

Correspondencia inédita¹

Alexandre Kojève y Tran Duc Thao

Presentación de Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière

Es en 1947 que fue publicada, en Gallimard, la obra de Alexandre Kojève que marcaría tan duraderamente el curso de los estudios hegelianos en Francia. Su título exacto: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études, réunies et publiées par Raymond Queneau.*²

El año siguiente apareció, en este contexto, en la revista *Temps modernes*, un artículo de Tran Duc Thao titulado “La ‘phénoménologie de l'esprit’ et son contenu réel [La ‘fenomenología del espíritu’ y su contenido real]”.³ Quizá la dirección de la revista pretendía distanciarse del contenido de este texto, ya que lo produjo bajo la rúbrica “Opiniones”, y le adjunta una nota preliminar que expresaba una clara reticencia. He aquí la nota:

El estudio que se va a leer restituye con rigor científico el pensamiento de Hegel sobre las relaciones de la materia y del espíritu como ‘identidad de la identidad y de la no-identidad’. La palabra ‘materialismo’, la idea de una dialéctica ‘propia’ de la naturaleza son, en estas condiciones, las más convenientes para expresar este pensamiento; he aquí lo que nos preguntaríamos: si no debíamos esperar, para hacerlo, la teoría de la

¹ Publicado en *Genèses*, 2, 1990, pp. 131-137.

² En octubre de 2013, editorial Trotta ha publicado una versión en castellano de estas lecciones. Cf., Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta, 2013, 672 p. *N. de t.*

³ 3^{er} año, n°36, septiembre de 1948, pp. 492-519.

naturaleza de la cual el autor no ofrece aquí sino una descripción general. Pero incluso si formulamos de otro modo que él las conclusiones, y hablamos de ambigüedad allí donde él habla de objetividad o de naturaleza, su exégesis tiene para nosotros el valor de un llamamiento al orden: es preciso no atenuar el pensamiento de Hegel, es preciso mirar de frente el enigma central, esta dehiscencia que abre la naturaleza a la historia, pero que ya tiene su análogo en el interior de la naturaleza, y no se explica pues, ‘por abajo’, pero tampoco ‘por arriba’.

De entrada, Tran Duc Thao daba a entender, de hecho, que abordaría la presentación de la obra de Kojève bajo la premisa, a su juicio positiva y capital, de que ofrece una confirmación de la lectura de las dialécticas de la autoconsciencia esbozada por Marx. “Por primera vez, escribe, nos encontramos ante una explicación efectiva, que da al texto un sentido concreto y lo traslada a los hechos reales. En el devenir de la conciencia de sí, Marx había reconocido el movimiento de la historia humana; quedaba demostrarlo en el detalle del contenido. El comentario de Kojève nos ofrece una prueba, de un inusual brillo y de una profunda originalidad”.

Ahora bien, es a partir de Marx que Tran Duc Thao juzga la interpretación kojéviana. Le celebra el haber anticipado el juicio que allí se encuentra, reprochándole no haber ido hasta el final de esta “lógica”, lo que habría debido conducirlo a exponer la imagen de un Hegel resueltamente “materialista”. Así desplegada la tesis de Thao, no parece necesario entrar en el detalle de su argumentación; además, el intercambio de cartas del cual este artículo fue la ocasión muestra de manera suficientemente clara lo esencial que se encuentra allí en juego.

Los dos textos que siguen –carta de Kojève tipeada a máquina, fechada el 7 de octubre de 1948, y respuesta manuscrita de Tran Duc Thao del 30 de octubre de 1948– son propiedad de Nina Ivanoff, legataria de Alexandre Kojève. Ella ha tenido a bien acceder a la petición que le fue hecha, y permitir la publicación, por primera vez, de esta correspondencia.⁴ Le expresamos nuestro sincero reconocimiento.

⁴ La carta de Kojève ha sido recientemente analizada y citada en parte por Dominique Aufret en su obra titulada *Alexandre Kojève. La Philosophie, l'État, La fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 249 [*Alexandre Kojève: la filosofía, el estado, el fin de la historia*, Buenos Aires, Letra gamma, 2009].

Podemos imaginar que Kojève, teniendo que “defenderse” contra una amigable impugnación reprochándole no haber ido hasta el extremo de una lectura “materialista” de Hegel, tenderá a hacer alguna concesión en este sentido; sin duda, porque es preciso atemperar la confesión que hace de haber “conscientemente reforzado el rol de la dialéctica del Amo y el Esclavo” por razones de “propaganda”⁵ y para “llamar la atención”. Es importante, sin embargo, tomar nota de este hecho: Kojève era consciente de haber modificado el alcance y el sentido mismo de esta dialéctica a la cual su exposición iba a conferir una influencia duradera y claramente orientada. Haciendo esto, ciertamente no se comportaba como un mero “propagandista” de una lectura historizante e inmediatamente “revolucionaria” –como hicieron perjudicialmente algunos de sus lectores-utilizadores–⁶ sino que dejaba penetrar su propia concepción de las relaciones entre naturalidad e historia humana. Es por eso que su lectura conserva todo su interés, aunque no se pueda ver allí una exégesis objetiva de esta parte de la obra de Hegel. En suma, Kojève, y es en esto un pensador original, no pretende hacer un comentario del pensamiento de Hegel, lo que habría dependido del género “estudio histórico”: quiere proponer “un curso de antropología fenomenológica” –y esto, escribe, “sirviéndome de textos hegelianos”–, no reteniendo de ellos sino lo que estima “ser verdadero”, dejando de lado lo que le parece ser “un error”.

Conviene, pues, prestar aquí atención lo que depende de un “kojevismo” explícitamente no hegeliano, – aunque él haya sido inducido y alcanzado por esta lectura de Hegel. Lo esencial reside sin duda en la comprensión de lo que Kojève llama un “dualismo dialéctico”. Mientras que Tran Duc Thao apuesta por la dialecticidad implícita de la naturaleza,

⁵ Una palabra que asombra para quien conoce la alta probidad científica de Kojève. Podemos pensar, sin embargo, que la inflexión aquí confesada comienza con la decisión de sentido que consiste en restituir el término “esclavo” por la palabra alemana *Knecht*, la cual se sabe tiene un significado más familiar, menos dramático. Sobre este punto, cf. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Les Premiers Combats de la reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1987.

⁶ Cf. la justa denuncia de estas prácticas pedagógicas por François Châtelet en su panfleto titulado *La Philosophie des professeurs*, Paris, Grasset, 1970, p. 114-116 [*La filosofía de los profesores*, Madrid, Fundamentos, 1971].

cuyo desarrollo sería razón de la aparición del espíritu, Kojève inventa una tercera vía, que evita a la vez el dualismo y el monismo ontológicos; si hay “dualismo” él es “temporal” y no “espacial”: la naturaleza ha existido antes del hombre y sin él, pero, desde el hombre, ella no tiene sentido sino de ser negada para aparecer como espíritu. Punto de dualismo ontológico, por consiguiente –y Kojève no tiene ninguna dificultad en concedérselo a su interlocutor– pero no más monismo; ya que, contrariamente a lo que piensa Tran Duc Thao, la transición de la naturaleza al espíritu –Kojève prefiere decir: de la naturaleza al hombre– no opera bajo el modo de una deducción, es decir, a partir de una presuposición de naturaleza “materialista”, sino que procede siempre de un acto de libertad que mantiene en una asunción negativa el dato natural. En resumen, para Kojève, el dualismo naturaleza/espíritu –cuya forma histórica es el dualismo naturaleza/hombre– es “dialéctico” (no solamente lineal, sino propiamente reflexivo), por el hecho de que “el espíritu o el hombre no pueden ser *deducidos* a partir de la naturaleza, el corte fue realizado por el acto de libertad creadora, es decir negadora de la naturaleza”.

Es de este modo que Kojève funda un ateísmo infalible. El hombre es, en efecto, otro que el “divino pagano”, el cual es idéntico a “la naturaleza misma” –aunque el Hombre no es Hombre sino negando esta naturaleza– excluyendo también al “Dios cristiano”, postulado como “anterior a la naturaleza” y creándola por “un acto positivo de su voluntad”; aunque la negación que el hombre efectúa de esta naturaleza la “presupone” necesariamente, “ontológicamente y dialécticamente”.

[La carta de Kojève lleva correcciones o agregados marginales de su mano: serán indicados en nota. En cuanto a la puntuación, es la del original. Advertimos, por último, que a veces es difícil distinguir entre los agregados del propio Kojève y el número de grafismos marginales o de subrayados que son manifiestamente obra de un lector posterior, marcando de este modo lo que estimaba más importante y quería él mismo retener. Serán recuperados aquí sólo los subrayados hechos con la máquina de escribir que se remontan, pues, necesariamente, al primer tecleo].

Nota del traductor

Los presentadores Jarczyk y Labarrière se apresuran demasiado en zanjar los alcances de la lectura de Tran Duc Thao. Y pierden de vista aspectos esenciales. Habría que decir, más bien, que lo que Thao está en su texto queriendo encaminar es una superación dialéctica de la metafísica. Tran Duc Thao entiende que pensar el absoluto como humano o divino es tan poco acertado como sobrepajar en una alternativa la pregunta de si acaso lo real es materia o espíritu. Thao entiende que la tarea consiste precisamente en no “*diluir la dificultad*” de pensar un “ni lo uno ni lo otro”. “La unidad verdadera [señala Thao] no puede encontrarse, ni en el plan abstracto de una *reducción* arbitraria, ni en el plan ecléctico de una *yuxtaposición* sin concepto. Ella no se realiza sino por el *pasaje* de uno de los términos en su opuesto. Por consiguiente, el verdadero problema no es metafísico sino dialéctico”.⁷ Sería preciso tomar en cuenta que es este *pasaje* el que en *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951), Tran Duc Thao habrá querido considerar en Husserl, a propósito de una dialéctica del Presente Viviente.⁸ En un texto publicado en el n° 568 de *Les Temps modernes* (noviembre de 1993, con el título “Nota biográfica – La lógica del presente viviente”), Tran Duc Thao hacía notar que era su lectura de Kojève la que le había permitido abandonar “el punto de vista idealista de Husserl”. “Mi artículo [señala Thao], dirigido contra la interpretación existencialista de Hegel por Kojève, me ha permitido al mismo tiempo liberarme del punto de vista idealista de Husserl. Ha sido el *puente* que me ha hecho pasar de la fenomenología husserliana al

⁷ Cf., Tran Duc Thao, “La ‘phénoménologie de l’esprit’ et son contenu réel”, en *Les Temps modernes* n°36, septiembre de 1948, p. 519. Agradezco al profesor Jérôme Melançon por hacerme llegar una copia de este texto.

⁸ Cf., Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris : Éditions Minh Tan, pp. 138-144, nota 1.

⁹ Citado por Feron, A., “De la phénoménologie au matérialisme dialectique. Comment régler ses comptes avec sa conscience philosophique d’autrefois?”, en Benoist J., et Espagne, M., (dir.), *L’itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transferts culturels*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 171.

materialismo dialéctico”.⁹ Si lo que se juega, en efecto, en FMD, es una liberación del idealismo trascendental de Husserl por la vía del materialismo dialéctico, no debiéramos dejar de considerar que este libro –FMD– tendría que haber tenido al menos preparado aquello que constituía el nudo que dialécticamente pretendía encontrar en el idealismo de Husserl las condiciones mismas de su propia superación. El libro mismo es resultado de la redacción de un diploma de estudios superiores dirigido por Jean Cavaillès entre 1941 y 1942. En los márgenes de la redacción de ese trabajo, Thao ya tenía acceso al material inédito de Husserl. De esto, y de un desplazamiento de la fenomenología que Tran Duc Thao parecía encontrar por la vía de una cierta comprensión de la dialéctica de Hegel (comprensión que podemos calibrar en el texto de *Les Temps modernes* de 1948) da cuenta una carta de Cavaillès a Léon Brunschvig: “...Thao [señala Cavaillès] me ha hecho una excelente memoria sobre Husserl, un Husserl un poco hegelianizado – o finkizeado; y como le ofrecíamos el acceso a cerca de 15000 páginas del fondo inédito, y ánimo no le falta, le he aconsejado profundizar un poco durante sus vacaciones. Se podría publicar la cosa... si hay papel. – *La expérience mathématique duerme* [título que Cavaillès le daba entonces a sus tesis y que anuncian las investigaciones ulteriores publicadas póstumamente en *Sur la logique et la théorie de la science*]; antes habría querido emprender una vieja querrela contra la lógica trascendental, especialmente la de Husserl, sobre la cual el diploma de Thao me ha dado ocasión de volver. Hay en la *Krisis* [se trata de las dos primeras partes publicadas en Belgrado, en la revista *Philosophia*, en 1936] una utilización un poco exorbitante del *cogito*, y el abuso de la superposición de las descripciones de actos inquieta...”.¹⁰

Cuando Tran Duc Thao algunos años más tarde, en 1951, considere a propósito de los manuscritos C₂I (1932-1933) de Husserl, la dialéctica del Presente Viviente como un movimiento “que no es *en el tiempo* sino que *constituye el tiempo... la temporalidad temporalizante* siempre presente a ella misma”,¹¹ será Hegel –todavía Hegel, si seguimos a Cavaillès– quien

¹⁰ Citado por Courtine, J.F., “Tran Duc Thao et la protofondation des archives Husserl en Paris”, en Benoist, J., et Espagne, M., (dir.), *L’itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transferts culturels*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 21.

¹¹ Tran Duc Thao, FMD, ed. cit., p. 139.

esté acompasando las descripciones. En efecto, Thao cerrará el párrafo más extenso donde aborda la cuestión del movimiento temporal con una cita del Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*. Y no dejará de marcar la necesidad de reconducir el enigmático enunciado de Husserl del §36 de las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*: “Für all das fehlen uns die Namen (Para todo esto nos faltan los nombres)”¹² hacia la dialéctica hegeliana. “El concepto hegeliano de la *Aufhebung* no toma su valor concreto sino en la corriente originaria que se suprime a cada instante y, por esta supresión misma, se realiza en su ser verdadero... En la retención, el pasado es mantenido *en sí*; en la protensión, el porvenir se anuncia *para sí*; la superación del pasado en el porvenir constituye la actualidad del presente, como *pasaje del en sí al para sí*”.¹³

Así pues, reencontramos aquél *pasaje* que más arriba nos parecía hacer asunto a propósito de la lectura de Kojève. Lectura de Kojève que sería, en primer lugar, la lectura de un cierto Hegel; pero también, lectura de un Husserl leído bajo el influjo de Hegel, no dejando de observar que a propósito de la memoria de Tran Duc Thao, Cavaillès hablaba de “un Husserl un poco hegelianizado”, pero que, además, aludía a la influencia de Eugen Fink. Se observa ésta en la 9na parte de FMD (“La respuesta de Fink”), bajo el subtítulo: “Necesidad de una explicitación más radical”. Thao venía siguiendo el camino de la reducción fenomenológica desde las lecciones de Husserl de 1907,¹⁴ en vistas de mostrar la necesidad de su radicalización hacia “las investigaciones constitutivas”. Sería, de todos modos esa bisagra la que Fink permite a Thao empalmar. Dado que la *epojé* aparecía en primera instancia como una necesidad de la teoría del conocimiento, no será sino hasta que irrumpa la problemática de la idealidad del objeto –vale decir, en 1913, en *Ideas I*– donde una radicalización por respecto al problema de la constitución se dejará sentir. Fink, en respuesta a dos discípulos de H. Rickert (F. Kreis y R. Zocher), mostrará en un artículo de 1933 publicado en *Kantstudien*,¹⁵ que “[e]l

¹² Cf. Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 95. Citado por Tran Duc Thao, en *ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁴ Cf., Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2012.

¹⁵ Cf., Fink, E., “Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik”, en *Kantstudien* 38, ¾, 1933, pp. 319-383.

problema fundamental de la fenomenología no se refiere a la determinación de las condiciones *a priori* del objeto” sino al “problema del *origen del mundo*”.¹⁶ Con ello, Tran Duc Thao parece remarcar la dirección de su indagación por respecto a la fenomenología husserliana. Como lo señalará en el Prefacio del libro (que ya ha incorporado los desarrollos de la segunda parte, titulada: “La dialéctica del movimiento real”), se trataría de “una inquietud creciente por el *fundamento real* de las significaciones captadas (*visées*) en la conciencia”.¹⁷ Como lo señala Thao, haciéndose eco todavía de Fink: “Se trata de tematizar el origen del mundo y responder a las *preguntas últimas*: es tanto más penoso para el lector no encontrar más que un sistema de *Abschattungen*. Pero quizá haya un malentendido. A pesar de las torpezas ciertas de la expresión, la originalidad de la fenomenología no es dudosa: ella se impone en el *estilo* mismo de los análisis concretos. Conviene, pues, buscar de nuevo, en otros ejemplos, el sentido efectivo de las investigaciones constitutivas”.¹⁸

Quede como una de las interrogantes por responder aquella de la “superación” de la fenomenología.¹⁹ Tanto más complejo de abordar, toda vez que si dicha superación se produce en el trabajo teórico de Tran Duc Thao, ella se ha generado muy probablemente a partir del descubrimiento de una incompatibilidad entre marxismo y fenomenología, que en un momento dado se presentaba como una afinidad.²⁰

Pues podríamos llegar con esta interrogante hasta un escrito más tardío de Tran Duc Thao, *La Philosophie de Staline*, de 1988,²¹ donde una crítica al stalinismo se hará resonar contra el antihumanismo teórico de Althusser desarrollado en *Pour Marx* (1965).²² Se tratará, nuevamente, de precisar el

¹⁶ Tran Duc Thao, *Ibid.*, pp. 81-82.

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ *Ibid.*, p. 87.

¹⁹ Esta es una hipótesis sobre la que insistiré, por ejemplo, Alexandre Feron en el texto que citábamos más arriba. V. supra: nota 9. Sin rechazarla, nos parece ser un problema que vuelve sobre su propio recorrido y tiende a resistir a un decurso gradual y sucesivo.

²⁰ Dos trabajos de Tran Duc Thao dan cuenta de dicha afinidad: “Marxisme et phénoménologie” (publicado en la *Revue Internationale*, en 1946) y “Existencialisme et matérialisme dialectique” (publicado en 1949 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*).

²¹ Cf., Tran Duc Thao, *La philosophie de Staline. I. Interprétation des principes et lois de la dialectique*, Paris, Édition May, 1988. Agradezco al profesor Trinh Van Thao por poner a mi disposición una copia de este libro de difícil acceso.

²² Cf., Althusser, L., *Pour Marx*, Paris, La Découverte / Poche, 1996.

estatuto del movimiento dialéctico, y también, de retomar la problemática fenomenológica del Presente Viviente, en pos, precisamente, de ganar una determinada comprensión de la dialéctica.

En el capítulo IV del libro (“Les contradictions dans l’essence des choses”), Thao, considerará el “último ‘trazo fundamental’ del método dialéctico” según Stalin. Se trata del “contenido interno de los procesos de desarrollo, de la conversión de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos”, es decir, de las “contradicciones internas de los objetos y de los fenómenos de la naturaleza”. Stalin, habla, en efecto, de “un lado positivo y un lado negativo, un pasado y un porvenir” que deben pensarse desde el prisma de la contradicción interna. No obstante, Thao acusará en Stalin un olvido fundamental. “En esta deducción de la ley de la contradicción interna a partir de la supuesta estructura dicotómica del tiempo con la oposición del pasado y del porvenir, Stalin simplemente ha olvidado el presente, el cual se impone sin embargo como el momento más fundamental de la temporalidad, ya que el pasado no puede definirse efectivamente sino por sus restos *todavía presentes*, y el porvenir por sus gérmenes y elementos *ya presentes*”.²³

En esta perspectiva, si posteriormente Tran Duc Thao objeta a Althusser en este libro el haber incurrido “en la ilusión idealista de una teoría general de las formas y de las formaciones sociales, fundadora de toda conciencia”,²⁴ es preciso tener en cuenta que parte del peso de las tesis en juego, tanto aquí como antes, dependen de un proyecto sobre el movimiento dialéctico que recibe toda su complejidad de una relación que pasa por Marx, Hegel y Husserl. Y si de algo da cuenta esta obra tardía, es de la dificultad de asumir, en la *textualidad* de Tran Duc Thao, la superación tajante y simple de ese triple eje fundamental que gravita en todo su trabajo filosófico. Las cartas que aquí invitamos a leer a través de esta nota, constituyen un hilo significativo para contribuir a aquilatar el sentido de esa tentativa.

Zeto Bórquez

²³ Tran Duc Thao, *La philosophie de Staline*, ed. cit., p. 49.

²⁴ Trinh Van Thao, “Quelques jalons dans le parcours philosophique de Tran Duc Thao (1944-1993)”, en Jocelyn Benoist et Michel Espagne (dir.), *L’itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transferts culturels*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 107.

[Carta de Kojève a Tran Duc Thao]¹

París, 7 de octubre de 1948

Estimado Señor,

Acabo de leer en “Temps Modernes” su artículo sobre la “Fenomenología del Espíritu” que me ha interesado mucho. Querría, primero, agradecerle las palabras más que amables que usted creyó deber escribir acerca de mí. Soy tanto más sensible a eso ya que el hecho de haber publicado mi libro en el estado caótico que usted conoce continúa dándome remordimientos.

En cuanto al fondo mismo de la cuestión, estoy, en general, de acuerdo con la interpretación de la fenomenología que usted propone. Querría señalar, no obstante, que mi obra no tenía el carácter de un estudio histórico; me importaba relativamente poco saber lo que Hegel mismo ha querido decir en su libro. Di un curso de antropología fenomenológica sirviéndome de textos hegelianos, pero diciendo sólo lo que consideraba verdadero, y dejando de lado lo que me parecía ser, en Hegel, un error. Así,² renunciando al monismo hegeliano, conscientemente me aparté de este gran filósofo. De otra parte, mi curso era esencialmente una obra de

¹ Con una finalidad que dista mucho de abordar la discusión que genera estos envíos, ha sido publicada una traducción en castellano de esta carta de Kojève a Tran Duc Thao. Se puede cotejar en: <http://lecturaalpiedelaletra.wordpress.com/apartado-iii/carta-de-kojeve-a-tran-duc-thao/>. *N. de t.*

² Al margen: “por ejemplo”.

propaganda destinada a llamar la atención. Es por eso que conscientemente reforcé el rol de dialéctica del Amo y el Esclavo y, de una manera general, esquematicé el contenido de la fenomenología.

Es por eso que me parece que sería en sumo grado deseable que usted desarrolle, en la forma de un comentario completo, las grandes líneas de interpretación³ que ha esbozado en el artículo al cual me refiero.

Una pequeña observación solamente. Los términos “sentimiento de sí” y “conciencia de sí” son del propio Hegel, quien dice expresamente que, a diferencia del hombre, el animal nunca sobrepasa el estado del “sentimiento de sí”. El término “lucha por puro prestigio” no se encuentra efectivamente en Hegel, pero creo que se trata allí únicamente de una diferencia de terminología, ya que todo lo que digo respecto a esta lucha se aplica perfectamente a lo que Hegel llama la “lucha por el reconocimiento”. Por último, en lo que concierne a mi teoría del “deseo del deseo”, tampoco está en Hegel y no estoy muy seguro que él haya visto bien el asunto. He introducido esta noción porque tenía la intención de hacer, no un comentario de la fenomenología, sino una interpretación; dicho de otro modo, he intentado reconocer las premisas profundas de la doctrina hegeliana y de construirla deduciéndola lógicamente de estas premisas. El “deseo del deseo” me parece ser una de las premisas fundamentales en cuestión, y si el propio Hegel no lo concluyó claramente, considero que, formulándola de manera expresa, he realizado un cierto progreso filosófico. Posiblemente es el único progreso filosófico que realicé, el resto no era más ni menos que filología, es decir, precisamente una explicación de textos.⁴

El punto más importante es la cuestión del dualismo y del ateísmo que usted evoca en la última sección de su artículo (páginas 517 a 519). Debo decir que no estoy de acuerdo con lo que usted dice, pero creo que la divergencia no descansa sino en un malentendido.

Su razonamiento sería ciertamente exacto si correspondiera a un dualismo propiamente dicho, es decir, abstracto y no dialéctico. Afirmaría como usted que todo dualismo es necesariamente deísta, ya que, si hay dos

³ Al margen: “las grandes líneas de la interpretación”.

⁴ Al margen: “o un comentario (mi ‘ataque’ del ‘monismo’ no era más que un programa)”.

tipos de Ser (Naturaleza y hombre), hay necesariamente la unidad de los dos que les es, de cualquier modo, “superior”, y esta unidad no puede ser concebida de otro modo que como una entidad divina. No obstante el dualismo que tengo a la vista es dialéctico. En efecto, me serví de la imagen de un anillo de oro, pero tampoco él existiría en tanto que anillo si no hubiese agujero. No podemos decir, sin embargo, que el agujero existe del mismo modo que el oro y que hay allí dos modos de ser, de los cuales el anillo es la unidad. En nuestro caso, el oro es la Naturaleza, el agujero es el Hombre y el anillo, el Espíritu.⁵ Esto quiere decir que si la Naturaleza puede existir sin el Hombre, y ha, en el pasado, existido sin el Hombre, el Hombre nunca ha existido y no puede existir sin la Naturaleza y fuera de ella. Al igual que el oro puede existir sin el agujero, mientras que el agujero no existe simplemente si no hay metal que lo rodee. Dado que el Hombre no es creado sino en y por, o más exactamente todavía, en tanto que negación de la Naturaleza, se sigue que él presupone la Naturaleza. Esto lo distingue de todo lo que es divino. Dado que es la negación de la naturaleza, él es otro que lo divino pagano que es la Naturaleza misma; y dado que es la negación de la Naturaleza, que, como toda negación, presupone lo que es negado, es⁶ *diferendo* (*différend*)⁷ del Dios cristiano que, al contrario, es anterior a la Naturaleza y la crea por un acto positivo de su voluntad.

No afirmo, pues, que hay simultáneamente dos modos de ser: Naturaleza y Hombre. Afirmo que desde la aparición del primer Hombre (que es creado en una lucha de prestigio), el Ser por completo no era sino Naturaleza. A partir del momento en que el Hombre existe, el Ser por completo es Espíritu, ya que el Espíritu no es otra cosa que la⁸ Naturaleza que implica⁹ al Hombre, y desde el momento en que el mundo real¹⁰

⁵ Kojève había escrito primero: “y la unidad el Espíritu”. Corrigió al margen, para escribir: “y el anillo, el Espíritu”.

⁶ Este “es” es tachado, y reemplazado al margen por el texto siguiente: “presupone (ontológicamente y dialécticamente) esta Naturaleza y es pues...”.

⁷ *Sic* —es preciso evidentemente leer: “diferente” (*différent*).

⁸ “La” es tachado, y reemplazado al margen por “esta misma”.

⁹ Agregado al margen: “en lo sucesivo”.

¹⁰ Kojève había primero escrito: “del momento en que la Naturaleza”; ha corregido al margen: “del momento en que el mundo real”.

implica de hecho, al Hombre, la Naturaleza, en el sentido estrecho del término,¹¹ no es más que una abstracción. Pues, hasta un cierto momento del tiempo, no había sino Naturaleza y a partir de un cierto momento, no hay más que Espíritu. Ahora bien, ya que lo que es verdaderamente real en el Espíritu (el oro del anillo), es la Naturaleza,¹² podemos decir, como usted lo hace, que el Espíritu es el resultado de la evolución de la Naturaleza misma.¹³ No obstante, no me gusta esta manera de hablar, porque ella puede hacer creer que la aparición del Hombre puede ser deducida a priori, como no importa cuál otro acontecimiento natural. Ahora bien, creo que este no es el caso si el conjunto de la evolución natural puede, en principio, ser deducida a priori, la aparición del Hombre y de su historia no pueden ser deducidas sino a posteriori, es decir, precisamente, no deducidas o probadas, sino solamente comprendidas. Esta es una manera de decir que el acto de la auto-creación del Hombre sigue siendo un acto de libertad y que toda la serie de los actos humanos que constituyen la historia es, ella también, una serie de actos libres. Es por eso que prefiero hablar de dualismo entre la Naturaleza y el Hombre, aunque sería más correcto hablar de un dualismo entre la Naturaleza y el Espíritu, el Espíritu siendo esta misma Naturaleza que implica al Hombre. Así pues, mi dualismo no es “espacial” sino “temporal”: Naturaleza primero, Espíritu u Hombre después. Hay dualismo porque el Espíritu o el Hombre no pueden ser deducidos a partir de la Naturaleza, siendo hecho el corte por el acto de libertad creadora, es decir negadora de la Naturaleza.

Le estaría muy agradecido, estimado Señor, si pudiera usted decirme en pocas palabras en qué medida las explicaciones, por otra parte muy insuficientes que le he dado en esta carta son susceptibles de disolver las objeciones que usted me ha hecho.

Acepte usted, le ruego, estimado Señor, toda mi simpatía.

A. Kojève

¹¹ Un asterisco simple reenvía a este agregado a pie de página: “es decir el mundo real menos el Hombre”.

¹² Un asterisco doble reenvía a este agregado a pie de página: “el Hombre no siendo sino la negación (real, es decir activa) de la Naturaleza”.

¹³ Un asterisco triple reenvía a este agregado a pie de página: “Tanto más cuanto que antes de la aparición del Hombre la Naturaleza era la única en existir realmente”.

[Respuesta de Tran Duc Thao a Kojève]

París, 30/X 48

Estimado Señor,

Acabo de recibir su carta y le agradezco mucho las aclaraciones que usted me da allí. Reúnen ellas además lo que yo mismo pienso, ya que, como usted pudo observarlo, leí su libro con la simpatía más grande. Creo simplemente que usted no va suficientemente lejos y que rehusando extraer las consecuencias materialistas del humanismo ateo, usted deja lugar, sin percibirlo, a un retorno del humanismo religioso. Si no me hubiese sido medido el espacio, ni me hubiese tenido que abocar en primer lugar al fondo de la cuestión, habría insistido todavía más en el progreso considerable que usted ha hecho sobre las interpretaciones ordinarias de Hegel. Pero ya que usted piensa que el dominio del espíritu es de esencia histórica, no podría más que asombrarse de que su doctrina, que podía parecer revolucionaria hace una decena de años, no lo sea más después de los acontecimientos que, desde entonces, han sacudido el curso del mundo dándole una figura completamente nueva.

Naturalmente, no se trata aquí de algún mediocre problema de erudición y no se sabría criticar un trabajo como el suyo sobre algunas diferencias que pudieran presentarse con el texto de Hegel. Tampoco yo las he señalado sino a título de indicación y de paso. Había que marcar, por otra parte, su originalidad, que el lector ordinario corría el riesgo de ignorar.

Debo por tanto recordar a este respecto que jamás negué la existencia en Hegel de la distinción de la “conciencia de sí” y del “sentimiento de sí”, y le pediría creer que yo no ignoraba los textos que se referían a eso. He remarcado simplemente, si usted me lee con atención, que ella no se encontraba en el pasaje en cuestión (cap. IV), donde no podía manifiestamente jugar ningún rol, ya que se trataría, en este lugar, de suprimir las oposiciones abstractas y de engendrar lo humano a partir de lo animal.

En cuanto a la “lucha por puro prestigio”, ella se presenta, en la definición que usted da, como una negación inmediata e incondicionada de la existencia natural. Además un concepto de este género no puede encon-

trar ningún lugar en Hegel donde la negación es siempre mediatizada. Para el caso que nos ocupa, ella no puede surgir sino como el resultado de lo que ella es negación, a saber, la naturaleza que se niega afirmándose. La lucha de las conciencias de sí *comienza* en el plano animal y *se acaba*, por la lógica interna de su movimiento, en el plano humano.

A este respecto, me resultaría muy difícil de aceptar la conciliación que usted propone, donde, retomando la distinción de Kant entre folgen y erfolgen, usted consiente a decir que el espíritu es el resultado del devenir de la naturaleza, especificando que se trata de un acontecimiento absolutamente contingente y no de una consecuencia necesaria. Sin embargo, usted sabe muy bien que en Hegel el resultado deriva de su principio en un movimiento cuya necesidad es idéntica a la libertad. Bien entendido se trata de un movimiento dialéctico, que excluye toda deducción a priori. No puede sino ser comprendido históricamente o planteado en una praxis. Pero comprensión y acción implican aquí una inteligibilidad, que se encuentra justamente negada en su doctrina de la libertad.

Yo no le he nunca atribuido, muy evidentemente, un dualismo groseramente “espacial”. Pero justamente no creo posible transformar el pasaje dialéctico de la naturaleza al espíritu en una pura sucesión contingente, fundada en un acto de negación totalmente arbitrario. Para Hegel la negación es idéntica a la afirmación, y no hace sino realizarla en su ser verdadero. Si hay, pues, dualidad, esta dualidad es idéntica a la unidad. Y no se trata en absoluto de perspicaces juegos: precisamente, he intentado mostrar cómo el marxismo materialista permitía dar un contenido real a estas nociones dialécticas fundamentales.

No le reprocho, pues, haber separado la naturaleza del espíritu, sino no haber reconocido que esta separación sólo realizaba su identidad. De ahí que la separación no pueda explicarse más que por una trascendencia divina. Naturalmente usted rechaza esta consecuencia ya que define la libertad por la exclusión de toda inteligibilidad, cualquiera sea el género términos al que ella pertenezca. Pero el hombre sabría renunciar a comprender la razón de las cosas. Y de aquello que usted rehúsa encontrar el motivo de la separación en la unidad misma, el teólogo concluirá que deriva de una encarnación.

Aunque posiblemente no pertenezcamos a la misma familia de espíritus. Porque antes de dedicarme a la filosofía contemporánea, yo era un spinozista convencido, y sé que es una doctrina que usted no aprecia mucho. Usted define la libertad por la negación de la necesidad. Yo defiende la gran tradición racionalista que las ha identificado siempre.

Reciba, estimado Señor, mis mejores sentimientos

Thao

Traducción: Zeto Bórquez