

**HEGEL Y LA MUERTE:
REFLEXIONES DESDE HEIDEGGER,
KOJÈVE Y BATAILLE***

***HEGEL AND DEATH:
REFLECTIONS FROM HEIDEGGER,
KOJÈVE, AND BATAILLE***

Gonzalo Ricci Cernadas

<https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>

gocernadas@gmail.com

*Universidad de Buenos Aires - CONICET, Cidade Autônoma
de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina*

Nicolás Di Natale

<https://orcid.org/0000-0002-1852-9215>

nicolasdinatale@gmail.com

*Universidad de Buenos Aires- CONICET, Cidade Autônoma
de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina*

RESUMEN *En este artículo proponemos estudiar la manera en que la conceptualización de la muerte llevada a cabo por Hegel ha sido leída por una serie de autores. De esta manera, en un primer apartado restituiremos la interpretación realizada por Heidegger sobre Hegel, para, en un segundo momento, recuperar la lectura decisiva de Kojève sobre el mismo autor, y terminar con una reposición de la hermenéutica llevada a cabo por Bataille del filósofo idealista alemán. Así, se expondrá en la conclusión al presente*

* Article submitted on: 30/09/2022. Accepted on: 04/08/2023.

artículo la existencia de motivos repetidos y sumamente similares presentes en los tres pensadores recién nombrados, para quienes ciertamente la figura de Hegel ha constituido una herencia insoslayable.

Palabras clave: *Muerte. Hegel. Heidegger. Kojève. Bataille.*

ABSTRACT *In this article we propose to study the way in which the conceptualization of death carried out by Hegel has been read by a series of authors. In this way, in a first section we will restore Heidegger's interpretation of Hegel to, in a second moment, recover Kojève's decisive reading of the same author, and end with a replacement of the hermeneutics carried out by Bataille of the German idealist philosopher. Thus, in the conclusion to this article, the existence of repeated and extremely similar motifs present in the three recently named thinkers will be exposed, for whom the figure of Hegel has certainly constituted an unavoidable inheritance.*

Keywords: *Death. Hegel. Heidegger. Kojève. Bataille.*

1. Introducción

En no pocos lugares, Derrida ha afirmado que la filosofía hegeliana se dejaba conceptualizar como un pensamiento sobre la vida. Permítasenos citar *in extenso* un fragmento hallado en la obra del francés, *Clamor*:

El concepto no es solamente alma (*Seele*), concepto libre y subjetivo que es para sí y que por eso posee la personalidad – el concepto objetivo, práctico, determinado en y para sí, que en cuanto persona es una subjetividad impenetrable, atómica, pero que, al mismo tiempo, no es una individualidad excluyente, sino una universalidad y un conocimiento para sí, y que tiene en su otro su propia objetividad como objeto (*seine eigene Objektivität zum Gegenstande*). Todo el resto es error, confusión, opinión (*Meinung*), tendencia, arbitrariedad y tránsito (*Vergänglichkeit*); solo la Idea absoluta es ser (*Sein*), vida que no pasa (*unvergängliches Leben*), verdad que se conoce a sí misma y que es toda verdad". [...] El sistema hegeliano impone, pues, ser leído como un libro de la vida. (Derrida, 2015, p. 96)

Aún más, en un seminario de reciente traducción impartido por Derrida en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales entre 1975 y 1976, intitulado *La vida la muerte* y anterior a la publicación del mencionado *Clamor*, Derrida ya había sostenido lo siguiente:

El trozo blanco entre la vida y la muerte no acude al lugar de una y ni de un *es*. En la lógica dialéctica hegeliana, el *es* del juicio viene aquí como lugar de la contradicción y de su *Aufhebung* a enunciar que la vida es la muerte, que ella pone en su silogismo por mediación de la muerte, que *es* es, en el sentido dinámico y productor de la palabra *es*, el proceso de la muerte (muerte de la vida natural como nacimiento de la vida espiritual) [...]. El *es* de la vida es la muerte es *vida*, el ser es *vida*, la muerte es impensable como algo que sea. A esto conduce la lógica oposicional, en la mayor atención que ella presta a la muerte (es el caso de Hegel): a la supresión de la oposición, a su relevo en la elevación de uno de los términos y el proceso de su propia reapropiación. La vida es esta *reapropiación* del ser, ella es el ser: sólo la idea absoluta es el ser, sólo ella es *vida* imperecedera (no-muerte). (Derrida, 2021, p. 31. Cursivas del original)

Como estas dos citas dejan entrever, la filosofía hegeliana es, a ojos de Derrida, una que versa sobre la vida. A pesar de que ha sido señalado por una variedad abigarrada de comentaristas que la lógica dialéctica hegeliana se encuentra motorizada por un espíritu eminentemente negativo, para el filósofo galo, en cambio, el ser hegeliano es equiparable sin más a la vida: la muerte apenas se define por una ausencia de estatuto ontológico que permita definirla por la positiva: la muerte es, simplemente, aquello que no es vida. La vida detentaría, de esta manera, cierto privilegio ante la muerte: el ser es la vida, la muerte, por su parte, sería un resto, una –podríamos decir– falta o ausencia que delimita negativamente los contornos de la vida, esto es, una resistencia a “que la totalidad se cierre” (Cragolini, 2012, p. 138). La muerte, en este sentido, comenzaría allí recién donde la vida termina. Pero la vida es irrefrenable.

Decimos, para resumir, que la heurística derrideana sobre la filosofía de Hegel como, para retomar los propios términos del primero, un “libro de la vida” es sumamente interesante porque se encuentra en la posición diametralmente opuesta a la de un conjunto de exégetas para quienes el padre del idealismo alemán ha oficiado como un pensador ineludible en sus teorizaciones como así también por el temperamento que esos autores han adoptado respecto de Hegel. Y es que para una tríada de filósofos, a saber, Heidegger, Kojève y Bataille, nada se encontraría más alejado de Derrida que su lectura sobre Hegel. Si para Derrida, pues, la de Hegel era una filosofía de la vida, para este tríptico recién mentado la obra del nacido en Stuttgart se encontraría marcada por la indeleble presencia de la muerte. “Hegel, pensador de la muerte”, podría ser así un bello denominador común capaz de aunar las interpretaciones de Heidegger, Kojève y Bataille respecto del alemán.

¿Pero cómo el *corpus* hegeliano puede haberse constituido como una alfaguara de donde brotan lecturas tan disímiles, unas que –en el entender de Derrida– equiparan la filosofía de Hegel a una meditación sobre la vida como así también otras que –en las apreciaciones de Heidegger, Kojève y Bataille– la entienden como insoslayablemente orientadas hacia la muerte? Ciertamente la

obra hegeliana no se encuentra desprovista de asideros que permitan resaltar la centralidad del concepto de la muerte para su filosofía lo cual, ciertamente, no implica afirmar una superioridad ontológica de la muerte por sobre la vida en Hegel. Sin ir más lejos, en su *Fenomenología del espíritu* dice Hegel que

[I]a muerte, si así queremos llamar a esa irrealdad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella 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 para 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 está; potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que 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 el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma. (Hegel, 2012, p. 24. *Cursivas del original*)

Este pasaje recién citado es sumamente evocativo no sólo en su estilística y, al mismo tiempo, casi críptica prosa, sino también en virtud de lo que ella expresa. Bien, como arguye Yovel, aquí el concepto de muerte puede ser considerado apenas como una metáfora para designar al poder de la negatividad (2005, p. 128). De esta manera, como la muerte a la vida, la negatividad es necesaria para la constitución de la realidad positiva. Sin embargo, por otro lado, alejado ya de las interpretaciones metafóricas, podría entenderse el uso de la noción de la muerte en un sentido literal. Porque si, en efecto, como lo hace Rühle, Hegel señala que “[I]a actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento” (Hegel, 2012, p. 23), entonces no debería cubrirse mucho terreno para llegar a la conclusión de que “la muerte quedaría determinada como lo pura y simplemente otro de la vida” (Rühle, 2009, p. 12). Dicho de otra manera: el entendimiento sería aquella actividad que permite habilitar un pensamiento abstracto que interrumpe el curso cíclico de vida y muerte con el objeto de pensar a ambos términos *vis à vis*, cara a cara, sin intermediarios.

Lo que proponemos, pues, en el presente artículo es estudiar la manera en que la conceptualización de la muerte llevada a cabo por Hegel ha sido leída por una serie de autores. De esta manera, en un primer apartado restituiremos la interpretación realizada por Heidegger sobre Hegel, para, en un segundo momento, recuperar la lectura decisiva de Kojève sobre el mismo autor, y terminar con una reposición de la hermenéutica llevada a cabo por Bataille del filósofo idealista alemán. Así, se expondrá en la conclusión al presente artículo

la existencia de motivos repetidos y sumamente similares presentes en los tres pensadores recién nombrados, para quienes ciertamente la figura de Hegel ha constituido una herencia insoslayable.

2. El Hegel de Heidegger

Filósofo ineludible para Heidegger, Hegel también habría sido partícipe de esa cofradía de pensadores que han olvidado formular la pregunta correcta por el ser. Esto no quiere decir que Hegel no haya meditado sobre el ser ya que, de hecho, en su *Ciencia de la lógica*, ese concepto ocupa un lugar determinante junto a la nada y al devenir. Sin embargo, como señala Raúl Echauri,

[l]a cuestión central de la metafísica sigue siendo, para Heidegger, el ser, pero el ser pensado como algo diferente de lo que es, o sea, el objeto del pensamiento está constituido por el ser que afecta al ente, pero advertido como algo distinto del ente mismo al cual atañe. (Echauri, 1964, p. 108)

Pero Heidegger no se guarda de distanciarse de la perspectiva que Hegel adopta:

Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente. Digámoslo con más precisión todavía: para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar –usando un nombre provisional–, es la diferencia en cuanto diferencia. (Heidegger, GA 11, p. 56, 1990, p. 109)

Pero no sólo respecto del pensamiento de su compatriota se alejaba Heidegger, sino que ya en su célebre ensayo “De la esencia del fundamento”, aventuraba una distancia sobre la comprensión común de la metafísica al afirmar que esta “reflexiona sobre la nada” (GA 9, p. 123, 2015b, p. 109). Pero también es necesario ponderar que, en relación a la lectura que el nacido en Messkirch hace de Hegel, la meditación sobre la nada no puede escindirse de la del ser. Esto se advierte claramente en el repaso que Heidegger hace en “¿Qué es metafísica?” sobre la declaración hegeliana de que el puro ser y la pura nada son lo mismo: “Esta frase de Hegel tiene toda legitimidad. Ser y nada se pertenecen mutuamente [...] porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese *Dasein* que se mantiene fuera, que se arroja a la nada” (Heidegger, GA 9, p. 120, 2015a, p. 106). Para Heidegger, un análisis que pretenda sumergirse de manera exhaustiva en la filosofía hegeliana debe afrontar de manera exitosa y cabal una exigencia doble:

por una parte instalarse en un punto de vista más original, aunque por cierto no cayendo desde fuera; por otra parte captar lo fundamental originariamente en su determinidad y

fuerza de determinación, evitando el vaciamiento del principio del sistema y su discusión sólo formalista, como se encuentra en las presentaciones usuales –historiográficas–, es decir, *no* conducidas por una pregunta inicial. (Heidegger, GA 68, p. 6, 2007, p. 19. Cursivas del original)

¿Cómo, entonces, emprender una tarea semejante que satisfaga ambas exigencias al mismo tiempo? Heidegger, ante semejante requisito, plantea comenzar ese trayecto a partir de una determinación primera: “esta determinación fundamental es la ‘negatividad’” (Heidegger, GA 68, p. 6, 2007, p. 19. Cursivas del original). Sin embargo, antes de proceder con sus elucidaciones, Heidegger considera necesario dilucidar una serie de cuestiones que atienden al tópico de la negatividad hegeliana.

La primera de ellas tiene que ver con el hecho de que es menester efectuar una aclaración de una duda respecto al valor de una confrontación. La duda: si la filosofía de Hegel es todavía una realidad pasible de ser sometida no sólo a ser conceptualizada, sino también criticada. Luego de salvar un conjunto de cuestiones, Heidegger afirma que “sin el idealismo alemán y sin la metafísica de Hegel en particular, el positivismo del siglo XIX y de nuestro presente no habría podido alcanzar nunca la solidez y evidencia que le son propios” (Heidegger, GA 68, p. 8, 2007, p. 23). La filosofía hegeliana, pues, independientemente de las consecuencias conscientes a las que pretendía arribar, se encontraría presente sin duda alguna en función de sus aportaciones al positivismo y al historicismo que signan la época en que Heidegger escribe.

Luego, Heidegger vislumbra una segunda cuestión relacionada con la fijación del lenguaje conceptual en el que la confrontación toma parte. “Filosofía es la filosofía *occidental*” (Heidegger, GA 68, p. 9, 2007, p. 25. Cursivas del original) y como tal en su esencia es metafísica, puesto que “el *fundamento* esencial es ‘física’ y ‘custodia de la verdad’” (Heidegger, GA 69, p. 6, 2011, p. 22. Cursivas del original). Ahora, ¿qué debe entenderse por “filosofía occidental”? Pues bien, aquel pensamiento que reflexiona sobre el ente como tal en su totalidad, esto es, el inquirir respecto del ser. “‘Ser’ es la *palabra fundamental* de la filosofía” (Heidegger, GA 68, p. 9, 2007, p. 25. Cursivas del original), prosigue incluso Heidegger. ¿Pero qué es el “ser” para Hegel?: *Wirklichkeit*, es decir, la realidad. En relación a esta concepción hegeliana del ser, Heidegger postula sin ambages que la concepción imperante de su época –la de Heidegger– se encuentra vinculada más con lo que coetáneamente se denomina como objetividad que con la realidad.

Por último, la tercera de las cuestiones alude a la caracterización provisional del punto de vista y del principio de la filosofía hegeliana. ¿Cuál es ese punto de vista y principio del pensamiento de Hegel? Heidegger brinda su contestación

sin miramientos, no sin antes aclarar qué ha de entenderse por “punto de vista” y por “principio”. “Punto de vista” caracteriza “aquello, estando en lo cual, lo a pensar como tal se hace accesible a la filosofía, a su pensar” (Heidegger, GA 68, p. 12, 2007, p. 31). Para Hegel, en este sentido, el punto de vista es el idealismo absoluto: la subjetividad incondicionada. Efectivamente, es aquí donde la concepción heideggeriana de la negatividad se separa de la de Hegel. La nada sobre la que se asienta el *Dasein* es contraria a la negatividad que desemboca dialécticamente en la subjetividad moderna de corte hegeliana. Y lo mismo cabe decir de la objetividad que, a saber, parte del mismo presupuesto presencialista que rige el decurso de la metafísica occidental y que está presente en el idealismo absoluto de Hegel. “Principio” refiere, antes bien, a “aquello con lo que la filosofía comienza, de tal modo que el *comienzo* es aquello que permanece como fundamento principal del pensar de lo por pensar” (Heidegger, GA 68, p. 12, 2007, p. 31). ¿Cuál sería, entonces, el principio de Hegel? Que la “sustancia es esencialmente sujeto” (Hegel, 2012, p. 19), tal como afirma en su *Fenomenología del espíritu*. Ser o sustancia, así, como devenir: es, de hecho, el devenir el comienzo propio. Devenir como fundamento absoluto: el ser es sólo en tanto que deviene. Siguiendo el eximio estudio realizado por Reiner Schürmann, el entrecruzamiento entre sujeto y principio está alojado en la imposibilidad que atraviesa el pensamiento occidental de realizar una regresión infinita al origen (en tanto *Arché*)¹. De modo que solo el *hypokeimenon* ha sido ese “engendro” que reunió las tres características indispensables para erigirse como principio, a saber: “de estar adelantado en posición (*das schon Vorliegende*), de ser por auto-posición (*von sich her*), y de servir de suposición (*unter-und zugrunde liegen*)” (Schürmann, 2017, p. 163). En definitiva, afirma Schürmann, estas estelas del *hypokeimenon*, traducido luego por *subiectum*, “es lo que en un sentido destacado está ya siempre delante de y, por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma fundamento” (Heidegger, 2013, p. 635). Esto lleva a Heidegger a erigir la idea de que “el origen ha sido concebido como pre-su-posición” (Schürmann, 2017, p. 163). Por lo tanto, el principio que establece que todos los objetos necesitan tener una justificación ante un sujeto no implica únicamente que las cosas se relacionan con sí mismas, ni

1 Aquí tomamos de referencia la definición dada por Heidegger. Por tanto, por *arché* entendemos “aquello de donde algo toma su punto de partida y comienzo; pero, por otro lado, también significa aquello que simultáneamente, en cuanto tal punto de partida y comienzo, sobresale por encima de eso otro que parte de él y, de este modo, lo sigue guardando en su seno y dominándolo. Arché significa al mismo tiempo comienzo y dominio. En otro sentido menor añadido, esto significa punto de partida (*Ausgang*) y disposición (*Verfügung*). Para expresar la unidad de ambos, que unas veces viene y otras desaparece, se puede traducir arché mediante disposición que parte y partida que dispone. La unidad de este doble elemento es esencial” (Heidegger, 2015c, p. 205).

que esta relación abre el espacio en el que pueden manifestarse, sino que “la referencia al sujeto hace aún del principio razón” (Schürmann, 2017, p. 166). Heidegger sostiene que

el gran poderío de la proposición del fundamento despliega su potencia en el hecho de que el *principium reddendae rationis* -en apariencia, sólo un principio del conocer- llega a ser al mismo tiempo, y precisamente en cuanto proposición fundamental del conocer, el principio de todo lo que es. (Heidegger, 2003, p. 50)

En el entender de Heidegger, la negatividad es, para Hegel, “el presupuesto esencial de la posible ab-solutez del pensar incondicionado” (Heidegger, GA 68, p. 14, 2007, p. 35), lo que no quiere decir otra cosa que lo negativo alcanza su resolución en lo positivo, puesto que la negatividad es la base, es el fundamento mismo de cualquier desarrollo ulterior que pueda alcanzarse. “La negatividad es sólo para el pensar metafísico absorbida en la positividad” (Heidegger, GA 68, p. 15, 2007, p. 37), sí, es cierto, pero también es necesario contemplar por igual manera que la negatividad que Heidegger identifica como quintaesencia de la filosofía de Hegel se equipara a la nada, a un abismo sobre el cual es posible indagar la verdad del ser y experimentar la errancia del ente en su totalidad, una verdad del ser apartada de la presencialista propia de Hegel.

Precisamente la nada define al ser: “El ser como abismo es la nada” (Heidegger, GA 68, p. 48, 2007, p. 103). El ser se define y se posiciona en el mundo ante la nada que oficia como basamento inconcluso en el cual el *Dasein* se yergue. Resta, entonces, apenas seguir este hilo argumental para ver cómo la noción de negatividad no se emparenta solamente con la de la nada, sino también con otra que le es propicia: la de la muerte. La negatividad, en este sentido, es el “desgarramiento y separación, [es] la ‘muerte’ – *el señor absoluto*” (Heidegger, GA 68, p. 24, 2007, p. 55. Cursivas del original), dice Heidegger al retomar la figura del amo que se despliega en el celeberrimo apartado de la *Fenomenología del espíritu* abocado a la dialéctica entre el señor y el siervo. Aquí es donde podemos encontrar, precisamente, eso que recién indicábamos: la negatividad y la nada son la misma muerte.

Llegado este punto, podemos proceder reorientando la bibliografía que utilizamos de insumo para explorar la cuestión de la muerte dentro del pensamiento heideggeriano para hacer foco en su *magnum opus*: *Ser y tiempo*. Ciertamente, no sería erróneo afirmar, como lo hace Adkins, que puede encontrarse a la “muerte en el centro de *Ser y tiempo*” (2007, p. 17). Es justamente en la segunda sección de esta obra, la cual versa sobre el tópico de la temporeidad, en el que la muerte ocupa un lugar preponderante. En relación a ello, Heidegger afirma que:

El cuidado es la totalidad del todo estructural de la constitución del Dasein. ¿Pero no se renuncia ya en el punto de partida de la interpretación a la posibilidad de poner bajo la mirada al Dasein como un todo? En efecto, cotidianidad es precisamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte. (Heidegger, GA 2, p. 233, 2020, p. 249)

Lo que le acontece de forma cotidiana al *Dasein* es aquello que se ubica en algún punto intermedio entre esos dos polos que son, por un lado, el nacimiento y, por el otro, la muerte². Ante esto, Escudero se plantea una serie de interrogantes respecto de las cuales arroja luz:

Ahora bien, ¿cómo puede compatibilizarse el hecho de este excedente, de este resto pendiente (*Ausstand*) de poder-ser con la idea de una posible integridad del Dasein? ¿Cómo es posible aprehender al Dasein en su integridad (*Ganzheit*) si constitutivamente es algo inconcluso (*Unganzheit*)? Esta integridad se deja aprehender precisamente ahí donde ya no cabe la posibilidad de ninguna proyección. La posibilidad última e irrebasable del Dasein es la muerte. Sin embargo, resulta imposible experimentar de manera óptica la muerte y el propio fin del Dasein. La razón de esa imposibilidad no subyace en una imperfección de la facultad cognoscitiva, sino que es de orden ontológico. Cuando morimos, puede que estemos enteros, pero por esa misma razón ya no existimos. (Escudero, 2016, p. 13)

Pero, ¿cómo efectivamente aprehender el fenómeno existencial que la muerte implica? En el § 47 de *Ser y tiempo* lo que Heidegger se plantea es la situación del acontecimiento de la muerte que se produce en otro *Dasein*. ¿Pero qué significa experimentar efectivamente la muerte de otro? ¿Permite esto extender una analogía con la muerte propia? Cuestión espinosa si la hay, pero ante la cual Heidegger no se arredra y proporciona una respuesta:

También el Dasein de los otros, al alcanzar en la muerte su integridad, es un no-existir-más, en el sentido de no-estar-más-en-el-mundo. ¿No quiere decir el morir salir-del-mundo, perder el estar-en-el-mundo? Sin embargo, el no-estar-más-en-el-mundo del que ha muerto es todavía –en rigor– un estar, en el sentido del mero-estar-ahí de una cosa corpórea compareciente. En el morir de los otros se puede experimentar ese extraño fenómeno de ser que cabe definir como la conversión de un ente desde el modo de ser del Dasein (o de la vida) a la del no-existir-más. El *fin* del ente *qua* Dasein es el *comienzo* de este ente *qua* mero estar-ahí. (Heidegger, GA 2, p. 238, 2020, p. 255. Cursivas del original)

La muerte de los otros, por más que afecte lo más hondo de nuestro ser, se encuentra mediada por un hiato insalvable. Como precisamente acota Gaos:

2 “El Dasein mismo se extiende, de tal modo que su propio ser queda constituido, desde un comienzo, como extensión. En el *ser* del Dasein se encuentra ya el ‘entre’ del nacimiento y la muerte” (Heidegger, GA 2, p. 374, 2020, p. 388. Cursivas del original).

Puede ocurrirse como salida la “comprensión” de la muerte ajena: el “ser ahí” podría “comprender” la totalidad del “ser en el mundo” por el lado del fin, “comprendiendo” la totalidad del “ser en el mundo” de los “seres ahí con” llegados a su fin. Pero “comprender”, en definitiva, la muerte ajena no es equivalente, en absoluto, a “comprender” la muerte propia. (2016, p. 53)

La muerte no puede ni debe ser conceptualizada como acontecimiento que le acaece a los demás, sino que debe ser asida estrictamente con lo que sucede al propio *Dasein*. La muerte pone de manera inevitable al *Dasein* en relación consigo mismo: ella le permite captarse tal cual es en su ser en el mundo:

Ésta era, ante todo, “existencia”, “proyección”, “preserse”, ser el “ser ahí” en relación con lo que él aún no es. En esto, en lo que él aún no es, entra el fin. La muerte es, pues, algo con lo que es en relación con el “ser ahí”. Éste no es en relación con la muerte al “dejar de vivir”, es en relación con la muerte desde que vive: “tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”. “Ser en el mundo” es “ser, en relación con el fin”, es “ser, en relación con la muerte”, “estar a la muerte”, como dice el habla cotidiana, “ser a la muerte”, como cabría decir, “ser relativamente a la muerte”, como se dirá aquí desde ahora. (Gaos, 2016, pp. 54-55)

Precisamente la muerte abre un conjunto de consideraciones que antes eran completamente ajenas al *Dasein*: “Por lo pronto, habrá que aclarar, en un primer esbozo, cómo en el fenómeno de la muerte se revelan la existencia, la facticidad y la caída del *Dasein*” (Heidegger, GA 2, p. 250, 2020, p. 266). La muerte no es algo equiparable a un reloj de arena cuyas partículas van cayendo como si éstas fueran algo que resta por acontecer, esto es, como si se trataran de elementos que van asediando de manera sistemática al ser en tanto que viviente. Esta consideración sobre la muerte es rechazada de plano por Heidegger. No, porque

[I]a muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser más propio, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda enteramente remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Como tal, ella es una inminencia sobresaliente. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí. Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción. El estar vuelto hacia el fin cobra mayor claridad fenoménica cuando se lo concibe como un

estar vuelto hacia la posibilidad eminente del *Dasein* así caracterizada. (Heidegger, GA 2, pp. 250-251, 2020, p. 267)

La muerte, considerada como el dejar de existir, entonces, se trata de una posibilidad a la que el *Dasein*, como Heidegger indica, no puede escapar de ninguna manera: la muerte, en un sentido temporal, es próxima e inminente, el *Dasein* puede efectivamente procrastinarla mas no evadirla. De ese modo, “la esencia de la muerte” no implica el ensombrecimiento de la senda del *Dasein* “con una mirada ciega dirigida fijamente al fin” (Heidegger, GA 7, p. 145, 1994, p. 132). Es por ello que, gracias a esta proximidad de la muerte en relación al *Dasein* se iluminan otros aspectos de sí mismo: la muerte es, paradójicamente, tanto una posibilidad como una imposibilidad para el *Dasein*, pero por eso mismo ella oficia de fundamento para él. Se trata del mismo tratamiento que Bernard Mabille realizó en su curso sobre Hegel a cuentas del concepto de la negatividad: la nada se reparte en dos posiciones cuyos polos se encuentran compuestos de, “por un lado, el ser puro y, por el otro, cualquier cosa” (2006, p. 444). En el medio transitan toda la gama de posibilidades y alternativas infinitas.

De lo recién expuesto podemos colegir como corolario que el *Dasein* se encuentra ligado de forma inextricable a la muerte, de hecho, él se ve vuelto hacia ella:

Tal modo de ser (comportarse) el *Dasein* por referencia a su propia muerte es lo que Heidegger denomina terminológicamente el “ser para (vuelto hacia) la muerte”, el cual, como se echa de ver, debe ser nítidamente distinguido de la muerte misma, entendida como el fin(al) del “ser en el mundo”. (Vigo, 2015, p. 224)

El ser para la muerte, así, abre la alternativa a un “ser total” del *Dasein*, esto es, a arrojar luz a otras esferas en que el *Dasein* se encuentra implicado. Mientras existe, el *Dasein* mantiene un vínculo indisoluble con sus propias posibilidades: existe por sí mismo y deja de existir de manera eventual. En este sentido, el *Dasein* puede anticiparse a sí o pre-serse en la distinta variedad de comportamiento que puede adoptar en el mundo. Pero, justamente por tal motivo, el *Dasein* se encuentra signado inconcusamente por una falta o por una carencia que hace a su propia constitución. El *Dasein* es posibilidades, alternativas, no se encuentra nunca acabado de una manera plena y cerrada. El *Dasein*, dicho con otras palabras, no puede ser nunca otra cosa que inacabamiento o ausencia de clausura. De esta forma, la

muerte presenta una peculiar posibilidad de ser, en la cual se trata del ser de cada *Dasein* individual, sin más, y lo que se muestra en el morir no es otra cosa sino que la muerte está estructuralmente determinada por el rasgo del “ser en cada caso mío”

(*Jemeinigkeit*), en razón de su pertinencia a la “existencia” misma. (Vigo, 2015, pp. 232-233)

De esta manera puede verse que el curso impartido por Heidegger sobre Hegel entre 1938 y 1939, con un fuerte acento puesto sobre la negatividad, prosigue ciertas temáticas vertidas ya por el filósofo en *Ser y tiempo*, de 1927, pero aplicando una metodología destructiva que pone en cuestión la preponderancia de una metafísica de la presencia en Hegel. Incluso, es menester reponer brevemente que el impulso de la negatividad hegeliana hace de la amistad y el amor (*philia*) –que junto a la muerte son los modos de la existencia preponderantes en Hegel– una actividad que remite al uno. Apoyándonos en Byung-Chul Han, el amor en Hegel hace desaparecer la otredad, puesto que el sí-mismo goza de la posesión de lo otro en tanto posesión de sí. De esa forma, la identidad deglute a la diferencia para profundizar la repetición y el aislamiento del sí-mismo. En cambio, tal como sostiene el filósofo coreano-alemán, Heidegger concibe a la amistad y al amor, en tanto espacio propicio para ‘dejar-ser’ al otro, como la apertura a la amabilidad dialógica que se sustrae de la interioridad y la identidad de sí, es decir, se ampara en el saludo como el gesto que “deja al otro en su propio ser” (Han, 2019, p. 79). La amistad no se caracteriza, a diferencia de Hegel por la complacencia, “ni tampoco el ‘alistrarse’ en casas de necesidad y peligro, sino el ser-ahí para lo otro, que no requiere ningún dispositivo o prueba, que actúa precisamente cuando renuncia a ejercer influencias” (Heidegger, GA 55, pp. 128-129, 2014, p. 150). Sin embargo, las conceptualizaciones realizadas por Heidegger a cuenta del concepto de la muerte –con especial consideración en relación al *Dasein*– no revisten grandes cambios. Aún más, puede advertirse la continuación de un conjunto de reflexiones que el pensador continúa problematizando en la figura de Hegel.

3. El Hegel de Kojève

Con el objeto de hacer foco en la manera en que Kojève procede a estudiar a Hegel y, al mismo tiempo, desarrollar las teorizaciones que el primero hace a cuenta de la muerte, hemos de parar mientes en el apéndice de la *Introducción a la lectura de Hegel* llamado “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”. De acuerdo a lo que allí dice Kojève, “el hombre tiene como base última la Negatividad” (2013, p. 588). Efectivamente, si la sustancia es entendida como un ser estático y dado, ella, no obstante, revela un sujeto del discurso: el hombre, el cual no es algo inmóvil sino que es acción, esto es, un acto de ponerse o de crearse a sí mismo. El hombre debe determinarse a sí mismo, lo cual significa

que debe negar lo dado, sea bien natural o bien humano, ya que la realidad humana, el yo, no es inmediata o natural, sino que es el resultado de un devenir dialéctico, es decir, mediada. Entendida de esta manera, puede advertirse cierta propinquidad entre la negatividad y la acción, en tanto en cuanto ambos términos se encontrarían enlazados: “Todos los rasgos de la filosofía hegeliana (= ‘dialéctica’) se derivan de la introducción en la ontología de la categoría fundamental de la Negatividad o de la Acción” (Kojève, 2013, p. 591).

La negatividad, así, permite pensar “la acción, el trabajo y la lucha” (Lorio, 2014-2015, p. 169). Lo que Kojève elabora a partir de la filosofía hegeliana, con especial énfasis en su tratamiento en lo que se ha denominado como la dialéctica entre el amo y el esclavo, es una suerte de antropología por la cual la identidad del hombre es siempre conquistada a partir de una diferencia que se hace presente al interior de la vida animal. Como se explicitó en el párrafo antecesor, el hombre debe negar la naturaleza pero, específicamente, aquello que debe determinar es a su propia naturaleza: el hombre puede querer su muerte al arriesgar su vida. Se presencia aquí una *Aufhebung* del deseo animal, el cual, si bien es condición necesaria, no es condición suficiente para que una persona se defina como tal. El deseo del individuo debe sobrepasar al deseo eminentemente animal, de manera que, conservándolo y superándolo, pueda llegar a dar con un deseo que sea estrictamente humano. “Se configura así una antropología que pone en juego la negatividad implicada en el paso a la humanidad, pues se trata de la Acción, es decir, transformar una realidad dada en una realidad humana” (Lorio, 2014-2015, p. 173).

Efectivamente, el ser humano es equiparado a la negatividad como así también a la acción. La humanidad, contemplada desde este punto de vista, tiene todo un horizonte prometedor en donde realizarse: la humanidad es un devenir, una negación destructora que debe ponerse a sí misma, esto es, que debe construirse: ella se constituye *ex nihilo*. A ello apunta Kojève cuando afirma que “[c]uando Hegel dice que toda su filosofía no es otra cosa que un intento de concebir la Sustancia como Sujeto, él quiere decir entonces que esta filosofía tiene como principal objetivo dar cuenta de la existencia del Hombre en el Mundo Natural” (Kojève, 2013, p. 594).

Pero es precisamente en este punto donde podemos advertir en Kojève un énfasis en un tópico que va a empezar a revestir un papel cada vez mayor. El lector de la obra hegeliana realiza un viraje por el cual va a comenzar a hacer hincapié en la cuestión de la temporalidad y de la finitud, acusando plenamente recibo de la hermenéutica que Heidegger realizó sobre el pensamiento de Hegel. Leamos, pues, lo que Kojève transcribe: “Ahora bien, según Hegel, el ser ‘espiritual’ o ‘dialéctico’ es necesariamente *temporal* y *finito*” (Kojève,

2013, p. 595. Cursivas del original). Lo que llama la atención es cómo estos tópicos comienzan a desempeñar un papel capital en la antropología que Kojève elucida: el hombre pasa a ser considerado ahora a partir de su misma condición de mortalidad. De hecho, Kojève lo dice sin rodeos: “Así, la filosofía ‘dialéctica’ o antropológica de Hegel es, en última instancia, una *filosofía de la muerte* (o lo que es lo mismo: del ateísmo)” (Kojève, 2013, p. 597. Cursivas del original)³.

Continuando este sentido, dice Kojève que en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* se “muestra claramente el papel primordial que juega en esta filosofía [la de Hegel] la idea de la muerte” (Kojève, 2013, p. 597). Allí podría, entonces, encontrarse la aceptación sin reservas de la muerte, o, lo que es lo mismo, de la finitud humana que es consciente de sí misma. Ése sería el origen y fundamento absoluto del pensamiento hegeliano.

Según este pensamiento, el Hombre aparece por primera vez en el Mundo natural cuando acepta voluntariamente el peligro de muerte en una Lucha por puro prestigio; y el Hombre alcanza finalmente el Saber absoluto o la Sabiduría, acabando así la Historia, cuando se resigna ante la muerte, cuando la revela a través de su discurso. (Kojève, 2013, p. 597)

Otra equivalencia o sinonimia, entonces: saber absoluto y aceptación consciente de la muerte son la misma cosa, inescindibles la una de la otra en virtud de su equiparación. ¿Pero cómo es que se habilita dicha igualación? Porque con el saber absoluto, así como con la muerte, se trata de llegar a una consciencia de sí, a la plenitud de un final, a una parusía (si se quiere expresar la misma idea en términos teológicos). Es por ese mismo motivo que, también, los conceptos de entendimiento y de discurso aparecen aquende: Hegel “[l]o dice porque la actividad del Entendimiento, es decir, el pensamiento humano, es esencialmente *discursivo*” (Kojève, 2013, p. 599. Cursivas del original). El hombre es incapaz de revelar todo su saber en un solo golpe de la misma manera en que no puede captar la totalidad de lo real en un único movimiento: él debe expresar de manera individual, uno a uno, los elementos constitutivos de la realidad a través de “palabras sueltas o discursos parciales” (Kojève, 2013, p. 599). El hombre mismo es finito también en esta instancia, ya que no puede aprehender y transmitir lo real de una forma inmediata o transparente, sino que debe hacerlo siempre de manera fragmentaria y sometida a una multiplicidad de mediaciones.

Pero ello no debe hacernos impedir considerar que, si la finitud del hombre se manifiesta de manera dilecta en alguna dimensión, esa es *tout court* la

3 Para un abordaje que se aparta de esta conceptualización de Kojève sobre la muerte en Hegel y que la explora intrínsecamente a la *Fenomenología del espíritu*, cfr. Duplancic (2017).

temporalidad: “Para dar verdaderamente cuenta de la relación en cuestión habría bastado con identificar, como Hegel, el Concepto y el Tiempo; o lo que es lo mismo, con afirmar la *temporalidad* del Ser mismo” (Kojève, 2013, p. 601. Cursivas del original). Lo que Kojève está tratando de decir aquí es que el concepto o el sentido del ser no se identifica sin más con el ser mismo. La única ligazón existente, entonces, entre el concepto y el ser mismo es justamente la ausencia del ser en el sentido del ser. Dicho con otras palabras: “El sentido-*esencia* de una cosa es, como suele decirse, esa cosa misma menos su *existencia*” (Kojève, 2013, p. 602. Cursivas del original). Ese diferencial del ser sería, a ojos de Kojève, el tiempo mismo, “el cual traslada el Ser desde el presente en el que *es* al pasado en el que *no es* (ya no), y donde ese Ser no es, pues, sino puro *sentido* (o esencia sin existencia)” (Kojève, 2013, p. 602. Cursivas del original).

Habría así un milagro que nace de la tarea o actividad del entendimiento que permite discernir, por un lado, el sentido de, por el otro, la esencia, esto es, que es capaz de “encarnar el sentido-esencia en el discurso” (Kojève, 2013, p. 604). Este milagro no sería otra cosa que el descubrimiento, por parte de Hegel, del concepto de la negatividad. “Esta Negatividad es la ‘energía del pensamiento’ que extrae el sentido del Ser al separar la esencia de la existencia. Ella es la ‘energía [...] del Yo-abstracto puro’ que produce el ‘pensamiento’, es decir, el ‘Entendimiento’ y su discurso” (Kojève, 2013, p. 604). Negatividad, discurso y ser humano deviene, de este modo, nociones equiparables entre sí: en particular, todas estas se ven aunadas en el concepto del hombre en tanto que existe como “Hombre en el Mundo” (Kojève, 2013, p. 604). Hombre, podríamos decir, como arrojado al mundo; hombre como existente en el mundo, del cual intenta separarse y oponérsele. El hombre es esencialmente entonces negatividad, esto es, necesidad de diferenciación y determinación del conjunto de cosas naturales que lo rodean. Un hombre

[d]otado de un “poder absoluto” que en él se convierte en una “fuerza” efectiva “dignade-asombro”, el Hombre produce con la “actividad”, o con el “trabajo” racional o transido de “Entendimiento”, un Mundo real contranatural, creado por su “libertad separada” para su “existencia-empírica propia”: el Mundo técnico o cultural, social o histórico. (Kojève, 2013, p. 604)

El hombre es concebido en sentido eminente no como algo dado o preexistente en el mundo, sino como un efecto, es decir, como un resultado del esfuerzo de un poder absoluto, en palabras de Kojève, “es la *Negatividad* encarnada o, como dice Hegel, la ‘entidad negativa-o-negadora’” (Kojève, 2013, p. 605. Cursivas del original). El hombre como animal milagroso, entonces, es

un individuo específico, un yo, capaz de pensar y de hablar, es decir, que puede separarse y apartarse de la herencia natural que le es dada como así también de su existencia. El hombre es, pues, negatividad y, considerada aisladamente, la negatividad es la pura nada:

el Hombre no es un Ser que es eternamente idéntico a sí mismo en el Espacio, sino una Nada que nada en tanto que Tiempo en el Ser espacial mediante la negación de este Ser; mediante la negación o transformación de lo dado a partir de una idea o de un ideal que aún no es, que aún es nada (“proyecto”); mediante la negación que se denomina Acción (*Tat*) de la Lucha y del Trabajo (*Kampf und Arbeit*). (Kojève, 2013, p. 220. *Cursivas del original*)

Es por eso que Kojève, parafraseando a Heidegger, afirma que “[e]sa Nada nada⁴ en tanto que Acción (del Yo-abstracto) en el Ser. Pero la Acción nada aniquilando ese Ser y, por tanto, aniquilándose a sí misma, puesto que sin el Ser ella no sería más que una Nada” (Kojève, 2013, p. 605). Algo que ya hemos visto: la negatividad refiere a la finitud del ser, es por tal motivo que la acción es, asimismo, necesariamente finita. Por eso Hegel llama a la muerte irrealidad: ella es la pura nada. Vuelve, en este punto, Kojève a dar con una propuesta que no puede hacernos dejar de recordar a lo que Heidegger ya aventuró antes que él: “Pero si el Hombre es Acción y la Acción es Negatividad ‘que aparece’ como Muerte, el Hombre no es, en su existencia humana o hablante, sino *muerte*: más o menos aplazada y consciente de ella misma” (Kojève, 2013, p. 606. *Cursivas del original*)

“El ser humano, al ser así –si se quiere– una muerte aplazada, o una afirmación de la Nada por medio de la negación de lo dado, o también *creación*, no es, así pues, un *ser-dado*” (Kojève, 2013, p. 608. *Cursivas del original*). La manera en que Kojève se apropia de la filosofía hegeliana se encuentra signada de manera inevitable por una lectura incardinada por el concepto de la muerte y de la finitud propia del ser humano. Bien el gran exégeta de Hegel enfatiza el papel de la acción como constitutivo de la persona, pero si con esto se quiere poner de relieve cierta positividad en la característica del ser humano, tal positividad llega a su fin cuando la acción no es diferenciada de la negatividad, la nada o la muerte, por citar un trío conceptual que ha salido a la superficie en las presentes elucidaciones a cuenta de Kojève. Interesante

4 Paráfrasis, aquí, del famoso *dictum* heideggeriano presente en “¿Qué es metafísica?” que reza “*Das Nichts selbst nichtet*” y que en español se ha traducido técnicamente como “Es la propia nada la que desiste” (Heidegger, GA 9, p. 114, 2015a, p. 102), esto es, que se presenta como desistimiento, que concede o que garantiza la nada, pero que popularmente, no sin cierto acicate irónico, se ha difundido como “La nada nada”.

lectura antropológica de la obra de Hegel, la cual no escapa al problema de la finitud en relación al hombre, ya que es “la conciencia de la muerte lo que, a fin de cuentas, humaniza al Hombre y constituye la base última de su humanidad” (Kojève, 2013, p. 632).

4. El Hegel de Bataille

La interpretación que Bataille hace de la filosofía hegeliana se encuentra fuertemente marcada por la propia lectura que de Hegel tiene Kojève. Esto mismo precisa Gómez Germain: “La relación entre Bataille y Hegel estuvo mediada por la lectura que Alexandre Kojève propuso de la *Fenomenología del espíritu*” (Gómez Germain, 2015, p. 49). Esto no constituye ningún misterio, ya que Bataille concurrió a los celeberrimos seminarios sobre el autor idealista alemán que Kojève impartió⁵. Pero, de cualquier manera, repetir este hecho no es inane ya que esto nos permitirá descifrar varias de las afirmaciones que Bataille realiza al leer la obra de Hegel.

“El carácter esencial –y novedoso– de la filosofía hegeliana está en describir la totalidad de lo que es. Y en consecuencia, al mismo tiempo que da cuenta de todo lo que aparece ante nuestros ojos, y del dar cuenta solidariamente del pensamiento y del lenguaje que expresan –y revelan– esa aparición” (Bataille, 2005b, pp. 13-14). Bataille se centra más en denunciar un “subjetivismo que cubre [...] [a la] totalidad de los objetos susceptibles de control y utilización técnica y sometidos a los dictados de la economía” (Habermas, 2012, p. 233). “La vida se juega”, dirá Bataille en “El aprendiz de brujo” (Bataille, 2008, p. 248), no se planea en función de actos útiles, escapa a la servidumbre de los fines racionales. Toda su obra elucida entonces una filosofía de la historia en donde aparece caracterizada una paulatina y sistemática proscripción de lo santo, convirtiéndose en algo ni siquiera ancilar, sino que exterritorializado: en suma, la expulsión de lo sagrado; o, en palabras del autor: “En el origen de la sociedad industrial, fundada sobre el primado y la autonomía de la mercancía –de la cosa– encontramos una voluntad opuesta a colocar lo esencial –lo que estremece y emociona hasta el temblor– fuera del mundo de la actividad, del mundo de las cosas” (Bataille, 1987, p. 161). Pero otra noción, la de lo heterogéneo, tampoco es ajena a la obra de Bataille: precisamente, es posible

5 Bataille junto a personalidades como Raymond Aron, Roger Callois, Michel Leiris, Henry Corbin, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Jean Hyppolite, Éric Weil, Pierre Klosowski y André Breton asistieron a las clases del seminario (1933-1939) sobre la *Fenomenología del espíritu*, que se realizaban los días lunes en la *École Pratique des Hautes Études* de París.

detectar que este proceso moderno de secularización y racionalización lleva ínsita la consideración de la vida cotidiana y del mundo como homogénea y uniforme, “asimilando lo extraño con lo conocido y explicando lo imprevisto con ayuda de lo familiar” (Habermas, 2012, p. 238). “Lo heterogéneo en la vida social, emparentado con aquello que Durkheim definía como profano, y que cifraba su diada con lo sagrado, es aquello dotada de fuerza aurática y que es imposible de ser homogeneizado: en un mundo profano lo heterogéneo aparece como lo redundante, lo ostentoso, la perversión erótica” (Ricci Cernadas, 2015, p. 10).

Como lo social fragmentado que describe Bataille, también la naturaleza es incapaz de ser asida de una manera total y completa, sólo existen en ella entidades divididas, abstractas e incompletas. En igual sentido también considera Bataille, siguiendo la senda ya inaugurada por Kojève, que la antropología hegeliana “no considera al Hombre a la manera de las ciencias modernas, sino como un movimiento que es imposible aislar en el seno de la totalidad” (Bataille, 2005b, p. 14). Con una fuerte impronta de Kojève, Bataille prosigue:

si se complace en lo que no obstante le produce miedo, si él es el ser, idéntico a sí mismo, que pone al ser mismo (idéntico) en juego, el hombre es entonces un Hombre de verdad: se separa del animal. Ya no es en adelante, como una piedra, un dato inmutable, lleva consigo la *Negatividad*; y la fuerza, la violencia de la negatividad lo arrojan dentro del movimiento incesante de la historia, que lo modifica, y que únicamente a través del tiempo realiza la totalidad de lo real concreto. (Bataille, 2005b, p. 15. Cursivas del original)

El hombre es, de esta manera, como vimos a cuenta de Kojève, separación de lo dado y negación de la naturaleza. El hombre hace algo que el animal no: se apuesta, se pone en jaque y es capaz de realizar algo *contra natura*: se arriesga, se sacrifica por algo que considera como más elevado. El hombre, entonces, sí, como negatividad, como nada, como acción y como finitud; pero también como algo más: como sacrificio.

Acerca del sacrificio, puedo decir esencialmente, en el plano de la filosofía de Hegel, que en cierto sentido el Hombre ha revelado y fundado la verdad humana sacrificando: en el sacrificio, destruyó al animal dentro de sí, no dejando subsistir, de sí mismo y del animal, nada más que la verdad no corporal que describe Hegel, que hace del hombre –según la expresión de Heidegger– un ser para la muerte (*Sein zum Tode*) o –según la expresión del propio Kojève– “la muerte que vive una vida humana”. En verdad, el problema de Hegel está planteado dentro de la acción del sacrificio (Bataille, 2005b, p. 22).

Advertimos aquí una inflexión realizada por Bataille: el acto sacrificial pasa a ocupar un lugar preeminente en función de la lectura que este pensador efectúa de Hegel. En el sacrificio se detecta lo estrictamente humano, a saber, que el

hombre puede actuar poniendo en riesgo su vida, motivado por un afán incesante de reconocimiento que, podríamos decir parafraseando a Hobbes, sólo se detiene con su propia muerte. Se trate el reconocimiento de un objetivo justificado o no, eso no importa, porque “[e]l Hombre no sólo vive de pan, sino también de comedias mediante las cuales se engaña voluntariamente” (Bataille, 2005b, p. 25). Ese fin perseguido por la persona puede ser, tranquilamente, una ficción, una *mise-en-scène* –y, visto por el espectador, una tragicomedia peripatética–, pero ello no reduce en nada la interpelación que al hombre le ejerce.

Persistiría, en el entender de Bataille, empero, una diferencia entre Hegel y el hombre del sacrificio, puesto que si para el primero el hecho de encontrarse vivo constituía un agravante, para el segundo estar con vida significa una conservación esencial. Para Hegel, la vida es un mero tránsito, para el hombre del sacrificio, en cambio, se trata de enriquecerla. Hegel, podría decirse, escapa a la ingenuidad de aquél que se destina al sacrificio porque da con una emoción primordial:

se trata del horror *sagrado*: a la vez la experiencia angustiosa y la más rica, que no se limita por sí misma al desgarramiento, que por el contrario se abre, como un telón de teatro, hacia un más allá de este mundo donde el día que se alza transfigura todas las cosas y destruye su sentido limitado. (Bataille, 2005b, p. 26. *Cursivas del original*)

Es la primera vez en su análisis sobre Hegel que Bataille introduce la noción del horror, que también denomina como angustia, un concepto que llama la atención en tanto en cuanto había recibido una atención y desarrollo particular por parte de Heidegger⁶. Llama, pues, la atención la mención de esa noción, la cual es utilizada por Bataille en las páginas que siguen a este ensayo en relación, también, con el placer. La angustia parece encontrarse anudada con ciertas emociones como lo son la satisfacción y el desgarramiento: “La satisfacción y el desgarramiento coinciden sin embargo en un punto, pero allí concuerdan con el *placer*” (Bataille, 2005b, p. 28. *Cursivas del original*). Placer que, además, se halla propincuo a la muerte y al sacrificio: “A la asociación de la muerte con el placer, que no está dada, que al menos no está inmediatamente dada en la conciencia, se opone evidentemente la tristeza de la muerte, siempre en el trasfondo de la conciencia” (Bataille, 2005b, p. 29). Lo que Bataille quiere significar aquí es que, si bien, en un principio, la muerte puede constituir un hecho ante el cual las personas pueden llegar a retroceder y mortificarse, continúa instituyéndose como un fenómeno que es preciso aprehender, esto es, captar en

6 *Ser y tiempo* se aboca principalmente a la angustia en el § 40, aunque también se encuentra presente ese concepto en los párrafos lindantes.

su horror más consumado. Esa es, precisamente, la posición de Hegel: “Ahora bien, fue esencial para Hegel *tomar conciencia* de la Negatividad como tal, capturar su horror, en este caso el horror a la muerte, sostenido y contemplando la obra de la muerte cara a cara” (Bataille, 2005b, p. 29. Cursivas del original).

Es ese el momento crucial para el hombre, el momento que representa el fin de su propia finitud, el momento en que alcanza a lograr una máxima soberanía. Solamente allí el ser humano se funde de vuelta con el mundo de dónde provino.

El Hombre a decir verdad sólo refleja el mundo al recibir la muerte. En ese momento es soberano, pero la soberanía se le escapa (sabe también que si la mantuviera, ella dejaría de ser lo que es...). Dice lo que es el mundo, pero sus palabras no pueden perturbar el silencio que se extiende. No sabe nada sino en la medida en que el sentido del saber que él tiene se hurta a sí mismo. (Bataille, 2005a, p. 58)

Una soberanía “que es el reino milagroso del no saber” (Bataille, 1996, p. 68). Una soberanía basada precisamente en lo ininteligible, en aquello que todavía no se sabe, no significa otra cosa que la anulación de la conciencia que no sabe, la obliteración de la soberanía de la conciencia, la pérdida subjetiva. “Nunca el conocimiento es soberano”, dice Bataille en *Lo que entiendo por soberanía*, en cambio, respecto del instante...: “[d]el instante no sabemos absolutamente nada” (Bataille, 1996, p. 69); y aquí presenciamos una paradoja: del instante no sabemos, efectivamente, nada, permanece fuera del saber, pero, al mismo tiempo, “tenemos incluso conciencia del instante” (Bataille, 1996, p. 69), no más que del instante.

5. Conclusiones

Como ha sido menester dilucidar, el pensamiento derridiano, que ofició de disparador del presente trabajo, no comprende a Hegel como un pensador del resto⁷. Para Derrida, el filósofo del Espíritu Absoluto fue un apologeta de la vida, por lo cual la muerte es lo otro integrado como negatividad compositiva del absoluto. De ese modo, no existe estatuto ontológico de la muerte en su obra y, como tal, la negatividad está apropiada por el ser en tanto vida.⁸

7 Cragolini (2012, p. 137) esgrime que Derrida creó el término para referenciar a la voz media, la cual no es activa ni pasiva, es decir, que la restancia se desenvuelve como no-presente.

8 Si atendemos a lo que Derrida afirma en “Freud y la escena de la escritura”, a saber, que “la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferencia [*différance*]” (Derrida, 1989, p. 280), siendo necesario así pensar a la “vida como huella” (Derrida, 1989, p. 280), entonces también podría entenderse que la vida es la muerte en *différance*, esto es, como postergación y no-inmediatez, como huella de una existencia en movimiento hacia la desaparición (Goldschmit, 2004, pp. 204-206).

De cualquier manera, hemos querido presentar un hilo conductor, por más tenue y difuso que este parezca, que atraviesa una tríada de autores que, adoptando cada uno su propia posición, despliegan sus reflexiones bajo la sombra del pensamiento hegeliano. Podemos contemplar que la influencia de Hegel atraviesa a Heidegger, a Kojève y a Bataille siguiendo una suerte de efecto dominó: como hemos visto, la lectura heideggeriana de Hegel es constatada en Kojève, quien, en sus lecciones sobre la *Filosofía del espíritu* de Hegel, acusa recibo de una fuerte impronta heideggeriana, y que, a su vez, también marcará a Bataille, principalmente por haber sido alumno de Kojève.⁹ De la misma manera, no creemos que sea casualidad que Boris Groys haya estudiado a Heidegger, Kojève y Bataille sobre la base de la indeleble presencia hegeliana, aunque también destacando una tensión nietzscheana que harían que estos tres pensadores basculen constantemente entre una influencia del autor oriundo de Stuttgart y el de Röcken (Groys, 2022).

Paradójicamente, como hemos señalado, Heidegger, quien se encuentra entre los maestros de Derrida, entiende las aproximaciones hegelianas como propias del pensamiento occidental, es decir, una filosofía que versa sobre el devenir del ser. Por ello, las reflexiones de Hegel sirven de faro para el positivismo y el historicismo del siglo XX. No obstante, el nudo conceptual interpretativo dado por Heidegger halla en la concepción de la negatividad el presupuesto inasequible de la absolutez. Entonces, desde esa perspectiva, traza la senda del Ser como una nada que positiviza la negatividad y hace de la muerte el abismo del Espíritu Absoluto. De ese modo, la muerte en Hegel, para Heidegger, encuentra su verdad en el sujeto inmanente abismado en su propia existencia. Tal como fue mencionado, la dialéctica del amo y el esclavo demuestra la preponderancia de la negatividad en Hegel, en tanto que la exposición de la propia vida de quien quiere hacer de sí un señorío para ser reconocido implica la asimilación de la nada, es decir, de la propia muerte como posibilidad que aproxima al ser.

Por otro lado, si pudiésemos hacer una distinción entre comentaristas e intérpretes, siendo que los primeros se ocupan de realizar una lectura clarificadora de un material abstruso y los segundos utilizan dicho contenido enredado como insumo para inspirar una concepción propia, podemos esgrimir que Alexander Kojève es el más audaz de los intérpretes de la obra de Hegel. En consonancia con Heidegger, el filósofo ruso exhibe las mismas coordenadas aunque replantea las directrices hegelianas antropomorfizando al Espíritu Absoluto. De modo que el hombre es un animal que desea transformar la temporalidad de su existencia

9 Sobre la relación entre Kojève y Bataille, *cfr.* Borovinsky (2011).

y, en esa lucha, se encuentra amenazado por la inocuidad de la finitud de su propia esencia. Esta tarea del hombre se da a través de la acción negadora de lo dado, esto es, el trabajo y la lucha que implica hacer frente a la naturaleza de lo estático para dinamizar el mundo humano. El devenir de la humanidad depende de la aceptación de la propia finitud puesto que es la fuerza la que hace de la muerte la asimilación de la existencia como el efímero transitar del ser humano. Y, a su vez, y aquí se diferencia de Heidegger, entiende que el sentido del ser no se corresponde con el propio ser. Es decir, que la negatividad de la transformación de lo dado no hace del hombre un ser para la muerte que se aproxima a lo más propio de sí mismo, sino que este paso implica el develamiento de la ausencia de sentido del ser.

Por último, las consideraciones de George Bataille se desprenden de las elucidadas propiamente por Kojève, siendo que el hombre se diferencia del animal porque sacrifica su vida para transformar lo dado. Es el sacrificio, el carácter diferencial de la obra de Hegel, lo que hace del hombre un animal que se niega a sí mismo y lucha por el reconocimiento de su existencia hasta toparse con la muerte. Poco importa si la lucha sacrificial se hace por la consumación de un objetivo justo, el ser humano puede hacerlo por el mero hecho de actuar y a diferencia de Hegel, para Bataille, conservar la vida implica una ganancia del ser. Es decir que, para el filósofo francés, la muerte debe ser captada como el horror de la consumación de la existencia y de ese modo, ser aprehendida como experiencia de la negatividad que hace del ser humano un ser soberano, esto es, la sapiencia de lo inteligible, la conciencia de la nada.

Lo que presenciamos a lo largo de este recorrido es cómo tres distintos filósofos han realizado interpretaciones consonantes del pensamiento hegeliano. Estas exégesis parecerían poner, todas ellas, el acento siempre en una cuestión quizás no del todo explícita en la obra de Hegel: la negatividad y la muerte. Bien como un clima de época bien como una azarosa coincidencia, lo que las hermenéuticas de Heidegger, Kojève y Bataille hacen de Hegel es la misma demostración de la densidad y la riqueza que los autores consagrados como clásicos contienen.

Bibliografía

- ADKINS, B. "Death and desire in Hegel, Heidegger and Deleuze". Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- BATAILLE, G. "Hegel, el hombre y la historia". En: *Escritos sobre Hegel*. (pp. 35-58). Madrid: Arena Libros, 2005a.
- _____. "Hegel, la muerte y el sacrificio". En: *Escritos sobre Hegel*. (pp. 11-33. Madrid: Arena Libros, 2005b.

- _____. “La parte maldita”. Barcelona: ICARIA, 1987.
- _____. “Lo que entiendo por soberanía”. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- _____. El aprendiz de brujo, en “La conjuración sagrada” (pp. 232-252). Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- BOROVINSKY, T. “Hegel, la negatividad y el fin de la historia: entre Alexander Kojève y Georges Bataille”. En: BOROVINSKY, T., LUDUEÑA ROMANDINI, F., TAUB, E. *Posteridades del hegelianismo. Continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia*. (pp. 201-220). Buenos Aires: Teseo, 2011.
- CIOCAN, C. “Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité”. Dordrecht: Springer, 2014.
- CRAGNOLINI, M. “El resto, entre Nietzsche y Derrida”. En: *Derrida, un pensador del resto*. (pp. 137-156). Lanús: La Cebra, 2012.
- DERRIDA, J. “Clamor”. Madrid: La Oficina, 2015.
- _____. “Freud y la escena de la escritura”. En: *La escritura y la diferencia*. (pp. 271-317). Barcelona: Anthropos, 1989.
- _____. “La vida la muerte. Seminario (1975-1976)”. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021.
- DUPLANCIC, V. “Figuras de la muerte en la *Fenomenología del espíritu*”. *Revista de humanidades de Valparaíso*, 5, 9, 2017, pp. 89-102.
- ECHAURRI, R. “El ser en la filosofía de Heidegger”. Rosario: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional del Litoral, 1964.
- ESCUADERO, J. A. “Guía de lectura de *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger. Volumen 2”. Barcelona: Herder, 2016.
- GAOS, J. “Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger”. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- GOLDSCHMIT, M. “Jacques Derrida, una introducción”. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- GÓMEZ GERMAIN, F. “El sacrificio del sentido *en torno a la reescritura batailleana de Hegel*”. *Intus-legere filosofía*, 9, 1, 2015, pp. 47-62.
- GROYS, B. “Filosofía del cuidado”. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.
- HABERMAS, J. “El discurso filosófico de la modernidad”. Buenos Aires: Katz, 2012.
- HAN, B.-C. “Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad”. Barcelona: Herder, 2019.
- HEGEL, G. W. F. “Fenomenología del espíritu”. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- HEIDEGGER, M. (1942) “GA 68, Hegel I. Die Negativität (1938/39) 2. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- _____. (1957). “Identität und Differenz”. En: “GA 11, Identität und Differenz (1957)” (pp. 27-110). Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- _____. “¿Qué es metafísica?”. En: *Hitos*. (pp. 93-108). Madrid: Alianza, 2015a.
- _____. “De la esencia del fundamento”. En: *Hitos*. (pp. 109-149). Madrid: Alianza, 2015b.

- _____. “GA 2, Sein und Zeit”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- _____. “GA 69, Die Geschichte des Seyns”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- _____. “GA 7, Vorträge und Aufsätze (1936-1952)”. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- _____. “GA 9, Wegmarken (1919-1961)”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- _____. “Hegel”. Buenos Aires: Prometeo & Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007.
- _____. “Heráclito”. Buenos Aires: El hilo de Ariadna & Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2014.
- _____. “Heraklit”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- _____. “Identidad y diferencia”. Barcelona: Anthropos, 1990.
- _____. “La historia del ser”. Buenos Aires: El hilo de Ariadna & Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2011.
- _____. “La proposición del fundamento”. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.
- _____. “Nietzsche”. Barcelona: Ariel, 2013.
- _____. “Ser y tiempo”. Madrid: Trotta, 2020.
- _____. “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B, 1”. En: *Hitos*. (pp. 109-149). Madrid: Alianza, 2015c.
- KOJÈVE, A. “Introducción a la lectura de Hegel”. Madrid: Trotta, 2013.
- LORIO, N. “Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber”. *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 43-44, 2014-2015, pp. 167-190.
- MABILLE, B. “Hegel, Heidegger et la question du néant”. *Revue de métaphysique et de monde*, 4, 2006, pp. 437-456.
- RICCI CERNADAS, G. “Vida y crueldad Artaud y Bataille, epígonos de Nietzsche”. *Nómadas*, 46, 2, 2015, pp. 1-25.
- RÜHLE, V. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 4, 2009, pp. 11-20.
- SCHÜRMAN, R. “El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar”. Madrid: Arena Libros, 2017.
- VIGO, A. G. “El posible ‘ser total’ del *Dasein* y el ‘ser para (vuelto hacia) la muerte’”. In: R. Rodríguez (coord.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 219-268). Madrid: Tecnos, 2015.
- YOVEL, Y. “Hegel’s Preface to the *Phenomenology of Spirit*”. Princeton: Princeton University Press, 2005.