los dos términos y negando el otro, de manera que toda la realidad quedará subjetivada, será cultura e historia, o dicho en términos hegelianos, será espíritu. Ahora bien, si ahora se ahonda mucho más y uno se pregunta con Kojève qué es el hombre para Hegel o qué es la cultura, porque, en definitiva, el hombre es acción y su actuar consiste en construir ese elemento cultural del que se nutre y en el cual vive, la respuesta coincide con la que nos ofrece Sartre: «el hombre de Hegel es la nada que aniquila el ser dado que existe en tanto que mundo y que se aniquila a sí mismo (en tanto que tiempo real histórico o historia) en y por el aniquilamiento de lo dado»<sup>18</sup>. Efectivamente, el itinerario que presenta la *Fenomenología* y llega hasta el saber absoluto partiendo del saber más humilde e inmediato, que es, al nivel del conocimiento, la conciencia sensible y, al nivel de la voluntad, el deseo, constituye una muestra de que toda actuación humana consiste en un proceso de apropiación de lo dado, de subjetivación, que exige negar la independencia de lo otro. Es precisamente por esta negación del entorno y de uno mismo que la conciencia consigue ir superándose y elevarse a fases cada vez más complejas. La operación dialéctica podría entenderse de manera sartreana, como un proceso por el cual el hombre segrega su propia nada en torno a sí, y no estaríamos demasiado lejos del modo hegeliano de entenderla, pues la potencia absoluta es, según el mismo Hegel dice en el Prólogo de su obra, «la potencia

<sup>17</sup> E.N., p. 23.

<sup>18</sup> Kojève, A.: *op. cit.*, p. 574.

portentosa de lo negativo», la capacidad del entendimiento de abstraer y, por tanto, de rechazar la realidad como un todo ingenuo, separando de ella lo que le interesa y creando así un sentido, una esencia para una existencia. En esta energía negadora del pensamiento es donde reside para Hegel la libertad, lo que aleja al hombre de la naturaleza y lo convierte en un ser histórico.

La libertad —dice Kojève—, que es la realización y la manifestación de la negatividad, consiste en el acto de negar lo real en su estructura dada y mantener la negación en forma de obra creada por esa misma negación activa. Y esa libertad que es negatividad, es la «realidad-esencial» del hombre<sup>19</sup>.

Como vemos, se trata de posiciones muy cercanas a las del primer Sartre, quien descubre en la imaginación, con su capacidad de anonadar lo real y de proyectar hacia el futuro lo no existente, el camino hacia la libertad, una libertad que habría que entender aquí no sólo como reverso de lo negativo sino, a diferencia de Hegel, como estrictamente individual. Precisamente por esto, porque el hombre sartreano está ontológicamente imposibilitado para abrirse al mundo social, no podrá ser, como para Hegel, un ser histórico, en el sentido de que no podrá asumir como propias las realizaciones colectivas sin encontrarse alienado, será tan sólo un ser transido por la temporalidad. Pero esa temporalidad de la que hablamos, igual que en Hegel, no podrá compararse con un tiempo cósmico o biológico sino que será específicamente humana. De esta manera, en ambos autores el tiempo aparece como una característica consustancial del hombre: en el caso de Sartre, lo considerará como la estructura interna de un ser que nihiliza, el para-sí, y, en el caso de Hegel, lo presentará en las últimas páginas de la *Fenomenología* como el concepto mismo que está ahí, como el concepto que existe empíricamente. Sin duda, Kojève ha sabido sacar un gran partido a esta definición de Hegel con una explicación que ha servido de base para la concepción sartreana de la temporalidad como resultado inmediato de la dispersión que afecta intrínsecamente a todo para-sí por el hecho mismo de existir, de verse obligado a trascenderse constantemente. En efecto, Kojève muestra que el tiempo es un movimiento que nace del deseo creador, es decir, un movimiento que afecta a la estructura más íntima del sujeto, pues la *Fenomenología* presenta al hombre que actúa básicamente como un viviente que desea. El deseo surge de una carencia, como ansia que tiende a solventar esa falta construyendo un proyecto de satisfacción que coloca en un futuro posible. Siguiendo no sólo a Heidegger, sino también a Marx, Kojève considera que «el proyecto es el fenómeno específicamente humano»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 555.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 367 (nota). Recordemos que también Marx (en *El Capital*, Libro I, Cap. V) cifra la diferencia entre el animal y el hombre en el proyecto, es decir, en la idea que trasciende su carácter presente para situarse conscientemente en un futuro, convertida en fin hacia el que tiende la acción humana que transformará el mundo.

Esta interpretación que, sin duda, tiene enormes puntos de contacto con la visión de *El ser y la nada*, donde se piensa la acción humana como construcción de posibles, situados en el futuro y nacidos de una falta personal e intransferible en el seno del para-sí, nos revela con toda claridad que la concepción sartreana de la praxis se mantiene siempre dentro de la lógica del deseo y, por eso, resultará ser una «praxis insociable», cosa que no ocurre en Hegel, quien considera el deseo sólo como la fase más rudimentaria de la volición y, por tanto, como un momento a superar. Más allá de esta importantísima diferencia, las conclusiones que Kojève extrae acerca de la estructura de la temporalidad en Hegel coinciden totalmente con las de Sartre: la dimensión temporal que posee primacía sobre las demás es el futuro, pues configura la realidad negando constantemente el pasado. Dice Kojève:

El movimiento que engendra el futuro es el movimiento que nace del deseo. Entiéndase del deseo específicamente humano, es decir, del deseo creador, o sea del deseo que se dirige a una entidad que no existe en el mundo natural real y que no ha existido en él. Sólo entonces puede decirse que el movimiento se engendra por el futuro, porque el futuro es precisamente lo que no es (aún) y lo que no ha sido (ya)<sup>21</sup>.

Este deseo es «específicamente humano» y, por tanto, es un deseo que sabe de sí mismo y que construye, como en Sartre, un proyecto consciente, proyecto consciente que, según Kojève, desplaza una realidad dada para transformarla, una realidad que se da en el presente pero, en la medida en que se niega, se convierte en pasado, deja de ser. Así, el hombre aniquila constantemente el pasado con su acción, que a su vez ha sido generada por el proyecto situado en el futuro<sup>22</sup>, de modo que en la constitución del tiempo prevalece el futuro, que determina el presente al transitar por el pasado<sup>23</sup>. Como puede apreciarse, de esta interpretación a la idea sartreana de «la nada es sí» sólo dista un corto trecho que se recorre al hacer unas pocas precisiones terminológicas. El para-sí es, para Sartre, un ser afectado por una inconsistencia que lo obliga a huir constantemente de sí en busca de su integridad. Esa trascendencia se inicia en el plano del actuar cuando proyecta sus posibles hacia el futuro, con lo cual el para-sí se distiende en el tiempo constituyéndose a la vez en todas sus dimensiones temporales, dimensiones que, en realidad, no son sino aspectos de su nihilización, porque el para-sí no es más que esta acción de anonadar lo real. En este caso, esa acción puede describirse como una fuga de un ser estático e inmodificable, que representa la presencia del en-sí en el seno del hombre y que parece intentar fagocitar la acción humana para cosi-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 372.

ficarla. El hombre escapa hacia el futuro del pasado que con tenacidad permanente intenta recapturarlo negando de manera constante ese en-sí que hay en él, poniéndolo fuera de juego y reinterpretándolo a partir de sus proyectos futuros, en definitiva, aniquilándolo, haciendo de él una nada que, por tanto, *no está presente aquí y ahora sino que ha sido.*

Llama la atención, sin embargo, que Sartre haga no sólo una breve referencia a esta concepción hegeliana de la temporalidad sino que la recuerde precisamente por el aspecto que parece más alejado de la suya propia, en concreto, la frase: «*Wesen ist was gewesen ist*», con la que dice estar de acuerdo<sup>24</sup>. No hay duda de que Sartre presenta el pasado como una sustancia o un en-sí que ha sido separado de su existencia. Precisamente este proceso de separación es el que, según Hegel, realiza el entendimiento, pues recorta la realidad existente manteniendo la esencia de las cosas a través del recuerdo. Así es posible hablar de lo que ocurrió ayer y hacerlo presente al entendimiento aun cuando esto carezca de una presencia real. Es más, para poder actuar y crear un significado, una esencia (*Wesen*), el entendimiento necesita destruir la totalidad presente ante él, porque sólo puede reflexionar sobre lo ya pasado y no sobre lo actual. Por eso, en el capítulo VII de la *Fenomenología* Hegel ha dicho que toda comprensión conceptual equivale a una muerte, consiste en una separación de la existencia que hace aflorar un sentido.

Y de esta manera, llegamos a uno de los temas básicos que guían la interpretación que Kojève hace de la *Fenomenología*, el de la muerte, tema que tendrá también una gran importancia para el existencialismo, dentro del ámbito filosófico sobre todo para Heidegger, quien pensará al hombre como un *Sein-zum-Tode*. Apoyándose fundamentalmente en un párrafo de la Introducción de la *Fenomenología*<sup>25</sup> pero avalado por el conjunto de la filosofía hegeliana, pues, p.e., en el Prólogo a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* vuelven a aparecer afirmaciones semejantes, Kojève sostiene que el pensamiento hegeliano es en realidad una «filosofía de la muerte»<sup>26</sup>, pues es

<sup>24</sup> E.N., p. 164.

<sup>25</sup> «La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos que algo no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba sujeto.» (Ed. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1952, 6.ª, pp. 29 s.; Tr. W. Roces, México, FCE, 1966, p. 24.)

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 539. Las dos últimas conferencias que Kojève impartió en el curso 1933-34 están íntegramente dedicadas a la idea de la muerte en la filosofía de Hegel, si bien se refieren al desarrollo de este tema en la *Fenomenología* y en algunos textos de la época de Jena.

esta idea la que guía toda su construcción. En primer lugar, sostiene Kojève, para Hegel el hombre se diferencia del animal sobre todo en la medida en que es consciente de su muerte, por tanto, ser hombre es aceptar el hecho irreversible de la finitud. Es precisamente el enfrentamiento con la muerte y su superación lo que permite al hombre, presa tan sólo del deseo animal, convertirse propiamente en un ser humano, abriéndose al mundo social, como puede observarse en el inicio de la dialéctica del amo y el esclavo, en la cual la lucha por el reconocimiento se constituye como un combate a muerte. Esta apertura a lo colectivo es lo que permite a ese «animal enfermo y mortal» que es el hombre trascenderse en el tiempo. En efecto, el espíritu, como puede leerse en el fragmento de la *Fenomenología* que citamos más arriba en nota, se caracteriza por su capacidad de afrontar la muerte y superarla. Como el ave Fénix<sup>27</sup>, puede realizar el prodigio de aniquilarse a sí mismo y renacer una y otra vez, al destruir el mundo que había construido y en el cual él mismo se encontraba implicado. La *Fenomenología* muestra justamente este itinerario del rechazo constante de la conciencia a las distintas visiones del mundo que va alcanzando y de su empeño por sobreponerse a sus fracasos y volver a construir una nueva perspectiva libre de los defectos de la anterior. De esta manera, la negación es el motor de la dialéctica. La muerte, la finitud, la temporalidad o, podríamos decir también, la libertad<sup>28</sup> impele al hombre a trascenderse a sí mismo, a actuar y a crear a cada paso un mundo. Toda la *Fenomenología* puede considerarse como un intento de superar la muerte individual («esa irrealidad», «lo más espantoso», según Hegel). Se trata de superarla en la acción de la humanidad, en lo colectivo, en la subordinación de la vida personal a lo universal, porque es precisamente en este sometimiento donde lo personal se trasciende a sí mismo adquiriendo una dimensión absoluta.

Pero esta superación sólo es posible porque se acepta la síntesis, la posibilidad de armonizar los elementos opuestos, cosa que, como hemos visto, no es admitida por Sartre. Por eso, aunque la muerte represente en su obra un papel relevante, al igual que en los demás existencialistas, en *El ser y la nada*, coherente con sus planteamientos ontológicos, Sartre la hace desaparecer, la volatiliza, quitándole toda eficacia sobre la vida y la libertad humana. Para él, la muerte no sólo es el límite incomprensible e inaceptable de la subjetividad, sino que además se presenta como un irrealizable que afecta los proyec-

<sup>27</sup> La expresión aparece en la Introducción General a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. J. Hoffmeister, vol. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, F. Meiner, 1966, 5.ª, pp. 34 s.; Tr. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 47 y s. Otras referencias similares en el texto mismo de las lecciones aparecen por ejemplo en II, 514 y 592 (ed. Lanson).

<sup>28</sup> Kojève identifica todos estos aspectos: «La muerte, en tanto que finitud o temporalidad y negatividad o libertad, es doblemente la base última y el primer móvil de la Historia.» (*op. cit.*, p. 559).

tos humanos como su reverso, pero, dado que no se puede asumir como posibilidad, no lesiona al Yo. Así, la muerte no es un obstáculo para los proyectos humanos, es un destino de estos proyectos en otra parte, en todo caso una estructura del ser-para-otro, no de mi propio ser, frente a la cual la libertad humana permanece total e infinita<sup>29</sup>. Una solución ficticia que, en realidad, esconde el problema de la muerte pero sin resolverlo y que salvaguarda una libertad tan sólo ideal, que no se realiza en el mundo; una solución opuesta a la de Hegel, pero también inspirada en él, pues en la Introducción a la *Fenomenología* Hegel diferencia esa muerte espiritual, interiorizada, que puede transformarse en camino de renacimiento y que caracteriza al hombre, de la muerte animal, que presenta como un suceso externo. Precisamente porque es externa, la muerte física nunca puede ser vivida, pues sólo se vive la vida. Por eso, también, no puede ser asimilada ni transformada, y termina por empujar al ser hacia el más allá, arrancándolo de cuajo de su sitio<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> E.N., pp. 615-633.

<sup>30</sup> «Lo que se limita a una vida natural —dice Hegel— no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte.» (Ed. J. Hoffmeister, p. 69; Tr., p. 55).