

¿MÁS ALLÁ DEL FIN DEL HOMBRE Y DE LA HISTORIA EN KOJÈVE?*

Kojève: Beyond the end of man and of history?

Francisca Gómez Germain**

Resumen

Es conocida la tesis de Alexandre Kojève sobre el fin de la historia, junto con su lectura de la lucha por el deseo de reconocimiento que desencadena la dialéctica –ya célebre– del amo y del esclavo. Como es sabido, estos temas los concibe a partir de su particular interpretación de la *Fenomenología del espíritu*. En efecto, él es quien afirma que su intención no es proponer “un comentario de la fenomenología, sino una interpretación” por lo que sólo quiere servirse de los “textos hegelianos” y abandonar lo que le parece “un error”. Nos proponemos exponer aquí lo que estimamos es el elemento central de su tesis sobre el fin de la historia: el tiempo. Este elemento, que a nuestro parecer articula todos los demás, es interpretado por Kojève de una manera que resulta extraña a la obra de Hegel. Consiste en una identificación del tiempo con el hombre, hasta el punto que ve en el deseo humano lo que prueba la primacía del porvenir. De ahí que lo que posibilite la apertura de la humanidad y de la historia sea lo mismo que provoque su fin. Sin embargo, nos preguntamos si Kojève no deja entrever acaso –en contra de su propia tesis– un más allá del cierre de su concepción antropológica.

Palabras clave: deseo, fin, Hegel, hombre, saber absoluto, tiempo.

Abstract

It is well known Alexandre Kojève's thesis about the end of history among his lecture of the struggle for the desire of recognition that unleashes the already famous dialect of the master and slave. As it is known, he conceives these subjects according to his very particular interpretation of the *Phenomenology of Spirit*. In fact, it is himself who states that his intention is not to propose “a commentary of the phenomenology, but an interpretation”, and that is why he would just go to the “Hegelian texts”, and abandon what it seems for him a “mistake”. Here we'll present what we believe is the main feature of his thesis about the end of history: time. This element, which we believe articulates all the rest, is interpreted by Kojève on a way that seems foreign to Hegel's work. It lies in identifying time and man, up to the point where he hints in human desire the proof of future's primacy. For that reason, what makes possible the opening of humanity and history is the same as that which causes it's ending. Nevertheless, we wonder if Kojève wished us perhaps to glimpse –against his own thesis– something beyond the closure of his anthropological conception.

Keywords: desire, end, Hegel, man, absolute knowledge, time.

* Este artículo forma parte de mi trabajo de tesis de Master titulada: “La négativité «sans emploi»: Georges Bataille lecteur de Hegel et de Kojève”, dirigida por el profesor Christophe Bouton en la Université Michel de Montaigne Bordeaux 3 (Francia), el año 2013.

** Licenciada en Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado. Máster en Filosofía en la Université Michel de Montaigne Bordeaux 3 (Francia). Ha sido profesora en la Universidad Adolfo Ibáñez. Actualmente es profesora ayudante en dicha casa de estudios y en la Universidad Alberto Hurtado.

La dialéctica del amo y del esclavo tal como es concebida por Alexandre Kojève, sólo adquiere su entera dimensión una vez que se comprende su tesis sobre el fin de la historia. Nosotros veremos que su visión del hombre está estrechamente vinculada a la de la historia y del tiempo, toda vez que éste es entendido como “humano” e “histórico”. Kojève afirma que: “sólo hay Tiempo en la medida en que hay *Historia*, es decir existencia humana” (Kojève 1947, 366).¹

Procederemos a explicar primero cómo Hegel concibe el tiempo, para enseguida explicar cómo Kojève lo interpreta. Nos basaremos en los cursos que el filósofo ruso dedica al filósofo alemán en la *Escuela de Altos Estudios* de París entre los años 1933 y 1939, los que fueron publicados en 1947 bajo el título *Introduction à la lecture de Hegel*. Luego intentaremos volver patente que, para este autor, es el deseo humano lo que estructura la temporalidad, es decir, lo que hace circular la historia. Puesto que es la insatisfacción del humano lo que la pone en marcha —a través de la lucha por el deseo de reconocimiento—, es la satisfacción lo que implica su término. El deseo entendido como negatividad y acción predispone la antropológica a su fin. El punto parece residir en cómo interpretar este *fin*.

I. El tiempo en el saber absoluto y la cuestión del cierre del sistema hegeliano

La tesis de Alexandre Kojève sobre el fin de la historia es elaborada a partir de su interpretación del último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, “El saber absoluto”. Kojève concluye que en y por el saber absoluto se efectúa la auto-disolución dialéctica del tiempo. Al llegar la historia a su término, nos encontramos en una post-historia, una suerte de presente perpetuo donde nada histórico se produce. Para comprender esta tesis kojéviana se hace necesario retomar lo que Hegel mismo señala en ese capítulo.

El saber absoluto es el último estadio del proceso fenomenológico, el estadio donde “el espíritu conserva y supera todas sus figuras anteriores” (Bouton 2000, 273), y esto gracias al hecho que el espíritu llega finalmente a aprehender su propio concepto [*Begriff*], es decir llega a saber como *idéntico* lo que se mostraba —a lo largo de todo su despliegue fenomenal— como *separado* y *distinto*. De una parte, la *Bewusstsein* (la conciencia objetiva, que es un saber del objeto o del ser) y, de otra parte, la *Selbstbewusstsein* (la autoconciencia, que es el saber de sí). El saber absoluto tiene por tanto un rol conclusivo: todo el proceso de exteriorización del espíritu (el movimiento de diferenciación mediante el cual el espíritu sale de sí para concretizarse en la realidad efectiva) y de interiorización (el movimiento de retorno sobre sí) se sabe ahora como un mismo y único proceso. El *concepto* es así la unidad, la reconciliación total y final de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo universal y de lo particular, del pensamiento y del ser. La separación propia a la representación [*Vorstellung*] es superada y la conciencia del espíritu accede al *concepto*.

Ahora bien, esta unidad total y reconciliada que es el concepto comporta una aniquilación del tiempo. Sin embargo, esta aniquilación corresponde sólo a la “de cierto tiempo” (Malabou 2013, 236): el tiempo tal y como es bajo la forma de la representación. En las últimas páginas de la *Fenomenología del espíritu* podemos leer lo siguiente:

¹ Salvo los casos que indicamos expresamente, somos nosotros los que traducimos los pasajes de las obras citadas. Hay versión en castellano en Kojève, Alexandre, 2007. *La concepción de la antropológica y del ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.

El tiempo es el concepto mismo que es *allí* y que, como intuición vacía, se hace representación para la conciencia; es por esto que el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir mientras no ha aniquilado el tiempo. (Hegel 2006b, 655)²

Hegel nos dice que una vez que el espíritu capta o aprehende su propio concepto, éste abole o aniquila [*tilgt*] el tiempo. El verbo utilizado es precisamente *tilgen*. Pero Hegel habla aquí de la aniquilación del tiempo tal como es para la representación: una intuición vacía y abstracta que sólo ve en el tiempo un movimiento de negatividad y de destrucción infinitas. Por consiguiente, el tiempo abolido por el concepto es “el tiempo sin término ni reposo’ de la naturaleza, la repetición indefinida de los ahora sucesivos” (Bouton 2000, 276). De ahí que esta abolición del tiempo haya que comprenderla como *superación* en el sentido de la *Aufhebung*, es decir, como supresión, conservación y elevación. En efecto, más adelante Hegel continúa la frase diciendo que una vez que el “concepto se aprehende, se penetra y se da alcance a sí mismo [...] suprime y supera [*hebt auf*] su forma temporal” bajo la cual él había aparecido (Hegel 2006a, 904). Es así entonces “intuición concebida y concipiente” (Hegel 1966, 468). En palabras de Christophe Bouton, lo que Hegel busca es “ir más allá de la simple representación del tiempo”: “Abolir el tiempo corresponde entonces a suprimir el tiempo como negatividad vacía y puramente abstracta, a superar la abstracción misma del tiempo” (Bouton 2000, 276).

Se pasa así a una forma superior y se piensa el tiempo “en su esencia, como la negatividad inherente al movimiento del concepto” (Bouton 2000, 276). En efecto, el tiempo es para Hegel la condición de la manifestación del espíritu porque “el espíritu es por esencia el acto de diferenciarse” (Bouton 2000, 275), de auto-escindirse. El tiempo “traduce la necesidad de su manifestación”, la necesidad que tiene el espíritu “de realizar y de revelar [*offenbaren*] lo que él sólo es en primer lugar interiormente” (Bouton 2000, 275).

En el saber absoluto, el espíritu “puede al fin conocerse tal cual es” porque él lleva a su conciencia “lo que él es y el saber de lo que él es” (Bouton 2000, 273). Dicho de otro modo, la totalidad de sus diversas manifestaciones históricas, toda su historia pasada es *recapitulada, reintegrada e interiorizada* por el espíritu, gracias a su trabajo de *rememoración* [*Erinnerung*]. En el saber absoluto, el espíritu ya no se encuentra en “la historia aconteciente y contingente” (Bouton 2000, 277), marcada por el tiempo de la representación, el tiempo comprendido como la simple sucesión de “ahoras” presentes que se aniquilan continuamente. En Hegel, ese tiempo natural es superado para elevarse a la forma superior de temporalidad que es la historia concebida, la que conserva su historia pasada a través de la rememoración y la actualiza así en el presente. Tal como nos lo indica Bouton:

La *Aufhebung* del tiempo no es por tanto en ningún caso la supresión definitiva del tiempo en la eternidad, o incluso el fin de la historia, tal como A. Kojève lo ha interpretado erróneamente, ella es al contrario su cumplimiento en la historia, considerada como la captación conceptual del pasado (Bouton 2000, 277).

² La traducción es nuestra. Utilizamos a lo largo de todo este artículo distintas versiones de la *Fenomenología del espíritu* de acuerdo al énfasis que queremos dar en cada lugar.

Lejos de interpretar que el concepto, en el saber absoluto hegeliano, detiene el tiempo (lo que implica la entrada en una suerte de presente perpetuo donde la posibilidad del porvenir queda cerrada –esta es la interpretación de Kojève y la de su maestro Koyré), es necesario comprender que la superación del tiempo en el concepto significa, al contrario –como lo dice Bouton– una doble apertura: hacia su pasado y hacia su porvenir. Es la posibilidad de la historia lo que resulta de ello. Catherine Malabou situándose en la misma perspectiva señala: “El momento del saber absoluto no hace más que cumplir la supresión dialéctica de *cierto tiempo*. Desde entonces, el saber absoluto no es la clausura de todo horizonte, sino más bien el anuncio de una nueva temporalidad [...]” (Malabou 2013, 236).

Ahora bien, al parecer dos elementos se sitúan al origen de la interpretación kojéviana de la temporalidad en Hegel. De un lado, no parece estimar que se trata para éste último –en el saber absoluto– de abolir la abstracción del tiempo de la representación para así superarlo y pensarlo como movimiento del concepto. Kojève considera la superación [*Aufhebung*] del tiempo más bien como aniquilación [*Tilgung*] del tiempo. De otro lado, Kojève piensa que hay en Hegel una primacía del porvenir sobre el presente y el pasado. Él sigue en esto los análisis efectuados por su maestro Koyré y repite el gesto de éste: identifica una supuesta contradicción³ en la temporalidad hegeliana. Koyré había señalado, en el artículo “Hegel à léna” (1934), el carácter irreconciliable en la obra de Hegel entre su filosofía de la historia (en la que el devenir histórico se abre) y el “sistema” (en el que tiene lugar la supresión final de la oposición: la reconciliación entre la conciencia y la autoconciencia). Koyré concluye su artículo diciendo esto:

[E]l carácter dialéctico del tiempo vuelve posible la filosofía de la historia; pero al mismo tiempo el carácter temporal de la dialéctica la vuelve imposible. [...] La filosofía de la historia –y por lo mismo la filosofía hegeliana, el “sistema” – sólo serían posibles si la historia está terminada; sólo si no hay más porvenir; sólo si el tiempo puede detenerse (Koyré 1971, 189).

Malabou nos explica que, para Koyré, la “contradicción inherente al hegelianismo proviene de dos significaciones irreconciliables de la negatividad” (Malabou 2014, 165). Dos significaciones que, por lo demás, parecen provenir de fuentes hegelianas distintas. Nos dice que una de esas significaciones aparece en las lecciones de Hegel en la época de Jena, en donde la negatividad es comprendida por Koyré como “[l]a inquietud aniquiladora de lo infinito” (Malabou 2014, 161) y así como un “movimiento de denegación del presente” (Malabou 2014, 162). El tiempo aparece como “principio de creación, de lo nuevo” (Malabou 2014, 163), lo que para Koyré muestra la primacía del porvenir sobre el presente y el pasado. La otra significación de la negatividad aparece sobre todo en el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, “El saber absoluto”. Aquí “la negatividad tiene un sentido estrictamente lógico, y el proceso dialéctico en su conjunto presupone la intemporalidad

³ Esta contradicción que ve Koyré en Hegel es propia de la época. Como nos explica Malabou: “La elucidación de dicha pretendida contradicción que, en su naturaleza, *no sería dialéctica*, ya que ella queda sin solución, es un gesto corriente en numerosos intérpretes de Hegel en la primera mitad del siglo XX. Por el contrario, los trabajos de una nueva generación de comentaristas franceses –Bernard Bourgeois, Pierre-Jean Labarrière, Gérard Lebrun, Denise Souche-Dagues– han exhibido la unidad viviente del ‘devenir histórico’ y de la ‘verdad lógica’ en la filosofía de Hegel” (Malabou 2013, 26-27).

del concepto" (Malabou 2014, 165)⁴. A partir de lo cual Koyré concluye que el movimiento dialéctico (que hace posible la filosofía de la historia) prefigura su auto-supresión final en el saber absoluto, lo que implica "la muerte" del tiempo y de la historia.

Finalmente, Andrea Bellantone hace ver que aunque "Koyré está a la base de la interpretación kojéviana de Hegel", "Kojève supera a Koyré e intenta resolver esta aporía final entre la *apertura* al futuro y el *cierre* del sistema (y de la historia)" (Bellantone 2011, 229). Lo que nos interesa a nosotros aquí es ver cómo Kojève concilia la primacía del porvenir con su cierre. Con vistas a esto, abordaremos el estudio del tiempo realizado por Kojève en su *Introduction à la lecture de Hegel* (1947). Este estudio nos conducirá a su concepción del hombre.

II. En y más allá del cierre de la historia

En la octava conferencia titulada "Nota sobre la eternidad, el tiempo y el concepto"⁵, Kojève comienza por explicar la célebre fórmula que citamos más arriba. Nos referimos a la fórmula que aparece en el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, en la que Hegel señala que "[e]l tiempo es el concepto mismo que es allí" (Hegel 2006a, 655). Kojève traduce esta frase así: "el Tiempo, es el Concepto mismo existiendo empíricamente" (Kojève 1947, 365). Además, señala que la identificación del tiempo con el concepto "marca un hito extremadamente importante en la historia de la filosofía", pues Hegel introduce de ese modo una "reforma" al dar cuenta "del hecho de la Historia" (Kojève 1947, 365). Según Kojève, el tiempo que Hegel identifica con el concepto no es otro que el tiempo histórico, humano. Dice así:

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel es muy radical. En efecto, allí él dice [...] que la Naturaleza es el Espacio, mientras que el Tiempo es la Historia. Dicho de otro modo: no hay Tiempo natural, cósmico; sólo hay Tiempo en la medida en que hay *Historia*, es decir existencia *humana*, es decir existencia *hablante*. El hombre que en el curso de la Historia revela el Ser por su Discurso es el 'Concepto existiendo-empíricamente' [...], y el Tiempo no es otra cosa que ese Concepto. Sin el Hombre, la Naturaleza sería *Espacio*, y *Espacio solamente*. El Hombre sólo está en el Tiempo, y el Tiempo no existe fuera del Hombre; el Hombre es por ende el Tiempo, y el Tiempo es el Hombre. (Kojève 1947, 366)⁶

Aquí Kojève no hace sino concebir el espíritu *sin* la naturaleza. De hecho, años más tarde, en una carta dirigida a Trân-Dúc-Tháo en 1948, Kojève afirma que entre uno y otro hay un "corte": "Naturaleza *primero*, Espíritu u Hombre *después*" (Jarczyk y Labarrière 1996, 66). A nuestro parecer, Kojève reduce el tiempo natural abstracto al puro espacio y es por

⁴ Traducción parcialmente modificada.

⁵ Corresponde a la última conferencia sobre este tema. Esto, en el Curso de 1938-1939 que aparece en *Introduction à la lecture de Hegel*.

⁶ Un poco más abajo Kojève agrega: "en sus otros escritos, Hegel es menos radical. Allí [...] identifica el Tiempo cósmico con el Tiempo histórico. Pero poco importa por el momento. Si Hegel identifica los dos Tiempos, si él sólo admite un solo Tiempo, nosotros podemos aplicar al Tiempo *histórico* (el que sólo nos interesa aquí) todo lo que él dice del Tiempo en general" (Kojève 1947, 366-367). Ahora bien, para Kojève, esta identificación es un "error de base", puesto que esos dos tiempos tienen una estructura distinta. (Kojève 1947, 366, nota 2 y 3).

esto que concibe una separación radical entre el tiempo (historia) y el espacio (naturaleza). Para llegar a comprender por qué Kojève efectúa esta reducción, la que no se puede atribuir a Hegel, explicaremos brevemente cómo Hegel concibe la temporalidad en la época de Jena, época en la que éste comienza su carrera académica (desde 1801 hasta 1807). Seguiremos de cerca el artículo de Christophe Bouton “La conception hégélienne du temps à Jéna” (1996). Si procedemos de este modo es debido a que Kojève analiza la concepción del tiempo de la *Fenomenología del espíritu* (1807) a partir del artículo de Koyré “Hegel à Jéna”. De hecho, en la octava conferencia Kojève señala que es “decisivo” el escrito de Koyré, e incluso que “es la fuente y la base” (Kojève 1947, 367) de su interpretación de la *Fenomenología del espíritu*. A esto él agrega que se contentará “aquí de reproducir en algunas palabras los principales resultados implicados en el análisis del Sr. Koyré” (Kojève 1947, 367).

La superación del tiempo abstracto en el tiempo concreto

Bouton nos explica que en la lección de 1804-1805, “el tiempo es de entrada definido doblemente como ‘lo infinito’ y ‘lo negativo’”: “Negatividad e infinito nombran la esencia del tiempo” (Bouton 1996, 22-23)⁷. Hegel concibe dos tipos de infinitud: la mala infinitud y la verdadera infinitud. Esos dos tipos de infinitud se distinguen, ya que se vinculan a dos tipos de negatividad que dan lugar a dos modos de ser de la temporalidad: el tiempo abstracto y el tiempo concreto. La verdadera infinitud se caracteriza por la negatividad propia de la dialéctica que “implica a la vez el acto de negar [*negieren*] y el de conservar [*aufbewahren*], la negación y la conservación, en consecuencia la elevación a una nueva determinación” (Bouton 1996, 31). La mala infinitud se caracteriza por una negatividad que es únicamente destructora. Es abstracta precisamente porque no es capaz de conservar lo que aniquila. Por esto la mala infinitud da lugar a la pura y simple repetición de un tiempo siempre igual a sí mismo: ella es “la repetición indefinida e idéntica del mismo momento inicial” (Bouton 1996, 35), del tiempo que corresponde al ahora. Así pues, la negación del ahora producida por la llegada de un nuevo ahora no es capaz de afirmar ninguna permanencia, ya que el pasado jamás es conservado por el ahora que se ve continuamente anulado y así reproducido. Ese tiempo abstracto claramente corresponde al tiempo natural porque no ocurre ninguna novedad, ningún progreso ni regresión. La naturaleza no es más que la repetición sin reposo del ciclo que va del nacimiento a la destrucción y de ésta a aquella. Tal como lo dice Bouton: “El modo de ser de la naturaleza consiste por ende precisamente en una impotencia de ser y de resistir a la ley dominante del desaparecer, decretada, como lo podemos ya adivinar, por la negatividad misma del tiempo” (Bouton 1996, 21).

La naturaleza corresponde al tiempo del desaparecer en el que el espíritu no encuentra ni su presencia ni su permanencia. En tanto que “el tiempo puede comprenderse

⁷ Bouton continúa la frase así: “El tiempo no es ciertamente una forma de negativo entre otras, sino más bien lo negativo, desplegado en la naturaleza y fuente de un inagotable acto de negar [*Negieren*]. La negatividad caracteriza implícitamente el aspecto destructor del tiempo, que expondrá la *Enciclopedia*, mientras que la infinitud de la que lo negativo no es más que un momento, deja abierta la posibilidad de una determinación del tiempo, susceptible de concordar con el espíritu” (Bouton 1996, 23).

como la *primera forma de exteriorización del espíritu en la naturaleza*" (Bouton 1996, 22; las cursivas son nuestras), ese tiempo aparece como tiempo abstracto. Es por esto que el espíritu busca superar esta primera forma de temporalidad en el tiempo concreto en el que el espíritu logra ya estar presente a sí. Pero lo que aquí es necesario comprender es esto: "[E]l tiempo real no es el solo tiempo, el verdadero y único, sino que es inseparable del tiempo abstracto. *Lejos de ser extraño a la repetición del ahora, el tiempo real, como recuperación del ahora superado, es así la superación concreta del tiempo abstracto*" (Bouton 1996, 42).

El tiempo real y concreto es pues la *Aufhebung* (la conservación de la negación en la elevación) del tiempo abstracto y natural; aquel no es la pura y simple abolición de éste. Como Bouton lo señala, no se puede pensar, tal como lo hace Koyré en su artículo, que el tiempo abstracto es sólo un "error" que Hegel luego rectifica (Bouton 1996, 41). Es necesario no perder de vista que el momento de la abstracción es el "primer" momento, aunque "equivoco", en el que el espíritu se exterioriza. Pero precisamente porque la naturaleza *permanece* en la abstracción del primer momento —aquel del *en-sí* [*das Ansich*]— y "es ante todo el espíritu en su ser-otro", la naturaleza no puede "volver posible en ella el despliegue de la verdadera infinitud, y luego del tiempo real" (Bouton 1996, 42). Es exclusivamente el espíritu —y no la naturaleza— el que permite el despliegue del verdadero tiempo. Bouton dice entonces: "En la medida en que el tiempo real no es la repetición olvidadiza del pasado sino conservación y recuperación dialéctica de éste, abre en cambio precisamente la posibilidad de la historia" (Bouton 1996, 43). Y un poco después: "*Pues bien, no es en definitiva la naturaleza sino el solo espíritu el que puede volver posible el despliegue del tiempo real histórico, y asegurar el pasaje del tiempo natural abstracto hacia la historia*" (Bouton 1996, 43-44).

Koyré ha comprendido ciertamente que la capacidad de desplegar el tiempo concreto e histórico únicamente puede corresponder al espíritu. La dificultad reside en el hecho que pensó que ese tiempo es el *único* tiempo. Koyré no comprendió o puede que no haya aceptado que el tiempo natural existe igualmente, que éste no es un "error de análisis" del curso de 1804-1805, puesto que el primer momento forma parte del tiempo concreto —aunque de manera superada—. Nos parece entonces que es a partir de esta interpretación de Koyré que Kojève decide ir aún más allá para afirmar de una manera taxativa que en la *Fenomenología del espíritu* la naturaleza corresponde sólo al espacio y no así al tiempo.

Así pues, no sólo la interpretación de la dialéctica del tiempo de la lección de Jena se ve alterada en Koyré. Lo mismo ocurre con su lectura de la estructura del tiempo histórico, pues según él es el porvenir lo que prima. Y ciertamente "la verdad del tiempo" hegeliano es el pasado (Bouton 1996, 45), entendido como "*negación de la negación del ahora*" (Bouton 1996, 24). En la verdadera infinitud, el presente es negado por el porvenir, pero en tanto éste último produce su propia auto-negación produce a su vez el pasado. "El pasado es en efecto ante todo la tercera dimensión del tiempo, su tercer momento, la auto-negación del porvenir. Pero como tal, él es el presente comprendido como unidad dialéctica del ahora y del porvenir" (Bouton 1996, 26). De ahí que Christophe Bouton concluya que:

Es difícil decir aquí con Koyré que “la ‘dimensión’ prevaleciente del tiempo es el porvenir”. Según Hegel, *el sentido original de la temporalidad es el pasado*, comprendido no ciertamente como un momento aislado del tiempo, sino resueltamente como la totalidad de las tres dimensiones del tiempo, es decir *el presente concreto* [Gegenwart]. Este presente concreto no es otra cosa que la historia comprendida en su posibilidad. Y el primado del presente significa esto: *en el proceso del tiempo real, la apertura hacia el porvenir sólo es posible por la recuperación del pasado en el presente, de modo que la tensión hacia el porvenir es igualmente un retorno hacia un pasado vuelto presente* (Bouton 1996, 45).

Queda claro entonces que si se trata en la temporalidad hegeliana del primado del presente, éste no remite a un cierre de todo horizonte, sino más bien a una doble apertura: hacia el pasado y hacia el porvenir. Es a través de la recuperación del pasado en el presente que la apertura hacia el porvenir es posible.

Pues bien, al igual que Koyré, Kojève afirma que el porvenir es la verdad del tiempo hegeliano. Según este último, el porvenir “determina el Presente, pasando por el Pasado” (Kojève 1947, 372). El esquema temporal resultante es por consiguiente diferente del de Hegel. En Kojève es así: “Porvenir → Pasado → Presente (→Porvenir)” (Kojève 1947, 367). Para este autor, la acción que se realiza en el presente sólo se explica porque es motivada a partir de un *proyecto*, de una idea que nos hacemos del porvenir. Y, por otra parte, el presente organizado en función del porvenir es también mediado por el pasado. Ello porque la posibilidad real de efectuar la acción depende de elementos ya adquiridos. “Es ese pasado lo que distingue el ‘proyecto’ de un simple ‘sueño’ o de una ‘utopía’” (Kojève 1947, 369, nota 1).

Deseo y porvenir: la historia según Kojève

Kojève justifica esta “estructura específica” (Kojève 1947, 367) del tiempo humano por el deseo [Begierde]. Lo que éste revela es la primacía del porvenir, pues es el deseo humano⁸ lo que pone en marcha una acción en vista de un proyecto. Y es este deseo lo que manifiesta la fuerza de la negatividad, ya que la acción que él suscita es en primer término una acción que aniquila lo dado. Kojève señala a este respecto lo siguiente:

[P]ara realizarse, el Deseo debe relacionarse con una *realidad*; pero no puede relacionarse de una manera *positiva*. Por ende debe relacionarse *negativamente*. El Deseo es entonces necesariamente Deseo de *negar* lo dado real o presente. Y la *realidad* del Deseo proviene de la *negación* de la *realidad* dada (Kojève 1947, 368).

Kojève caracteriza el Yo del deseo como un vacío que se satisface únicamente a través de la acción negadora, “destruyendo, transformando y ‘asimilando’ el no-Yo deseado” (Kojève 1947, 12). Según él, esta fuerza de la negatividad propia del deseo humano procede del porvenir, ya que es a *partir* de “lo que todavía no es” que el deseo aniquila lo dado

⁸ Como se verá enseguida este deseo no es animal sino que humano porque es un deseo que se encuentra “‘mediatizado’ por el deseo de otro” hombre (Kojève 1947, 13). El deseo animal al contrario se dirige *inmediatamente* sobre un objeto dado.

(Kojève 1947, 368). El deseo es así fundamentalmente definido como porvenir, como “presencia de una *ausencia*”, o incluso como “presencia de un porvenir en el presente” (Kojève 1947, 367). Es desde luego la dimensión histórica a lo que Kojève apunta con esta definición del deseo. Dice así:

[E]l hombre crea y destruye esencialmente en función de la idea que él se hace del Porvenir. Y la idea del Porvenir aparece en el presente real bajo la forma de un Deseo dirigido a otro Deseo, es decir, a un Deseo de *Reconocimiento* social. Ahora bien, la Acción que nace de ese Deseo engendra la Historia. Por ende sólo hay *Tiempo* allí donde hay *Historia* (Kojève 1947, 371).

Si el humano es humano es porque él es un ser que se alimenta de deseos; es “Deseo en su ser mismo, creado en y por la satisfacción de su Deseo” (Kojève 1947, 12). Dada la pluralidad de deseos se produce un inevitable antagonismo entre los diferentes agentes, antagonismo que desencadena una lucha a muerte por el reconocimiento. Como es bien sabido, esta lucha se resuelve en un reconocimiento unilateral, en la dominación de un individuo sobre otro. No se trata sino de la relación entre el amo y el esclavo, relación dialéctica que constituye para Kojève el “principio motor del proceso histórico” (Kojève 1947, 172), en tanto es la acción negadora la que engendra la historia (Kojève 1947, 371). Ésta comienza por la división entre servidores y amos, por ende, el curso histórico no es más que el despliegue dialéctico de esta oposición. No obstante, sólo el esclavo es el que efectúa la verdadera acción negadora; por el hecho de trabajar para otro, el esclavo difiere su deseo inmediato: dejándolo sin satisfacer, negándolo. El esclavo es por ello aquél que efectúa una doble negación: la de la naturaleza y la de sí mismo. El trabajo concebido en tanto *Bildung* (formación, educación, cultura) es comprendido a partir de esta visión del hombre como ser activo y negador. Así, en el despliegue de la oposición dialéctica entre esclavos y amos, sólo corresponde a los primeros llevar a cabo la verdadera acción histórica. Es por medio del trabajo y de las luchas sucesivas por el reconocimiento que ella se desenvuelve.

Entendido el hombre como deseo es que la historia comienza. Sin embargo, es por lo mismo que la historia alcanza su fin. La detención de la historia es para Kojève su condición de posibilidad. Es a partir de esta caracterización del porvenir como deseo, como negatividad, que este piensa haber resuelto la aporía temporal vislumbrada por Koyré entre la apertura al futuro propia a la filosofía de la historia y el cierre final del sistema. Como lo explica Catherine Malabou: “la fuerza y la originalidad del análisis de Kojève consiste, a partir de esta definición del tiempo, en interpretar el porvenir como *energía de lo negativo*. Esta comprensión del porvenir como negatividad permite vincular el tiempo histórico y la procesualidad lógica, existencia humana y saber absoluto” (Malabou 2014, 165).

Kojève piensa que el hombre es fundamentalmente negatividad, ya que él es el único ser que manifiesta una actividad esencialmente negativa: “Sólo el Hombre crea y destruye esencialmente” (Kojève 1947, 371). De este modo, si bien este autor señala que la existencia humana es la confluencia de la conciencia y de la autoconciencia, es decir que el humano es tanto el ser que contempla y revela el ser por el discurso como

también deseo entendido como negatividad y acción, nos parece que otorga sobre todo prioridad a esto último. Pues sostiene que una vez que cesa el antagonismo por el deseo de reconocimiento, es decir, una vez que el humano deja de luchar, de arriesgar su vida para hacer prevalecer su deseo, termina abandonando su proyecto; lo que quiere decir que deja de negar y de transformar la realidad por medio del trabajo. Esto supone la detención de la historia humana:

La Historia se detiene cuando el Hombre no actúa más en el sentido fuerte del término, es decir no niega más, no transforma más lo dado natural y social a través de una Lucha sangrienta y de un Trabajo creador. Y el Hombre no lo hace más cuando lo Real dado le da plena satisfacción [*Befriedigung*], realizando plenamente su Deseo (*Begierde*, que es en el Hombre un Deseo de reconocimiento universal de su personalidad única en el mundo, —*Anerkennen* o *Anerkennung*). Si el Hombre está verdadera y plenamente satisfecho por lo que es, no desea nunca más ese real y no cambia por ende más la realidad, cesando así de cambiar realmente él mismo (Kojève 1947, 467).

Si el mundo histórico, propiamente humano, tiene su origen en la lucha a muerte por el deseo de reconocimiento, el mundo histórico puede igualmente tener un fin una vez que la humanidad alcanza el estadio donde ese deseo se encuentre totalmente complacido. El proceso histórico se detiene en el momento en que la oposición entre el amo y el esclavo se suprime dialécticamente: “Todo esto presupone, por supuesto, el *acabamiento* de la Dialéctica real de la Lucha y del Trabajo, es decir la detención definitiva de la Historia” (Kojève 1947, 466).

El mundo post-histórico: más allá del círculo antropológico del espíritu

Jean-Claude Monod señala que para Kojève “la realización del fin de la Historia implica la del Estado universal y homogéneo” (Monod 1998, 183). El hombre del fin de la historia no es otro que el ciudadano universalmente satisfecho y reconocido en y por el Estado. A éste, Kojève lo define como universal y homogéneo: “el Estado *universal* pone fin a las guerras entre las naciones-Estados, y el Estado *homogéneo* pone fin a las luchas (sociales, inter-individuales) por el reconocimiento, fuente de las revoluciones” (Monod 1998, 183). “[E]stando allí el Estado universal y homogéneo, estando así el Deseo plenamente satisfecho, no hay más Lucha ni Trabajo; la Historia ha terminado, no hay nada más que *hacer...*” (Kojève 1947, 385). Una vez complacido en y por el Estado, el ciudadano se mantiene en un acuerdo indefinido consigo y con el mundo. En las conferencias de los años 1934-1935 sobre “La dialéctica de lo real y el método fenomenológico en Hegel”, Kojève dice que ese Estado lo encarnaba para Hegel el imperio de Napoleón. Pero claro, Kojève piensa que Hegel sólo pudo avisar ese Estado a partir de la batalla de Jena (1806) —momento en el que, como es bien sabido, Hegel terminaba su redacción de la *Fenomenología del espíritu*—, “ya que el Estado que él tenía en vista estaba meramente en vías de formación” (Kojève 1947, 467). Con el triunfo de Napoleón, Hegel habría entrevisto la realización del Estado democrático, Estado racional en el que el ciudadano habría alcanzado definitivamente el reconocimiento igualitario (Monod 1998, 183). Respecto a este Estado, Kojève precisa lo siguiente: “sabemos que todavía hoy está lejos

de una 'experiencia empírica' [Dasein] o de ser una 'realidad objetiva' [Wirklichkeit], o incluso un 'presente real' [Gegenwart]" (Kojève 1947, 467-68).

Ahora bien, Kojève cree que el acuerdo entre el hombre y lo dado significa la muerte de la humanidad del hombre y, por ende, la posibilidad de un retorno al estado animal: "El Hombre permanece vivo en tanto animal que está en *concordancia* con la Naturaleza o el Ser dado" (Kojève 1947, 435, nota 1). En una nota a la segunda edición de la *Introduction à la lecture de Hegel* (1968), Kojève explica que, en un primer momento —en 1946—, él veía ese retorno a la animalidad como una "perspectiva futura" (Kojève 1947, 436). No obstante, muy luego cambia de opinión en ese punto: afirma que más tarde (hacia 1948) comprende "que Hegel tenía razón de ver en ésta [en la batalla de Jena] el fin de la Historia propiamente dicha. En y por esta batalla, la vanguardia de la humanidad ha virtualmente alcanzado el término y la meta; es decir el *fin* de la evolución histórica del Hombre" (Kojève 1947, 436). Por lo tanto, los acontecimientos que siguieron —"las dos guerras mundiales con su cortejo de pequeñas y grandes revoluciones" (Kojève 1947, 436)—, no representan más que la "extensión" o la "actualización" en el espacio de este fin del tiempo ya virtualmente alcanzado en la batalla de Jena. Además, Kojève señala que en ese periodo (entre 1948 y 1958) veía "el género de vida propio del periodo post-histórico" como un hecho ya manifestado tanto en el modo de vida americano, "*l'American way of Life*", como en la sociedad "sino-soviética": "De este modo, el retorno del Hombre a la animalidad aparecía ya no como una posibilidad todavía futura, sino como una certeza ya presente" (Kojève 1947, 437).

Sin embargo, Kojève continúa diciendo que luego de un viaje a Japón en 1959 cambia nuevamente de opinión: ya no cree más en la posibilidad de un retorno a la animalidad. El esnobismo de los japoneses sería la prueba de una post-historia ya específicamente humana:

[E]l esnobismo al estado puro crea allí disciplinas negadoras de lo dado "natural" o "animal" que sobrepasan por mucho en eficacia a las que surgen [...] de la Acción "histórica", es decir de las Luchas guerreras y revolucionarias o del Trabajo forzado. [...] Pero, a pesar de las desigualdades económicas y sociales persistentes, todos los japoneses sin excepción están actualmente en condición de *vivir en función de valores totalmente formalizados, es decir completamente vacíos de todo contenido "humano" en el sentido de "histórico"*. [...] Ahora bien, dado que ningún animal puede ser esnob, todo periodo post-histórico "japonizado" sería específicamente humano. No habría en consecuencia "aniquilación definitiva del Hombre propiamente dicha". (Kojève 1947, 437. Las cursivas son nuestras).

En esta nota de la segunda edición, Kojève no cree ya en un retorno a la animalidad. Esta post-historia desprovista de toda acción negadora —puesto que no hay ni luchas sangrientas ni trabajo— no tiene nada de histórica. Pese a esto, ello no implica una aniquilación definitiva de la humanidad del hombre en razón de una *especificidad* humana que aparece ahora ligada a valores totalmente *formalizados* que superan *por mucho* a las disciplinas vinculadas a la acción histórica. Al parecer, Kojève piensa ahora en una superación de la perspectiva antropológica en la que el hombre se concibe por oposición

al animal, es decir como animal racional. Dicho de otro modo, aunque Kojève defiende a lo largo de su obra que el humano se separa del animal y nace como tal una vez que comienza la lucha a muerte por el deseo de reconocimiento, luego de su viaje a Japón en 1959, al parecer piensa que el post-humano es el que se opone al hombre histórico, al que se define, precisamente, como siendo lo opuesto de la naturaleza y del animal. Quizás podamos decir por ello que el hombre post-histórico, el post-humano (el *Snob*) no se define más por oposición al animal, sino por oposición al hombre histórico. El fin del hombre *histórico* no supone entonces el fin de la *humanidad* del hombre.

Aparentemente, en Kojève podemos encontrar el empleo equívoco que señala Derrida de la palabra “fin”⁹. El fin entendido como *término*, como límite, como muerte, es lo que entrega la *significación*, pues la muerte orienta el sentido del desarrollo histórico del hombre. Quizás el fin apuntado por Kojève como ya presente, implica de una parte el término, el *acabamiento* del hombre en su condición *histórica*, y de otra el *cumplimiento* de un hombre que encuentra su especificidad *humana* en una acción vacía de todo contenido, definido anteriormente en relación a las luchas y al doble movimiento de negación de sí y de lo dado por medio del trabajo. Quizás más allá del cierre del círculo de la historia, se bosqueja para Kojève un hombre específicamente humano (el *esnób*), que ya nada tiene que ver con el animal porque ya nada tiene que ver con el hombre histórico (definido por oposición al animal). Un hombre que no es en nada animal, que no es más el hombre concebido por oposición al animal; por ende, un hombre que se encuentra más allá del círculo *antropológico* del espíritu, en el que Kojève ha, sin embargo, centrado toda su lectura de la *Fenomenología del espíritu*.

Bibliografía

- Bellantone, Andrea. 2011. *Hegel en France. Volume 2: De Vera à Hyppolite*. Paris: Hermann Éditeurs.
- Bouton, Christophe. 1996. “La conception hégélienne du temps à Iéna”. *Philosophie* 49: 19-49. *Hegel: études*. París: Minuit.
- _____. 2000. *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel: de Francfort à Iéna*. Paris: Vrin.
- Derrida, Jacques. 1989. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Catédra.
- Hegel, G.W.F. 1966. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE.
- _____. 2006a. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos.
- _____. 2006b. *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. Bernard Bourgeois. París: Vrin.
- Jarczyk, Gwendoline, y Pierre-Jean Labarrière. 1996. *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel.
- Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard.

⁹ “El fin del hombre (como límite antropológico factual) se anuncia en el pensamiento desde el fin del hombre (como apertura determinada o infinidad de un *telos*). El hombre es lo que tiene relación con su fin, en el sentido fundamentalmente equívoco de esta palabra. Desde siempre. El fin trascendental no puede aparecerse y mostrarse más que a condición de la mortalidad, de una relación con la finitud como origen de la idealidad. El nombre del hombre siempre se ha inscrito en la metafísica entre estos dos fines. No tiene sentido más que en esta situación escato-teleológica” (Derrida 1989, 160).

- Koyré, Alexandre. 1971. "Hegel à l'éna". En *Études de l'histoire de la pensée philosophique*. París: Vrin, 147-189.
- Malabou, Catherine. 2013. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Trad. Cristóbal Durán. Santiago/Buenos Aires: Palinodia y La Cebra.
- _____. 2014. "Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève". *Revista Pensamiento Político* 5: 158-174.
- Monod, Jean-Claude. 1998. "Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire". En *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. París: Vrin, 179-202.