

NEGATIVIDAD Y DESEO EN HEGEL

Juan Ormeño K.

El propósito de este artículo fue preparar una lección en el Magister de Psicología Clínica de la Universidad Diego Portales sobre el tema del título. La conexión de Hegel con la reinterpretación que Lacan hizo del psicoanálisis freudiano es relativamente conocida y pasa, históricamente, por la asistencia de Lacan al célebre seminario que Kojeve dictara en París en la década del '30 sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Como es fama, Kojeve interpreta la obra en función de su interpretación de la sección "Autoconciencia" (la "dialéctica del amo y del esclavo"). Su tesis, básicamente, es que Hegel, en dicha sección, proporciona una versión filosófica de lo que Kojeve llama la "antropogénesis": cómo la lucha por el reconocimiento, que es una lucha a vida o muerte por el honor, es esencial para hacer del animal que somos un ser humano. La individuación de un ser con deseos propiamente humanos depende, de acuerdo con Kojeve, de la intersubjetividad que se constituye en semejante lucha: sólo en tal contexto el deseo del animal humano se convierte en el "deseo de un deseo". Para Kojeve, todo el resto de las secciones de la obra –salvo la primera, que en su interpretación ocupa un lugar preparatorio– deben ser leídas desde la óptica de la lucha entre subjetividades. Dado que Hegel mismo, en dicha sección, conecta el tema de la autoconciencia (el Yo, caracterizado como "negatividad") con el tema del deseo, no es extraño que a Lacan la lectura de Kojeve le haya parecido interesante. Estas notas tienen por objeto situar la relación entre "negatividad y deseo" en Hegel, que expresen la distancia que hay entre la interpretación de Kojeve y las interpretaciones actuales de Hegel. Su pretensión es ser lo más clara posible, dado que no está dirigida a un grupo de filósofos profesionales ni de expertos en el idealismo alemán. Sin embargo, la intención no pretende ser histórica (no se trata de un interés museográfico), sino de poner estos temas en conexión relevante con lo que Hegel cree estar haciendo en la sección "Autoconciencia" de la *Fenomenología*, y con temas filosóficamente interesantes por sí y no por su relación con Hegel.

El concepto de "negatividad" es clave para la concepción de la subjetividad en la filosofía de Hegel, como lo es también para su lógica y su metafísica. En este sentido, los temas que quiero abordar en estos apuntes, "negatividad" y "deseo", no tienen, para el propio Hegel, el mismo nivel de relevancia. Sin embargo, creo que eso es, en parte, un efecto de perspectiva. Si concebimos, como el propio Hegel muchas veces lo hace, que su lógica es el Alfa y Omega de su pensamiento, el tema de la negación y la negatividad resalta por sobre todos los otros. Creo que esto es correcto, sin embargo también creo que podemos llegar a hacernos una idea de las conexiones sistemáticas entre negatividad y deseo si, en lugar de acentuar la negación, acentuamos la subjetividad en el pensamiento de Hegel. Este no es un procedimiento con el que él estaría en desacuerdo –al menos, no en principio; al fin y al cabo fue él mismo el que escribió que, según su manera de ver, todo dependía de que lo verdadero no sólo fuese aprehendido como sustancia, sino también y en la misma medida, como sujeto¹. En lo que sigue, pues,

¹ *Phänomenologie des Geistes*, Werke in Zwanzig Bände, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (en adelante, citada como PhG), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986; vol. 3, pp. 22 s. *Fenomenología del espíritu*, trad. por W. Roces y revisada por R. Guerra (en

procederé así –enfaticando el tema de la subjetividad en Hegel-, tratando de ser sensible, cuando corresponda, a sus reparos frente a un “excesivo” subjetivismo.

Para ello ocuparé textos de la “Filosofía de la naturaleza” y la “Filosofía del espíritu”, contenidos en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Luego trataré de conectar estos “temas” con el contexto de problemas filosóficos que Hegel enfrenta. Y, por último, voy a ofrecer una interpretación de la sección Autoconciencia que tenga presente lo dicho anteriormente.

I

Al inicio de su *Filosofía del espíritu subjetivo* (esto es, un equivalente a las contemporáneas filosofía de la mente o de la psicología), Hegel hace una declaración *standard* de su modo de pensar respecto de la subjetividad:

“De hecho, en la idea de la vida está ya superado *en sí* el ‘ser exterior a sí mismo’ de la naturaleza; y el concepto, la substancia de la vida, existe [allí] en tanto subjetividad, pero sólo de modo tal que la existencia u objetividad todavía está igualmente caída en aquel ‘ser exterior a sí mismo’. Pero en el espíritu en tanto concepto -cuya existencia no es la individualidad inmediata, sino la **negatividad absoluta**, la libertad, de modo que el objeto o la realidad del concepto es el concepto mismo-, el ‘ser exterior a sí mismo’, que constituye la determinación fundamental de la materia, se ha diluído totalmente en la idealidad subjetiva del concepto, en la universalidad. El espíritu es la verdad existente de la materia: que la materia misma no tiene ninguna verdad”.²

Michael Wolff, que ha hecho un notable estudio sobre la postura de Hegel frente al supuesto problema alma-cuerpo, propone parafrasear este texto así: “De hecho”

- a. en aquello, que hace al ser vivo un ser vivo (“la idea de la vida”)
- b. “ya... *en sí*” (esto es, incluso sin que exista todavía un alma capaz de pensar, que haya llegado a una conciencia de sí misma, y que en ella se relacione consigo como con algo inmaterial)
- c. “está superado” (esto es, ya no es de primera importancia, sino sólo un aspecto o momento de importancia secundaria)
- d. aquello, que es característico de las cosas de la naturaleza material y de la materia misma (“el ser exterior a sí mismo de la naturaleza”).

Lo que caracteriza a un ser vivo como tal no es el que sea algo material, sino más bien que su materia –los órganos- sean funcionales al fin interior del organismo (su vida individual). Este “fin interior” (que Hegel denomina “concepto”) existe en el animal (y en el hombre individual) como subjetividad, es decir, en primer lugar, como sensaciones y sentimiento de sí mismo, que no pueden existir sin el sistema nervioso³ y que, sin

adelante, Fen.). Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 15.

² *Enciclopedia*, § 389, comentario de Hegel. Mi traducción. Por regla general, la bastardilla es del propio Hegel y el texto en negrita es un énfasis mío.

³ “El nervio es la condición para que haya sensación allí donde el cuerpo es tocado; él es igualmente la condición de la voluntad y, en general, de cada fin autodeterminado. Si

embargo, no se dejan reducir a éste. Este “sentimiento de sí” es lo que posibilita experimentar ciertas sensaciones como agradables y otras como desagradables –esto es, como de “acuerdo a” o en “desacuerdo con” el fin interior- y que está a la base de una caracterización mínima de la actividad del organismo: buscar el placer y evitar el dolor. En la existencia individual inmediata de hombres y animales esta subjetividad es “natural”: dada junto con la constitución fisiológica. Pero en el ámbito de lo *espiritual* (es decir, en la vida social organizada de los seres humanos, que requiere altas capacidades intelectuales y morales), este aspecto animal de la subjetividad humana ha pasado a ser algo de importancia secundaria, pues tanto la acción como el pensamiento a ese nivel “espiritual” no se hallan determinados ni por la organización material de sus cuerpos, ni por la disposición funcional de sus órganos ni por sus experiencias subjetivas, sino por el lugar que ocupan en un ámbito de justificaciones racionales (normas objetivas) que se encarnan en ciertas instituciones (la familia, la sociedad civil, el estado, pero sobre todo en el arte, la religión y la filosofía). Allí el “concepto” –la subjetividad o fin propio- tiene una existencia real, que no está determinada por la naturaleza, sino por el propio espíritu (esto es, por el conjunto de prácticas sociales que constituyen, de acuerdo con Hegel, lo espiritual). El espíritu es así la verdad existente de la materia: somos seres materiales que organizamos nuestras vidas y explicamos el mundo no en función de lo que estamos hechos (pues la materia “no tiene verdad”), sino en función de aquello que hemos llegado a ver como justificación racional.

Cabe insistir aquí en el rol que juega la idea de la vida y qué conexión tiene con la idea de subjetividad y la de deseo: el organismo vivo tiene un punto de vista propio, desde el cual “reelabora” los estímulos externos no según lo que estos sean en sí mismos (esto es, vistos objetivamente, como eventos físico-químicos que tienen poderes causales), sino en función de sí mismo (algo es, digamos, una amenaza o una posibilidad de satisfacción, sólo para un organismo vivo). Este “punto de vista propio” constituye una noción mínima de “subjetividad”. Naturalmente, la “subjetividad” de los animales es distinta, para Hegel, incluso de la “subjetividad” animal (fisiológicamente innata) del ser humano. Pero tratarlos a ambos en términos de subjetividad le permite a Hegel establecer un puente entre el discurso científico respecto del mundo y de nosotros mismos (donde la subjetividad del organismo vivo es interpretada en función de su organización fisiológica y de sus conductas, para lo cual no es necesario dar cuenta de su “conciencia”⁴ –y, donde, por cierto, tampoco es necesario dar cuenta alguna de algo así como la libertad) y el discurso que hacemos sobre nosotros y el mundo desde nuestro propio punto de vista (en el que la libertad ocupa un rol central)⁵.

Nótese que en la caracterización ofrecida de este sentido mínimo de “subjetividad” –compartida por nosotros con los otros animales-, una cierta actitud “negativa” del organismo hacia el medio es constitutiva: que el organismo reelabore los estímulos externos no según la específica índole física o química de éstos, sino de acuerdo con su propia estructura “subjetiva”, le “niega” a tales estímulos su carácter exterior (de determinación meramente exterior, para ser más precisos). El estímulo externo, de acuerdo con Hegel, opera en el organismo no como estímulo externo (esto es, como

así no fuese, entenderíamos todavía menos la organización del cerebro” (*Enciclopedia*, § 354, observación de Hegel en clases).

⁴ Cfr. *Enc.*, § 360, donde concibe el “instinto” como actividad teleológicamente orientada, pero inconsciente.

⁵ Sobre este tema en la filosofía contemporánea, véase Sellars, W. “Philosophy and the scientific image of man”, en Sellars (1963).

causa), sino como “excitación” interna. El organismo interactúa, pues, con el medio según su propia organización funcional (esto es, según su propio *fin*⁶).

Como se ve, ya a nivel del organismo meramente vivo, de acuerdo con Hegel, el punto de vista subjetivo comporta una actitud “negativa” del organismo hacia el medio, esto es un cierto grado de “independencia” del organismo respecto de ciertas condiciones ambientales, de las que, de todas maneras, depende. Como dije antes, poner en conexión subjetividad animal y humana, sugiere el compromiso de Hegel con dos tesis aparentemente contrapuestas: 1) que el reino de lo natural no implica ni libertad ni autoconsciencia y 2) que sólo seres materiales pueden ser capaces de consciencia y de libertad; **y** con demostrar que ambas son compatibles (continuas), pero no en el sentido en que una pueda ser, finalmente reducida a la otra, sino en el sentido en que entre ambas formas de explicación existe una continuidad conceptual (lógica). El modo en el que Hegel propone compatibilizar ambas tesis es conectarlas a través de una lógica procesual, en la que un “estadio” del desarrollo genera la necesidad de asumir un estadio ulterior por medio de la negación. Tal cosa no puede, ni siquiera en esbozo, ser desarrollada en este lugar, pero puede, al menos, ser sugerida en algunos textos: por ejemplo, la crítica de Hegel al sensualismo de Condillac no consiste en que le reproche hacer una genealogía de las capacidades mentales superiores a partir de los sentidos –tal procedimiento le parece a Hegel el único posible–, sino que desarrolle tal genealogía de modo puramente *afirmativo*, desconociendo y pasando por alto “lo *negativo* de la actividad del espíritu, mediante la cual aquella materia se espiritualiza y se supera en tanto sensible” (Enc. § 442, nota). Análogamente, el desarrollo de la subjetividad en su sentido más mínimo, arriba descrito, hacia la subjetividad autoconsciente y libre operaría, en la reconstrucción racional que Hegel hace de la unidad de todo nuestro saber, a través de sucesivas “negaciones”, mostrando crecientes grados de “independencia” de la subjetividad respecto de sus condiciones naturales de partida, de las que siempre, en algún sentido, depende.

Después de haber dicho esto, podemos hacernos cargo más directamente de la noción de **deseo** en Hegel – esto es, del rol que tal noción cumple en su caracterización de la subjetividad. Una primera cuestión que hay que notar, es que una cierta actividad autoorientada es característico del organismo animal, y en ese sentido, característico de la subjetividad en su sentido mínimo –y, como en el caso de la subjetividad, también la noción de tal actividad admite grados (pues no es lo mismo “tener un impulso instintivo” que “desear autoconscientemente”: en el primer caso, el impulso es una tendencia del sujeto a satisfacer alguna necesidad; en el segundo, desear puede querer decir tender a algún objeto que **me** satisfaga –esto es,⁷ cuya satisfacción ocupe un cierto lugar en una cierta concepción general de mí mismo) . Segundo, que el hecho de desear expresa una

⁶ Para la conexión entre el concepto de organización funcional y teleología en la filosofía clásica, véase el *De anima* de Aristóteles, libro II, cap. I, donde compara el alma con la función de un artefacto –un hacha– y de un órgano –el ojo. (412 b, 10-25). Sobre el concepto de organización funcional en la biología moderna, puede confrontarse el concepto de sistema en teóricos como Bertalanffy. Para la idea de “mente” como organización funcional análoga a “máquinas de Turing”, véase cualquiera de las obras de Jerry Fodor. Una conexión explícita entre la teoría del alma en Aristóteles y el funcionalismo contemporáneo en filosofía de la mente en *La herencia del pragmatismo* de Hilary Putnam. Para la compatibilidad posible de las concepciones del propio Hegel acerca de la “finalidad interna” de los organismos con la teoría de sistemas en biología, véase Camilla Warnke (1972).

⁷ El deseo puede ser caracterizado como un estado mental dirigido a un fin. Según esto,

carencia, y por tanto una cierta dependencia, del sujeto respecto de algo otro (pues no se desea lo que ya se tiene) y, del mismo modo que en el primer sentido, esta carencia puede admitir varias cualificaciones, según si el sujeto tiene consciencia y en qué grado; en este sentido, satisfacer el deseo equivale a “negar” esa carencia o dependencia (en palabras de Hegel, “negar” el carácter meramente subjetivo del fin). Por último, el “deseo” es la manera más inmediata en que un sujeto tiende a un fin o actúa con algún tipo de “propósito”. Las relaciones entre subjetividad, negatividad y deseo parecen obvias: el deseo surge de la estructura subjetiva del sujeto, como algo “interior” que se dirige al “exterior”, como quiera que sean las relaciones causales entre estímulo y organismo. Al mismo tiempo, el deseo es un modo inmediato en el que el sujeto se relaciona consigo mismo por medio de lo otro: una actitud en la que, *prima facie* lo otro es un momento menos importante que uno mismo. Un agente que desea, es, pues, un agente que, en algún sentido, **dirige** su vida (ya sea potencial o efectivamente).

El poder mostrar la conexión entre las nociones de vida, subjetividad, negatividad y deseo en contextos hegelianos distintos de la *Fenomenología*, muestra que tales conexiones en la sección “Autoconsciencia” no son contingentes, sino que pertenecen al núcleo de su pensamiento sistemático.

El texto (y el comentario) nos ofrecen, también, una noción previa de lo que, para Hegel, se encuentra bajo el rótulo “negatividad” (o, al menos, negatividad “absoluta”): el concepto, la subjetividad, es libre –negatividad absoluta-, cuando (o, si Uds. prefieren, donde) los criterios para determinar lo que cuenta como objetividad (sea epistémica o moral) es la propia subjetividad (“el objeto o realidad del concepto es el concepto mismo”). Naturalmente, tal afirmación carecería de sentido si se tratase únicamente de **mi** subjetividad singular (pues, en tanto individuo, no puedo establecer arbitrariamente los criterios de objetividad); lo tiene, en cambio, si interpretamos nuestra vida social y su decurso histórico como una “subjetividad”. Este es un paso, por decir lo menos, difícil (¿En qué sentido podría decirse que la historia de la humanidad es un “sujeto”?), pero se hace menos difícil si se relaciona con la tesis kantiana, según la cual los juicios sobre objetos son objetivos (i.e. pueden ser verdaderos o falsos) sólo si se hallan sometidos a ciertas condiciones (o reglas) subjetivas, pero de alcance universal (las categorías puras del entendimiento) –o, si Uds. prefieren, se relaciona con el lema kantiano de que “no es

individualizamos los deseos según los fines a los que están dirigidos (i.e. el deseo se especifica cuando dices **de qué** es deseo), y tendemos a concebir esa relación intencional como consciente; incluso cuando admitimos que hay deseos inconscientes, su especificación depende de un contenido que no podemos sino concebir proposicionalmente. Es decir, tratamos el fin al que deseo está dirigido como un (potencial) **objeto del pensamiento**, y, claramente ese no es el caso de los otros animales. De ahí que Hegel insista en una caracterización “cibernética” del “deseo” meramente animal (o, en otras palabras, merece ser llamado “instinto” y no “deseo”). Naturalmente, este es un problema para posiciones como la de Hegel, pero no para posiciones emparentadas con Hume (tanto el instinto como el deseo pueden construirse como meras disposiciones a actuar de ciertas maneras en ciertas circunstancias –donde la modificación de las circunstancias modifica la manera en la que la disposición se realiza). Como es previsible, en el caso de Hegel, la diferencia entre “instinto” y “deseo”, por básico que sea, tiene que ver con una cierta “negación”: lo que el instinto pretende alcanzar materialmente, esto es la ejecución del “fin interior” implícito –la autoconservación del organismo individual-, es imposible. Lo que el instinto alcanza de hecho es la conservación de la especie (el “género”). Para que el animal pueda realizar en él mismo su carácter de “fin de sí mismo” (Selbstzweck), debe concebirse esa autofinalidad de un modo “inmaterial” (i.e. como un posible objeto del pensamiento) o, en otras palabras, el organismo material debe poder relacionarse consigo mismo no como organismo material, sino como “conciencia”.

nuestro conocimiento el que se rige por el objeto, sino el objeto el que se rige por nuestro conocimiento”.

II

Ya abordaremos esto con un poco más de detalle. Pero antes quisiera permanecer, todavía, en la noción de “negatividad” y “negación”. *Toda determinación es negación*: así reza un famoso lema spinoziano que a Hegel le gustaba citar. La idea detrás del lema es que la atribución de una cualidad a un objeto excluye (niega) otra cualidad (como “La rosa es roja” es lógicamente equivalente a la negación de “La rosa es no-roja”). Como se ve, este es un aserto de bien limitada importancia (a menos que se asuma que la negación de una cualidad o atributo equivalga a otra cualidad determinada; en nuestro ejemplo, “no-roja” puede equivaler a verde o azul o amarilla, etc. Pero si la determinación pudiese ser exhaustiva, por ejemplo en un universo exclusivamente bipolar, donde a cada referente le corresponda una y sólo una propiedad de dos posibles, lo excluído (negado) por ella sería tan determinado como lo primero (“no-roja” equivaldría, entonces, a, digamos, “azul”). En el caso de Spinoza, por ejemplo, para el que sólo hay dos atributos de Dios (o la naturaleza) que podemos conocer, a saber la extensión y el pensamiento, la determinación es exhaustiva, de modo que se cumple el lema). Para Hegel, la filosofía de Spinoza es particularmente atractiva porque, a diferencia del *mainstream* de la filosofía moderna (digamos, Descartes, Locke, Hume, Kant) se trata de un pensamiento de **totalidad**: a partir de la premisa de que hay una sola sustancia (Deus sive natura) -esto es, una sólo entidad fundamental en el universo-, todo lo demás es, o bien atributo, o bien modo, o bien afección de esa única entidad. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel destaca que es a través de Spinoza, como judío que es, que “penetra en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta”; que es mérito suyo superar el dualismo cartesiano (*mente – cuerpo; pensamiento – ser*) y expresar, si bien deficientemente, en términos de la filosofía moderna la “concepción del espíritu, de lo infinito y lo finito, como idéntico en Dios, sin ver en éste un tercer término” (280). Esta identidad absoluta que Hegel ve en Spinoza tiene, empero, el defecto de no hacer concebible la subjetividad en ella para los propios sujetos: nuestra experiencia (de la diversidad empírica y de la libertad), en última instancia, es en ella mera apariencia. De acuerdo con Hegel, Spinoza comete el mismo error que los materialistas franceses del siglo XVIII (ambas posiciones “monistas”): concibe la identidad absoluta de la sustancia de un modo puramente afirmativo; las diferencias en el ser (como, por ejemplo, entre pensamiento y materia) son puestas exteriormente en él por el entendimiento del filósofo (no es el ser mismo el que se diferencia), con lo cual, pese a las declaraciones de identidad absoluta, se abre la brecha escéptica entre lo que el pensamiento es capaz de determinar como real y lo que realmente es. Una vez más, la objeción de Hegel tiene que ver con entender la naturaleza de la “negación”. Pongo “negación” entre comillas, porque parece obvio que Hegel no se está refiriendo con esa palabra al operador lógico al que estamos habituados (pariente de la conjunción y la disyunción), sino a un cierto tipo de **actividad**. La idea de que la “lógica general” se halla fundada en un cierto tipo de actividad subjetiva, es una idea de Kant.

El concepto de “negatividad absoluta” remite al concepto de autodeterminación (i.e. libertad) y reemplaza, en Hegel, a la noción kantiana de “espontaneidad” (Todo esto, por cierto, siempre y cuando Hegel esté tan en la tradición de Kant como aquí se sugiere). Entender la noción hegeliana de “negatividad” implica ponerla en el contexto kantiano adecuado, que es la filosofía teórica expuesta en la *Crítica de la razón pura*. Nuestro conocimiento empírico o experiencia en general, de acuerdo con Kant, se constituye

según ciertas reglas universales y necesarias que no se extraen de la experiencia misma, sino que, más bien, son aportadas por la subjetividad. Estas "reglas" son las condiciones, únicamente bajo las cuáles es posible para nosotros tener conocimiento de objetos. El tener sensaciones, por sí sólo, no constituye conocimiento alguno, como tampoco el meramente pensar conceptos. Conocimiento sólo hay allí donde los conceptos se refieren a objetos de nuestra experiencia posible, del mismo modo en que sólo hay experiencia (u objetos) allí donde el material sensiblemente intuído se halla unificado en conceptos. La pregunta por el conocimiento, entonces, de acuerdo con Kant, tiene dos partes. Primero es necesario establecer cuáles son las condiciones bajo las cuáles podemos ser afectados sensiblemente por los objetos, a fin de poder representarnos las diversidades dadas en la experiencia; y luego establecer cuáles son las condiciones intelectuales bajo las cuáles podemos pensar los objetos, esto es aquello bajo lo cual nos representamos esa diversidad como unificada en un concepto. La **sensibilidad** es el nombre de aquél componente de nuestro conocimiento que aporta los materiales del mismo; como tal, es una facultad meramente receptiva, pero que tiene una cierta forma no empírica, sin la cual nada intuiríamos. Tal forma de la intuición es doble: el espacio y el tiempo. No nos representamos intuitivamente nada sino en relaciones espaciales (por ejemplo, largo, ancho, alto) y relaciones temporales (antes y después de). Tales relaciones no provienen de la experiencia, sino que, por el contrario, son condiciones de su posibilidad (una versión contemporánea de esto puede expresarse así: la referencia a sí, en primera persona, implica siempre las nociones de "aquí" y "ahora", con independencia de que podamos especificar de quién se trata, el dónde y el cuándo). El entendimiento, en cambio, es la facultad de los conceptos, que son funciones de unidad de múltiples representaciones. No podemos pensar nada, sino es a través de la combinación de representaciones, cosa que ocurre tanto en los conceptos como en los juicios. El modo en que combinamos representaciones puede ser meramente subjetivo, como cuando asociamos psicológicamente una representación con otra. Pero no podemos pretender que tal asociación sea objetiva, es decir, represente estados de cosas del mundo. Para que tal representación sea objetiva, y de por tanto lugar a juicios que puedan ser verdaderos o falsos, la combinación de representaciones debe estar sometida a reglas universales y necesarias, que, por su parte, se refieran además a lo sensiblemente intuído. Si tales reglas fuesen extraídas de la experiencia, no serían ni universales ni necesarias. Deben, por tanto, ser independientes de ella. Estas reglas de combinación de representaciones deben, pues, ser generadas **espontáneamente** por el entendimiento y, al mismo tiempo, tener una conexión interna con el modo en que somos afectados por objetos⁸.

Lo anterior es un resumen tosco de la doctrina oficial de Kant en la *Crp*, pero servirá para nuestros propósitos. Que el entendimiento sea espontáneo, quiere decir solamente que el pensamiento en general es una actividad independiente de la experiencia (cosa manifiesta de suyo en que podemos pensar cualquier cosa). Sin embargo, Kant quiere, además, decir algo menos trivial: que *pensar* es una actividad, algo que hacemos y no algo que simplemente nos ocurre. Según Kant, la posibilidad del conocimiento empírico en general se halla sujeta a condiciones subjetivas que, como un todo, son epistémicamente independientes de la experiencia. Dicho de otro modo, es el sujeto el que impone a la experiencia aquella forma peculiar, sólo bajo la cual es posible tenerla de modo objetivo. Pero, como se ha dicho, no todas estas condiciones son espontáneas (no

⁸ Para indicarlo sumariamente: la exposición de las formas puras a priori de la intuición sensible se encuentra en la *Estética trascendental*; la caracterización del entendimiento y sus conceptos puros en la *Analítica trascendental*.

es el caso de la receptividad), pero sí del pensar en general –y, por tanto también del pensar (representar) estados de cosas del mundo. Este pensar espontáneo es el que se haya representado en la “apercepción”: el “yo pienso”, que debe poder acompañar a todas mis representaciones, es la conciencia de esa espontaneidad⁹.

Como ya hemos señalado, un juicio epistémicamente relevante (objetivo, que puede ser verdadero o falso), supone que el pensar combina representaciones bajo ciertas reglas universales (válidas para todo sujeto). Esto significa que sólo bajo la condición de que las relaciones mente-mundo se establezcan bajo esas reglas universales –esto es, de modo judicativo epistémicamente relevante- es **posible** que, para cualquier sujeto, el “yo pienso” “acompañe” todas sus representaciones¹⁰. Dado que el juicio y la inferencia son combinaciones de representaciones bajo reglas universales, si aquella combinación ha de ser epistémicamente relevante, entonces debe ser **posible** que aquél que sigue semejantes reglas –v.gr. el sujeto que juzga y conoce- sepa qué es lo que hace cuando juzga. La **posibilidad de la autoconciencia** –es decir, de una relación reflexiva del sujeto consigo mismo- en la representación del mundo (experiencia) parece ser así una *condición de posibilidad* de la experiencia en general.

Naturalmente ésta no es toda la historia que Kant tiene que contar, pues, pese a la independencia epistémica que Kant reclama en general para nuestro conocimiento empírico de objetos, el sentido en que la actividad espontánea que es el pensamiento *representa* estados de cosas del mundo (en lugar de cosas como, digamos, Dios, que no es objeto posible de experiencia alguna) es posible sólo porque tal actividad se halla constreñida por su necesaria referencia a la sensibilidad. *Constreñir* es aquí una palabra clave para la lectura que Hegel (siguiendo en esto a Fichte) hace de Kant, pues ¿en qué sentido la posibilidad de ser afectados por objetos *constriñe* al pensamiento espontáneo? Si la *constricción* es simplemente una cuestión de hecho –dado que somos finitos, que no poseemos intuición intelectual, etc.-, la “objetividad” de nuestro conocimiento empírico del mundo sólo expresaría el mundo *tal y cómo éste es para nosotros*, y no tal cómo éste es. Siempre sería posible para un escéptico restregarle, pues, a Kant la maldita diferencia entre “aparencia” y “realidad”¹¹, cosa que Kant quisiera, por cierto evitar. Y si la

⁹ El pasaje paradigmático donde Kant empieza a bosquejar la importancia de la autoconciencia para el pensamiento de objetos es B 132 s. Para el “yo pienso” como conciencia de la espontaneidad véase la nota de B 158 y la sección de los *Paralogismos*. Véase Allison (1992).

¹⁰ Es perfectamente pensable un tipo de relación mente-mundo donde la posibilidad de la autoconciencia no juegue ningún rol, como en la asociación de ideas. En tal caso el “yo pienso” puede, sin duda, acompañar las representaciones asociadas, sin que pueda, al mismo tiempo, acompañar la agregación contingente de las mismas. Este es también el caso de toda relación causal entre mente y mundo, de donde se sigue que para Kant, como lo interpretamos aquí, el **conocimiento** no puede ser una relación de esta clase. Y, por cierto, la epistemología de Kant no lo compromete a desconocer la posibilidad de “ideas”, “representaciones” o “deseos” inconscientes.

¹¹ “Antes se hizo notar que la concepción de un mundo objetivo es interdependiente con la concepción que uno tiene de sí mismo. El genio de Kant consistió en mostrar que el mundo ordinario de la experiencia es, necesariamente, un mundo *concebido* de modos determinados. No hay experiencia que no esté conceptualizada: lo que es representado –aquello sobre lo que versan los estados de experiencia– es el mundo en tanto experienciado, el mundo empírico. Sin embargo Kant nos previene contra la pretensión de saber de las “cosas en sí mismas”, caracterizadas vacilantemente como habitando un reino “suprasensible”. Una construcción relativamente inocua de “las cosas en sí mismas” podría ser, simplemente, que ellas sean cosas no conceptualizadas, o cosas consideradas en abstracción de las condiciones necesarias para nuestro pensamiento acerca de ellas, donde la implicación es que tales cosas no deben ser consideradas, en absoluto,

constricción no es fáctica, ¿de qué tipo puede ser? Una posibilidad es pensar que tal constricción es **normativa**, esto es, el resultado de seguir “autoconscientemente” una regla. Pero, en tal caso, el pensamiento se constreñiría a sí mismo “espontáneamente” – o, para decirlo en el lenguaje de Hegel, la constricción (la objetividad de la experiencia) sería el producto de una relación **negativa** del pensamiento para consigo mismo. Pero, ¿cómo puede explicarse de modo plausible tal “autoconstricción” o tal “autonegación”? Dicho de otro modo: si fuese cierto que la referencia a la diversidad empírica, que condiciona la aplicación de nuestro pensamiento espontáneo, fuese, en última instancia, algo *contenido* en la propia autoconsciencia –de modo que ésta, en última instancia, se condicionara a sí misma- ¿qué *autoridad* tendría esa constricción para el propio pensamiento?

Una senda, seguida por Fichte, tiene su origen en la idea kantiana de que ser libre – autodeterminado, el sujeto de tus propios deseos y acciones- sólo es posible si el sujeto moral es **autónomo**, es decir, se impone a sí mismo una *ley* para su conducta. El problema, aquí, es que el sujeto sometido a la ley moral es el actor individual que tiene proyectos personales, que deben restringirse por mor de esa ley. En cambio, el sujeto que se da a sí mismo la ley es el actor en tanto agente racional, que puede juzgar sus proyectos desde un punto de vista impersonal (esto es, que cualquier otro agente racional comparte). Desarrollar estas ideas nos llevaría muy lejos. Pero a partir del Kant práctico, Fichte va a tratar de construir una explicación de la teoría, según la cual el “yo pienso” se impone a sí mismo las constricciones necesarias para que haya “conocimiento objetivo”.

El punto de partida de Fichte consiste en asumir a fondo la tesis kantiana de que el pensamiento es **espontáneo**; es decir, Fichte va a sacar de Kant consecuencias idealistas tales, que incluso la restricción que hace posible que nuestro pensamiento se refiera a objetos de posible experiencia sea, de algún modo, el resultado de la libertad de la actividad del pensamiento. “El Yo se pone a sí mismo como poniéndose a sí mismo” constituye una formulación típica, donde “Yo” equivale a la actividad espontánea del pensar –y no a mi yo empírico, que es inseparable de mis efectivos estados mentales. Pero, como puede suponerse, las perspectivas de la empresa de Fichte no parecen ser muy halagüeñas. Pues supongamos que el “yo pienso” (la autoconsciencia) sea **absolutamente libre** en su uso teórico (esto es, para hacer juicios que se refieran al mundo) y supongamos también que esto significa algo así como que la autoconsciencia es la presuposición absoluta de toda posibilidad de identificación y diferenciación de particulares (de **tipos**, no de individuos singulares) en la experiencia. Si tal fuese el caso, ¿cómo podríamos estar seguros de que hemos identificado los **tipos** correctos? ¿Cómo, siendo *libre* –esto es, sin necesitar guía empírica alguna-, podría la autoconsciencia constreñirse para diferenciar X de, digamos, Z en lugar de Y? Para preservar su

como “cosas” –en cualquier sentido que tenga compromisos ontológicos. La individuación de objetos requiere conceptos, y por tanto un sujeto que juzga. Y lo suprasensible es meramente el reino empírico considerado en abstracción de las condiciones para experienciarlo. Pero Kant consigna el *sí mismo*, inequívocamente, al reino de lo suprasensible: no hay condiciones empíricas de la aplicación de la sí-mismidad. Pero *nosotros* somos los conceptualizadores, y si es este “nosotros” –en tanto somos en nosotros mismos, desde un reino suprasensible-, lo que conceptualiza, entonces pareciera que hay, después de todo, una perspectiva desde la cual el mundo ordinario de la experiencia es una mera *aparencia* de las cosas en sí mismas. Y ciertamente el enfoque de Kant se vería socavado, si es que el mundo conceptualizado –el mundo de la experiencia– terminara siendo sólo *cualificadamente* real”. Shoemaker, 1997. Mi traducción. Una defensa de Kant contra este tipo de objeciones “neo-hegelianas” puede verse en Allison (1992) y Ameriks (1985).

independencia, la autoconciencia misma debería constreñirse a un nivel fundamental, no-empírico (en nuestro ejemplo, tal constricción no podría deberse a las diferentes formas de las letras, sino a la propia actividad que la autoconciencia es). Dicho de otro modo, el “yo” no sólo debe “ponerse a sí mismo como poniéndose”, sino que debe oponer a sí mismo un “no-Yo” (el concepto de naturaleza entendido como “legalidad”, la *natura naturans* de Spinoza). Sin embargo, este “no-Yo” es *puesto* por el “Yo”, lo que, en última instancia, reintroduce el problema del escepticismo. Dicho en breve, ¿por qué otra razón debe el pensamiento constreñirse, si no es porque tal constreñimiento es supuesto de antemano? Es decir, no habría una autoconciencia totalmente espontánea, que era lo que Fichte quería defender en primer lugar. O, peor aún, salvar la espontaneidad del pensamiento involucraría hacer del “no-Yo”, en algún sentido, algo dependiente del pensamiento (reintroduciendo así la posibilidad de una *cosa en sí*, puesto que el “no-Yo” que depende del pensamiento es el meramente representado). Como ha señalado Robert Pippin, reconstruyendo las críticas que el propio Hegel le hiciera a Fichte, él “no tiene ningún modo para pensar juntas, como *co-originales*, las ‘posiciones’ identificadora y diferenciadora del Sí mismo”¹².

Es posible entender la relevancia que Hegel le va a otorgar a la autoconciencia como actividad negativa con respecto a sí misma en este contexto, si asumimos dos giros que él le dará al proyecto fichteano. El primero es concebir la relación que el pensamiento tiene consigo mismo, la autoconciencia, en tanto condición de posibilidad de la experiencia, no simplemente como espontánea sin más, sino como estando siempre sujeta a alguna condición precedente (establecemos nuestra relación autoconsciente con el mundo y los otros siempre desde alguna situación *inmediatamente dada*). El punto es no suponer nunca que la situación de partida sea el producto de la actividad espontánea del pensamiento –por que eso sería pedir que se nos conceda lo que debe mostrarse– y, por tanto, asumir siempre la situación como inmediatamente dada de un modo genuino y ver *qué* tipo de experiencia del mundo y los otros hacemos sobre esas bases. Si la experiencia que hacemos a partir de esas bases las contradice, debemos tomar otro punto de partida, igualmente inmediato (y así sucesivamente). El segundo es mostrar que esa situación inmediata, a partir de la cual establecimos nuestra fracasada relación autoconsciente con el mundo y los otros, no es sino el resultado anterior de la actividad espontánea del pensamiento. La situación inmediata de la que partimos resultaría ser, así, siempre *implícitamente reflexiva*, porque se trata de algún tipo de categorización, a partir de la cual tenemos experiencia del mundo y los otros, cuyo carácter categorial (espontáneo) desconocemos. Tener esas experiencias no consiste sino en ir haciendo *explícita* (i.e. autoconsciente) dicha categorización, de modo que sepamos, primero, si falla y, segundo, por qué falla. Si se pudiera recorrer el camino completo de las categorizaciones implícitas que han formado nuestra relación actual con el mundo y si, al mismo tiempo, se pudiera mostrar la conexión sistemática de esas distintas categorizaciones (y de sus fracasos), tendríamos, como resultado final, que la experiencia negativa que hemos tenido del mundo no ha sido sino la experiencia que hemos *hecho* de nuestro **propio** “arsenal” conceptual y, por tanto, que la identificación y diferenciación, la estructura objetiva de nuestra experiencia, no es sino la estructura objetiva de nuestro pensamiento. Dicho de otro modo: la experiencia del fracaso sistemático no es una relación negativa del pensamiento con el mundo, sino del pensamiento consigo mismo y la causa de ese fracaso sistemático es no asumir que esa relación negativa del

pensamiento consigo mismo es la condición absoluta de toda objetividad posible¹³. Si esta primera parte de la historia que Hegel quiere contar es factible, entonces su proyecto de dar cuenta de la negatividad de la autoconciencia **pura** –esto es, del modo determinado en que el pensamiento se da a sí mismo **sus** propias determinaciones (su *Ciencia de la lógica*)- se hace, si no más plausible, al menos hartamente extravagante de lo que se suele pensar.

Así entra la **negatividad** como noción sucesora de la **espontaneidad**, referidas ambas a la actividad del pensar. Las diferencias, sin embargo, son hartamente notables; pues allí donde Kant sólo podía hablar del “yo pienso” como “sujeto lógico de los pensamientos”, “conciencia de espontaneidad”, “representación intelectual vacía” (i.e. el “yo” no es ni intuición ni concepto), “condición **formal** del pensar” –en contraposición al **contenido** sólo empírico del pensar referido a objetos-, etc., Hegel puede pretender decir muchas más cosas de la subjetividad. Como fácilmente se ve, la primera parte de la historia que Hegel quiere contar es la *Fenomenología del espíritu*. En ella, a mi modo de ver, él trata de llevar a cabo el proyecto descrito, expandiendo la noción de subjetividad autoconsciente, entendida como condición de la experiencia, hasta convertirla en *práctica social e histórica*, que pueda dar cuenta de lo que él, persiguiendo la meta puesta por Spinoza, concibe como identidad absoluta:

Que lo verdadero es efectivo sólo como sistema o que la substancia [es] esencialmente sujeto, está expresado en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*, -el concepto más excelso y que pertenece a la modernidad y a su religión. Únicamente lo espiritual es lo *efectivo*; es la esencia o *lo que es en sí*, -lo *actuante* y lo *determinado*, el *ser otro* y el *ser-para-sí* – y es lo que en esta determinidad o en su ser-fuera-de-sí permanece en sí mismo; - o es *en y para sí*.

III

Voy a tratar de hacer corto un cuento largo. En la sección “Conciencia”, la primera de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel cree haber mostrado que todo tipo de relación cognoscitiva con objetos, que esté construida a partir de la idea de que el saber sobre ellos debe su peculiar estructura a la estructura del objeto, fracasa, precisamente porque carece de los recursos conceptuales para hacerse cargo de aquello que el saber mismo (la teoría) pone en la explicación. O, para decirlo en un lenguaje que haga relevante lo dicho anteriormente, la razón del fracaso de una postura epistemológica *realista* es, en última instancia, que es incapaz de asumir que la relación cognoscitiva con objetos está determinada fundamentalmente por **condiciones subjetivas** no-empíricas (o, al menos, subdeterminadas por la experiencia, de modo que ésta sola no alcanza para dar cuenta de la determinabilidad de los objetos en ella)¹⁴. De hecho, estas condiciones subjetivas se resumen en la idea de que la experiencia del mundo debe su determinabilidad a la actividad de un sujeto pensante en relación consigo mismo –i.e. a la autoconciencia. Es decir, Hegel cree haber demostrado que para dar cuenta exitosamente de la relación epistemológica entre mente y mundo es necesario focalizar nuestra atención en la relación que un sujeto pensante tiene consigo mismo.

¹³ El texto de Hegel donde esto se ve con más claridad es la “Introducción” a la Fen.

¹⁴ En Ormeño (1991) trato de hacer accesible los problemas epistemológicos que Hegel trata ahí y de hacer accesible su intrincado lenguaje.

Quisiera utilizar un dispositivo “tipográfico”, para tratar de aclarar la situación: por lo general, nos referimos a objetos en el mundo a través de proposiciones o juicios (del tipo: “Ese árbol es un laurel”). Toda actividad judicativa, supone un sujeto que juzga, de modo que nuestra proposición anterior debe leerse, más bien, así: “Yo pienso que ese árbol es un laurel” (“Pienso” está ahí en lugar de todo otro verbo “intencional”: creo que, me parece que, sé que...ese árbol es un laurel). Sin embargo, en tanto referida al mundo, la proposición es interesante e informativa sólo en lo que dice relación con la referencia (“ese árbol”) y la predicación (“es un laurel”), y la actividad del sujeto que juzga no pertenece a la referencia al mundo, sino sólo al modo en que el sujeto *toma* la proposición (p.e. si digo: “me parece que ese árbol es un laurel”, digo que tomo la proposición “Ese árbol es un laurel” como verdadera, aunque asumo que puede no serlo –lo que no sería el caso si dijera que sé a que especie pertenece ese árbol). Los verbos intencionales que preceden a la información sobre el mundo nos informan sólo sobre el estado mental en que el sujeto se encuentra. Para expresar esto tipográficamente, deberíamos escribir la proposición del siguiente modo: “[yo pienso que,] Ese árbol es un laurel”. La situación en la que nos encontramos en la sección “Autoconciencia” es distinta, pues hemos asumido, por una parte, que las discriminaciones necesarias para referirse a algo (“ese árbol”) y especificar sus propiedades (“es un laurel”) **dependen**, a un cierto nivel fundamental, de la actividad del sujeto que juzga ([yo pienso, que...]) y, por tanto, del modo en cómo el sujeto *toma* el contenido supuestamente informativo de su estado mental; y hemos asumido, por otra parte, que dicha actividad no está determinada (o está subdeterminada) por la variedad empírica que, de todos modos, sigue estando allí. Una manera de expresar esto tipográficamente es: “Yo pienso, que [ese árbol es un laurel]”. Ahora bien, si lo que ahora nos importa es la actividad del sujeto que juzga, no tenemos razones para asumir que “pienso” se refiera sólo a actitudes relativas a la verdad o falsedad de la proposición. Con el mismo derecho, podríamos asumir que “pienso” está en lugar de una actitud más bien práctica: “Espero que [ese árbol sea un laurel]” parece una frase sin sentido; pero si la colocamos en el contexto de un asado dominical veraniego en el Cajón del Maipo, digamos, y luego de haber reparado en que trajimos de todo, salvo laurel para perfumar la salsa con la que queremos adobar la carne –y somos inflexibles en esto–, miraremos los árboles a nuestro alrededor con un **interés** cognoscitivo orientado por nuestro más fundamental interés práctico, aún a sabiendas de que, expertos gastrónomos, la botánica nunca ha sido nuestro fuerte¹⁵. Noten Uds. además que la proposición “¡Espero que ese árbol sea un laurel!” es algo que podríamos escuchar de alguien que, separándose de la parrilla y acometido por un afán de justificación de sus actos para los demás, la pronunciara encaminándose decidido a un grupo de árboles que hay más allá, convirtiendo así su necesidad y expectativa en acción.

Si lo que es determinante para estructurar la experiencia es la relación que el sujeto tiene consigo mismo (y no la variedad empírica por sí, pues ésta no está en condiciones de guiar nuestra actividad espontánea), ¿cómo dar cuenta de nuestro interés por aprehender el mundo tal como es, en primer lugar? Aristóteles tendría una buena respuesta (v.gr. “todo hombre desea por naturaleza saber”), si no fuera porque, a este nivel fundamental,

¹⁵ Es importante destacar que, en semejante formulación del proyecto de Hegel, parecieran prefigurarse posiciones **pragmáticas** en torno a la empresa del conocimiento, que en el siglo XX han tenido varias versiones. Véase, por ejemplo, “Two Dogmas of Empiricism” de Quine o *Ser y tiempo* de Heidegger, para escoger posturas bien diversas. Sin embargo Hegel está harto lejos del pragmatismo.

la propia noción de “naturaleza” debe justificarse en función de la autoconciencia¹⁶. La cuestión es que si para concebir la relación mente-mundo es necesario fundarla en la relación que un sujeto tiene consigo mismo, que es una actividad, dicha relación a sí mismo debe ser considerada como actividad autoorientada (o, para ponerlo en el contexto de la meta última del libro, que es la presentación del “saber absoluto”, como “autofundante”). La forma más inmediata de entender la relación de un sujeto autoconsciente con el mundo, pero que esté fundada en la relación del sujeto consigo mismo, de modo que éste se oriente por sí mismo en el mundo, es el deseo. Para un sujeto que desea, la variedad empírica del mundo sigue tan presente como para el contemplador de la verdad; sin embargo para el primero las cosas del mundo no aparecen como entidades subsistentes y estructuradas, sino como medios (o como obstáculos para, o como indiferentes en relación a) la satisfacción del deseo. De modo que el fin último para el propio sujeto de su relación con el mundo es él mismo. Parece relativamente obvio que tales discriminaciones son insuficientes para tener una relación fundada con el mundo (o como para establecer *objetivamente* la dependencia de ese mundo respecto del sujeto), sin embargo cualquier nueva discriminación debe ser hecha por el propio sujeto que desea satisfacer sus deseos.

La *vida* es introducida aquí como la determinación del mundo objetual frente al sujeto que desea, simplemente con el argumento de que el objeto más inmediato del deseo es algo vivo. Sin embargo Hegel describe la vida como una totalidad orgánica o procesual, en la que la emergencia y acción de organismos vivos individuales, en última instancia, no se realiza en ellos mismos sino en la conservación de la especie, con estas palabras: la vida es “el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento”. Ciertamente esto no es lo que el deseo inmediato tiene delante suyo, sino simplemente el organismo individual. Pero Hegel cree necesario mostrar cómo está constituido tal objeto desde “nuestro” punto de vista –el de los lectores–, antes de describir el tipo de experiencia que el sujeto deseante puede hacer del mundo vivo. Las razones que Hegel puede haber tenido para introducir esta caracterización de la vida pueden ser muchas, sin embargo creo que ésta es la más importante en este contexto: El sujeto autoconsciente que se esfuerza por satisfacer sus deseos es, él mismo, un organismo vivo y, como tal, un organismo que pertenece al ciclo de la vida en general. En este sentido, el sujeto autoconsciente es tan dependiente del “todo” como cualquier otro animal. Esto nos anuncia algo que el propio sujeto, en el intento de satisfacer sus deseos, comprobará: que el “deseo” (natural) y su satisfacción es un modelo insuficiente para fundar su relación con el mundo en su relación consigo mismo (o, dicho de otro modo, para diferenciarse a sí mismo del todo vital, y afirmarse así como sujeto y no meramente como organismo vivo, no basta con comprenderse a sí mismo como un organismo que satisface deseos, sino que debe utilizar las cosas del mundo como medios –debe cancelar su independencia). Por otro lado, si el objeto del deseo es la vida en general, y no solamente el organismo vivo individual, ¿cómo podría la satisfacción de un deseo (o de los deseos en general, según vayan ocurriendo) cancelar su independencia?

¹⁶ Sin embargo es obvio que hay otras respuestas más plausibles, que podrían saltarse la autoconciencia: nuestra estructura biológica, el “instinto” de autoconservación, el propio pragmatismo del que hablamos en una nota anterior, podrían haber dado pie al 1) desarrollo de la base material del conocimiento (el cerebro), 2) al desarrollo de habilidades discriminatorias sin las cuales no habríamos sobrevivido como especie, 3) al desarrollo de estructuras conceptuales útiles para nuestra vida en común, etc. Todas estas alternativas, empero, no toman en cuenta el tema de la espontaneidad.

Precisamente en la satisfacción de deseos naturales (como comer, beber, etc.), que son recurrentes, el sujeto descubre que le es imposible cancelar la independencia de las cosas, porque la satisfacción de tales deseos *depende* de esa independencia¹⁷. Pero, además, un sujeto autoconsciente sólo puede encontrar satisfacción en tanto sujeto –en contraposición a mero organismo vivo–, cuando satisface deseos determinados. Sin embargo **tener** deseos, meramente, no cuenta como determinación del deseo. Por un lado, **un** deseo se puede satisfacer de múltiples maneras y con múltiples objetos distintos. Argüir que los modos de satisfacción y los objetos que la procuran se distinguen en ellos mismos (pues habría modos y objetos *en sí* mismos más satisfactorios que otros) es hacer una petición de principio, porque asumiría muchas condiciones –varias de ellas culturales e históricas– que determinarían **qué** cuenta como modos de satisfacer y objetos apropiados, esto es, supone ya la determinación de esto. Segundo, y más importante, un sujeto tiene a la vez **varios** deseos; bien puede ocurrir que satisfacer uno implique dejar de satisfacer otro o impida la satisfacción de ese otro deseo. Para que los deseos sean **mis** deseos –y no, digamos, los “deseos de la especie”, si se me permite la expresión– y de este modo, por medio de **su** satisfacción, **yo** me satisfaga, tengo que tomarlos como fines dignos de ser perseguidos –esto es, deseables para mí; “negociables” en ciertas circunstancias, en otras no– y “decidir” cuáles de todos los deseos que ocurre que yo tenga son aquellos cuya satisfacción perseguiré activamente, incluso en desmedro de otros deseos que, desde el punto de vista de otro, son más urgentes. Argüir que la intensidad de los deseos es criterio suficiente para jerarquizarlos, una vez más, pide que se conceda de antemano lo que está en disputa, pues la intensidad de un deseo es en parte importante una función del valor que **yo** le asigno a su satisfacción¹⁸. La mera satisfacción del deseo de un sujeto autoconsciente no puede reafirmarle a éste su independencia –su certeza de sí–, porque esa satisfacción no equivale a **mi** satisfacción (dicho de otro modo, basta con suponer un mero sentimiento de sí para buscar el placer y evitar el dolor, lo que es común a varios organismos simplemente vivos: un sujeto que sólo satisface deseos no es, pues, un *sujeto*).

Para conectar estas consideraciones con lo que antes hemos dicho: la mera relación “negativa” respecto al mundo, no basta para establecer que la autoconciencia, por sí sola, estructure el mundo (las “diferencias”). Para ello sería necesario que la autoconciencia se **autofundara**, es decir, que tuviera una relación negativa consigo misma –que se constriña, es decir, se determine a querer esto en lugar de aquello, etc. La mera interacción causal con el mundo, en la satisfacción de un deseo X, no puede hacer ese

¹⁷ “El simple Yo es este género o lo simplemente universal, para el cual las diferencias no lo son, sólo en tanto ella es la *esencia negativa* de los momentos independientes configurados; por ello la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que se le presenta como vida independiente; ella es *deseo* [Begierde]. Cierta de la nulidad de este otro, pone ésta misma como verdad *para sí*, destruye el objeto independiente y se da de este modo la certeza de sí misma como certeza *verdadera*, como una que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*.

Pero en esta satisfacción ella hace la experiencia del la independencia de su objeto. El deseo y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción está condicionada por el objeto, pues ella es por medio de la superación de este otro; para que haya tal superar, esto otro debe ser. La autoconciencia no puede, por tanto, superar el objeto por medio de su relación negativa; más bien, por ella lo vuelve a producir, así como al deseo. De hecho, la esencia del deseo es algo otro que la autoconciencia; y a través de esta experiencia esta verdad ha devenido para ella misma”. PhG., 143 (mi traducción); Fen., 111 s.

¹⁸ Lo mismo ocurre con la utilidad, oportunidad, buena proporción costo-beneficio, etc.

trabajo, simplemente porque abandonar la persecución de un objeto (por cansancio, temor o cualquier otro motivo) no es equivalente a establecer preferencias, esto es a orientarse en el mundo, sino que en ese proceso uno es más bien orientado por la *vida*. El problema es que a este nivel del argumento, la autoconciencia singular (que se ha determinado como $Y_0=Y_0$) carece de recursos para determinarse o, lo que es lo mismo, negarse. La posibilidad de esta **autodeterminación** –esto es, de convertirse en el *sujeto* de los propios deseos y acciones–, requiere, ¡oh paradoja!, la interacción con otro sujeto, cuyos deseos estén en conflicto con los deseos del primero. El punto es que este otro sujeto se encuentra en la misma situación del primero (¿cómo podría determinar este último cuáles son **sus** deseos?) y nada excluye la posibilidad de que ambos sujetos se enfrenten como meros organismos vivos que compiten por recursos (que sean el uno para el otro, como dice Hegel “conciencias hundidas en el ser de la vida, que no han llevado a cabo todavía *el uno para el otro* el movimiento de la abstracción absoluta de borrar todo ser inmediato y ser sólo el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma, o no se han presentado el uno al otro como puro *ser-para-sí* –esto es, como *autoconciencias*”). La autodeterminación de cada uno de ellos requiere, necesariamente, que cada uno haga lo mismo que el otro hace contra él y que haga contra el otro lo mismo que hace contra sí (cosa que los organismos meramente vivos no hacen): requieren *reconocerse* como iguales *que se reconocen mutuamente*.

Aquí es necesario hacer notar que Hegel no está avanzando tesis de ninguna especie respecto del *origen* de la *autoconciencia* en la interacción social: cada uno de los sujetos llega a exigir del otro reconocimiento *porque* cada uno está cierto de ser un sujeto, pero ninguno de ellos tiene la confirmación del otro. En otras palabras, Hegel ha desviado el problema de la autoconciencia como constitutiva (o fundante) de la experiencia (o del mundo) al problema de la autofundación de la propia autoconciencia: tener una relación fundada (i.e. determinada) con el mundo requiere tener una relación fundada (determinada) consigo mismo. Y *tener*, simplemente, conciencia de sí, no es suficiente para esto. Me gustaría enfatizar este rasgo profundamente anticartesiano (antimentalista) en el pensamiento de Hegel: estar en éste o aquél estado mental (“creer que [p es el caso]” o “desear que [p sea el caso]”) le parecía a Descartes algo de lo que no se podía dudar, independientemente que el contenido del estado (la proposición en paréntesis cuadrados) fuese falso. Según esto, la mente sería transparente para sí misma, pues estaría constituida por estados epistémicamente garantizados, de modo que, en última instancia, nuestro acceso al mundo real dependería de algún tipo de estructura mental psicológicamente especificable. Sin embargo ya Kant criticó esta idea, pues tales estados, al igual que todos los fenómenos, están sometidos a condiciones a priori: esto es cualquier status epistémico que estos estados tengan no es una propiedad suya, sino que se deriva de las condiciones de la experiencia en general. El punto tiene que ver con que la determinabilidad de tal o cual estado supone que el sujeto (el yo) se tome a sí mismo (aperceptivamente) como estando en ese estado (vimos que éste es el caso en relación con los deseos)¹⁹. Para Hegel, el punto es que hasta la conciencia de sí debe ser *tomada* por el propio sujeto de alguna manera para poder ser determinada, pero si la determinabilidad de la misma ha de ser objetiva, entonces no puede ser el mero resultado de un proceso privado que tiene lugar en una mente individual. Pues, ¿cómo podríamos

¹⁹ Este es un punto importante en filosofía de la mente. Como ha escrito W. Sellars: “The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state, we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says”. (Empiricism and the Philosophy of Mind, 169)

estar seguros de ella si no la probamos, la certificamos de alguna manera?²⁰

Es esta certificación lo que la autoconciencia busca: la *verdad* de la (mera) *certeza* de sí mismo. En tanto *autoconciencia*, el sujeto no puede hallar esta certificación si no en otra autoconciencia, esto es en un objeto independiente que no sea negado por mi propia actividad (que, por así decirlo, subsiste luego de que mi actividad se ha retirado de él), sino que, de acuerdo al carácter "negativo" que, en relación a sí misma, todo lo demás tiene para la autoconciencia, sea él mismo "negativo" –esto es, que se "niegue" a sí mismo, que por sí mismo cumpla lo que yo espero de él. De ahí que "la autoconciencia alcance su satisfacción sólo en otra autoconciencia". El yo de la autoconciencia, que es su objeto último como en el deseo, no es un objeto (de hecho, no es objetivo). El objeto real del deseo, empero, es sólo independiente –le falta la negatividad. En cambio, en la medida en que una autoconciencia es el objeto, él es tanto Yo como objeto.

"Por ello está ya presente para nosotros el concepto *del espíritu*. Lo que ulteriormente llegará a ser para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es: esta substancia absoluta, que en la perfecta libertad e independencia de su contraposición –a saber, distintas autoconciencias que son para sí-, es la unidad de las mismas: Yo, que es *Nosotros* y *Nosotros* que es Yo".

Este es el desideratum de la teoría. Pero para alcanzarlo todavía hace falta mucho, simplemente porque autoconciencias contrapuestas, ciertas de sí pero no de la otra y que exigen reconocimiento mutuo, no tienen todavía ningún criterio que haga posible ese mutuo reconocimiento. Sin embargo hay que hacer notar por qué, a estas alturas del argumento, no puede hablarse de **intersubjetividad** (y tengo para mí que eso es algo que en Hegel no se encuentra, por buenas razones). Si la determinabilidad de la propia subjetividad depende (en algún sentido) de semejante mutuo reconocimiento, difícilmente podría contar tal reconocimiento como introducción de una *intersubjetividad*. Tengo más bien la impresión de que lo que Hegel quiere decir es que la *propia subjetividad es social*, un conjunto de prácticas e instituciones en las que los individuos participan *tomándose a sí mismos como participando en ellas*. La cuestión de la *intersubjetividad* se plantea porque se tiende a pensar que *sujeto e individuo singular* son sinónimos. Es cierto que un sujeto autoconsciente es un individuo singular. Pero si los rasgos fundamentales de su ser sujeto (su subjetividad) sólo pueden entenderse en el contexto de su participación en una serie de prácticas sociales, es claro que su subjetividad está constituida de un modo mucho más amplio que su individualidad. El problema reside, quizás, en que *subjetividad* (al igual que *razón*) designa en Hegel tanto un aspecto meramente individual de una persona como la universalidad de la misma²¹. Este no es un comentario marginal, pues,

²⁰ La cuestión, aquí, es que la determinación de cuáles son los límites de mi individualidad (es decir, determinar qué deseos me pertenecen y hasta qué punto) es una cuestión normativa y, por tanto, que no se puede decidir por medio de inventariar los deseos que ocurre que tenga. La determinación de lo que me pertenece toma, pues, la forma de la pretensión: "¡Esto es mío!", que no puede ser contestada por nada en la naturaleza, salvo, claro, por otra autoconciencia que desconoce tus pretensiones: "¡Lo 'tuyo' me pertenece!".

²¹ En la *Filosofía del derecho* Hegel hace uso de esa ambigüedad en el propio concepto de persona, que designa tanto a un ser humano individual (numéricamente idéntico) como el punto de vista de ser un agente racional (lo que puede decirse de todos). De hecho, en la lógica de la palabra "persona" es incongruente su uso privado (hay "persona" sólo en un contexto social en el que otras

precisamente lo que está en juego en el reconocimiento mutuo es la potencial *universalidad* de la autoconciencia, lo que depende, precisamente, del papel que la *racionalidad* juega en la posibilidad de ese mutuo reconocimiento.

IV

La *lucha por el reconocimiento* se desata, de acuerdo con Hegel, por la necesidad de cada una de las autoconciencias por certificar en otro igual que ellas (y, por tanto, en un “yo objetivo”) la certeza meramente privada que cada una tiene de sí –a saber, que lo objetivo en general es algo meramente negativo en relación al yo. Como organismo vivo que es, cada sujeto autoconsciente puede *reclamar* para sí el status de sujeto, sólo si al hacerlo muestra estar desprendido incluso de aquello que en él mismo es “objetivo” (la propia vida), pues ésta es la manera más inmediata en la que alguien puede *reclamar* para sí el ser puramente independiente. Y para ello, así dice el cuento hegeliano, debe desafiar al otro a un duelo a muerte. El problema es, pues, que cada autoconciencia supone que su certeza de sí es *en sí universal* y el duelo es la manera de mostrar que esa universalidad postulada es *efectiva*.

Quizás es útil comparar brevemente este escenario idealizado con su precedente hobbesiano: Hobbes postula el escenario radicalmente escéptico de una guerra de todos contra todos para apuntalar la idea de que una mutua restricción de las libertades de cada uno es la única solución posible a tal situación (la guerra de todos contra todos es, de hecho, provocada por el ejercicio irrestricto de la propia libertad individual en la satisfacción de los propios deseos. El conflicto que resulta de ese ejercicio es de tales proporciones que, de hecho, coarta toda libertad –pues el agente individual debe emplear todas sus energías en defenderse). En semejantes circunstancias, cada uno de los actores ve que es más racional poder ejercer sólo algunas libertades que ninguna. Sin embargo Hobbes mismo socava la fuerza de su argumento cuando excluye como irracional la pretensión de alguno de los actores de poder **ganar** la guerra (El argumento de Hobbes es que en una situación de conflicto global, las diferencias naturales de fuerza o astucia no contarían, pues siempre sería posible que los más débiles o lesos hicieran alianzas tácticas entre ellos para atacar a los otros. El punto es que Hobbes no tiene cómo explicar tales alianzas si no es por medio de un *pacto (covenant)*, cuya necesidad *para todos* es lo que Hobbes quiere fundar con la idea de la guerra de todos contra todos)²². Al reducir el número de los actores a sólo dos contendientes, Hegel no excluye la posibilidad de que alguno de los agentes crea consistentemente que puede ganar, lo que pone la cuestión a un nivel más radical todavía. Pues si yo creo que puedo ganar la guerra, me parecería irracional hacer un pacto de cualquier tipo con el otro. El primer importe de este pequeño rodeo es mostrar que lo que está en cuestión en el escenario propuesto por Hegel es la propia posibilidad de la *reciprocidad* en el reconocimiento. Dicho de otro modo, ¿por qué deberíamos suponer que la salida más razonable al conflicto entre dos sujetos sea un *mutuo* reconocimiento de la legitimidad de las pretensiones de ambos? ¿Por qué excluir a priori la posibilidad de un “reconocimiento” meramente unilateral –esto es, individualista? En la mera idea de “lo que es racional hacer para el agente A en las circunstancias C” –que es lo que suponemos cuando pensamos que la mejor solución a un conflicto es la que mejor satisfaga a ambas partes-, suponemos ya la *universalidad de la razón*, como si ésta consistiese en una magnitud determinada y fija, sobre cuya base las autoconciencias contrapuestas pudiesen sentarse

“personas” reconocen a la primera como tal).

²²

Véase el famoso cap. 13 del Leviatán sobre la “condición natural de los hombres”.

a negociar (o, para decirlo de modo que sea relevante para nuestra línea de interpretación, suponemos ya que los sujetos autoconscientes se hallan ya constreñidos de alguna manera). El segundo importe de la comparación con Hobbes, tiene que ver con la diferencia entre el *sometimiento a la voluntad de otro*, que es efecto de procesos puramente naturales o de la brutal aplicación de la fuerza (el “poder” sin más) y la **autoridad** que surge del *reconocimiento* de la misma. Hobbes, cree que todo *sometimiento* se funda en la *autorización* que los sometidos a ella, implícita o explícitamente, le otorgan (el poder que basa su legitimidad en el consentimiento de quienes lo padecen). Ahora bien, Hobbes supone que la autoconservación es el objetivo de todo lo vivo; por tanto, este fin “natural” funciona como dato fijo para reconstruir racionalmente las relaciones de dominio. Pero, en el caso de Hegel, si el enfrentamiento entre los dos sujetos ocurre en primer lugar por medio del mutuo desprecio por la vida (tanto de la del otro como de la propia), todo reconocimiento del predominio de alguno de los contrincantes por sobre el otro –o, visto desde otro lado, el aprecio por la propia vida– que resulte de ahí, es algo que el sujeto mismo ha “decidido” –implícita o explícitamente– aceptar, pero sin ninguna base o punto de apoyo natural: incluso en el caso más extremo, el de la institución de la esclavitud, las relaciones amo-esclavo son sustentadas por la participación **activa** de los sujetos en tal institución –esto es, su participación en una práctica regulada por normas, cuya **autoridad** los sujetos participantes reconocen²³. El punto, para Hegel, es que la propia naturaleza de la **autoridad** está en juego en la lucha por el reconocimiento.

El poner las cosas en estos términos ayuda a entender por qué Hegel extrema la contraposición entre ambas autoconciencias como un duelo a muerte y, también, por qué

²³ Con esto Hegel no quiere decir que la esclavitud sea *legítima*, sino más bien mostrar que la mera pregunta por la legitimidad requiere saber bajo qué condiciones o criterios una norma puede tener **autoridad** para la autoconciencia. El punto es importante, porque sitúa la discusión sobre la *racionalidad* en una narrativa social e histórica –esto es, porque propone discutir lo que es *razonable* aceptar o rechazar como el resultado de una continua práctica social en la que los criterios pueden estar en disputa. Es más, el punto me parece lo suficientemente importante, como para citar la discusión sobre la esclavitud en unos apuntes manuscritos de Hegel a su ejemplar de la *Filosofía del derecho*. Luego de rechazar tanto la justificación meramente histórica de la esclavitud como también la tesis de que la esclavitud es injusta porque el hombre es **en sí** libre, comenta Hegel en sus apuntes:

“[La esclavitud] no debe ser, no es una situación del derecho absoluto, pero al interior de semejante situación [es] necesariamente de derecho; es decir, aquella autoconciencia de la libertad, que está ubicada en semejante nivel, tiene [ahí] su existencia. Si se dice que la esclavitud es un crimen en y para sí, es totalmente correcto. *Necesidad* del Estado. – Pero el derecho *objetivo* es esencialmente también algo subjetivo *para* sí, es decir no es una piedra, algo exterior, meramente fijo, sino que es la voluntad del espíritu – del espíritu universal, de la formación cultural universal. El crimen es, pues, *en sí y para sí*, [significa que] es la propia autoconciencia universal no querer ser un esclavo ni un amo; sin señor, no hay esclavo – pero del mismo modo sin esclavo, no hay señor”. Apuntes de Hegel al § 57, edición de Moldenhauer y Michel, vol. 7, p. 124, mi traducción.

Interpreto este texto así: la esclavitud es una institución, esto es, es una práctica gobernada por normas que son sustentadas por los participantes en esa práctica (a pesar de las rebeliones): “es necesariamente de derecho”. El problema con la esclavitud no es que no sea una práctica normada (esto es, que se sustente en la pura fuerza), sino que la autoconciencia que la sostiene no ha llegado todavía a ser una autoconciencia universal, esto es, una tal que esté fundada en un reconocimiento efectivamente mutuo. Este es el punto importante: la norma (el mero concepto) para llegar a ser existente (como Idea) debe ser *tomada* por los participantes en la práctica como *justificada* para ellos (“es igualmente algo subjetivo para sí”).

despacha rápidamente aquella confrontación en la que los extremos se matan efectivamente: la muerte, escribe, es la negación meramente natural de la conciencia; es la negación que meramente le **ocurre** al sujeto en tanto organismo vivo, sometido a procesos físico-causales, y no la negación **de** la conciencia misma, en el sentido de que ella misma se constriña. Este pasaje es el reflejo especular de la sección inmediatamente precedente, según la cual la vida es la posición natural de la conciencia. Esto sugiere, una vez más, que la posibilidad de afirmar la propia *independencia* depende de establecer un ámbito (uso esta palabra, a falta de otra mejor) en que las dependencias naturales del sujeto autoconsciente, siendo como son, hallan sido “superadas” (es decir, dejen de ser de primera importancia).

La posibilidad de un reconocimiento *desigual* (el amo y el esclavo) pone en sujetos distintos precisamente lo que buscábamos en una única autoconciencia: el amo sólo es reconocido por el otro, luego certifica en el otro su independencia, pero sigue careciendo de constrictión; el esclavo, en cambio, está meramente constreñido, pero de modo que eso no le parece algo hecho por sí mismo sino por otro, por lo cual es meramente dependiente. El problema es que aquí, tal y como están puestas las cosas, no parecemos encontrarnos más cerca de la solución, sino más lejos. El amo, por lo pronto, ha logrado lo que el mero deseo no lograba: logra satisfacerlo sin que ello le reporte dependencia de la naturaleza externa, pues para eso tiene al esclavo que la trabaja y, por medio de él, la domina. Sin embargo, el amo no dispone de ningún criterio de determinación de los propios deseos: el haber arriesgado la vida y haber vencido (y volverlo a hacer cada vez que sea menester) no le proporciona ningún medio para tener una relación fundada consigo mismo (o, para decirlo de otro modo, su libertad es la pura arbitrariedad de los deseos que ocurre que tenga). En consecuencia, el amo no dispone de ninguna otra herramienta más que la afirmación abstracta de su independencia para resolver la constante lucha por el reconocimiento. Es más, de acuerdo con Hegel, la *verdad* de su independencia (su base de sustentación) es la conciencia sometida del esclavo. Éste, a su vez, se halla encadenado al dominio del anterior *por medio de su negación meramente parcial de la naturaleza* (“el trabajo, escribe Hegel, es deseo reprimido”). Sin embargo, el que el esclavo asuma que la naturaleza (la *vida*) sea independiente de él, no se debe a rasgo alguno de la propia naturaleza, sino al tipo de práctica social en la que el esclavo participa. Satisfacer los deseos del amo, lo obliga a determinar qué tipo de cosas pueden hacerse con qué tipo de objetos, y hasta qué punto: potencialmente, lo involucra en una relación con la naturaleza que debe tratar objetivamente con el mundo, lo que significa tratarlo no sólo como medio para satisfacer el deseo, sino también conocerlo. Luego, si del amo puede decirse que se hace experto en el *arte de la guerra*, del esclavo puede decirse que se hace experto en el *arte en general*. La relación del esclavo con el mundo es una relación fundada. Al mismo tiempo, el esclavo tiene una relación fundada consigo mismo (no satisface *los deseos que ocurre que tenga*, sino los del amo y los suyos que le sea lícito satisfacer). Ciertamente que la *ley* que el esclavo, sin saberlo, se ha autoimpuesto, una vez que ha preferido vivir a morir en lucha con el amo, le parece una ley ajena —es la ley del amo, no la propia. Pero, observa Hegel, lo que el esclavo teme no es al amo particular, sino a la muerte, “el señor absoluto”; la ley del amo (la ocurrencia de sus caprichos) es abstracta; es el esclavo el que tiene que especificarla, determinando items concretos en la experiencia. Por último, el esclavo, por medio del trabajo, le da a su propia autoconciencia una forma objetiva en sus productos: la hace permanente. Para la propia conciencia del esclavo, pues, ella misma es un objeto independiente y, por otro lado, para ella misma ese objeto independiente, que es una conciencia, es su propia esencia.

En el esclavo, pues, encontramos todos los elementos para poder pensar una relación autoconsciente con el mundo y consigo mismo y en la lucha por el reconocimiento fallido disponemos de una narrativa que da cuenta de cómo el *autoconstreñimiento* de la autoconciencia es *colectivamente* posible (y también por qué sólo colectivamente es posible). Pero esto no basta, pues el esclavo todavía está falto de reconocimiento: el amo puede ir haciéndose cada vez más dependiente de las habilidades del esclavo, puede reconocerle explícitamente un status jurídico (??????; *servus*) e incluso plantearse seriamente el tema de su humanidad (como Aristóteles en la Política) y, sin embargo, no reconocerle nunca su ser *sujeto* (es decir, *libre*). Es más, gran parte de las desdichas de la conciencia dependiente, se basan, precisamente, en el desconocimiento del carácter normativo (por contraposición a *natural*, o por contraposición al mero ejercicio del *poder*) de las restricciones a las cuales está sujeto. Siguiéndole la pista a este desconocimiento (en realidad, a este *autodesconocimiento*) es que Hegel pretende reconstruir la historia de occidente, desde los estoicos griegos hasta el renacimiento, como continuos y continuamente fallidos intentos de la conciencia dependiente por alcanzar su independencia, sea porque se figura que ser independiente es carecer de normas (de constricciones, en el sentido en que hemos venido usando el término) a consecuencia de lo cual hace, una y otra vez, la experiencia de estar limitada por algo aparentemente otro y de ser, por tanto, dependiente; sea porque desconoce tanto el carácter social como el carácter autoimpuesto de las normas a las que descubre que debe prestar asentimiento (Para esta conciencia desdichada, esas normas son impuestas por un señor absoluto).

En esta segunda parte de la sección “Autoconciencia” (“Libertad formal de la autoconciencia: estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada”) Hegel introduce en la propia autoconciencia singular los polos que antes había repartido en dos sujetos autoconscientes, a saber: la conciencia independiente y la dependiente, donde se vuelve a reproducir el movimiento dialéctico de la parte anterior (la conciencia estoica reproduce a un nivel más complejo la actitud del sujeto meramente deseante; la conciencia escéptica reproduce la actitud del sujeto que se afirma en la pura conciencia de su libertad, entendida como negatividad absoluta; finalmente, la conciencia desventurada lo es porque sitúa el polo de la independencia fuera de sí, en un señor absoluto, reservándose para sí el rol de la pura dependencia y su lucha por tratar de dotar de sentido a su existencia dependiente y a su trabajo).

Para hacer breve un cuento enorme: las formas de autoconciencia que Hegel examina aquí tienen una relación reflexiva o “pensante” con el mundo y con los otros; es decir, categorizan la experiencia por medio de conceptos generales (en el caso del estoicismo, las palabras claves son “virtud” y “bien”), cuya determinabilidad, sin embargo, es tomada desde el exterior. La autoconciencia pensante no es, así, independiente, pues requiere que el contenido de sus pensamientos le sea dado por otro. El escepticismo, en cambio, trata de disolver las determinaciones empíricas por medio del pensamiento. Sin embargo, para poder comportarse del todo sólo negativamente frente al mundo, debe adoptar posturas que, entre sí, son inconsistentes: la vanidad de la existencia no hace que el escéptico se suicide, por ejemplo. De modo que la conciencia escéptica es, en realidad, doble: por un lado, disuelve con el pensamiento todos los conceptos con los que la experiencia está categorizada y, al mismo tiempo, lleva una vida en la que todas esas determinaciones siguen estando igualmente fijas como antes. La conciencia desventurada lo es, porque es una autoconciencia que reúne ambos momentos en ella misma, pero de modo tal que la universalidad del pensamiento es proyectada hacia un otro extramundano (Dios), mientras la propia conciencia tiene que habérselas con experiencias singulares, siempre cambiantes (esto es, con la diversidad empírica).

Semejante autoconciencia desconoce que esta división entre la universalidad inmutable del pensamiento y la apariencia siempre mudable de la experiencia es algo que ella misma *colectivamente* hace (la fe universal del cristianismo medieval no es una experiencia individual), como tampoco el individuo autoconsciente es capaz de juntar la universalidad potencial de su propio pensamiento con su singularidad corpórea y mortal. Sus intentos por afirmar su independencia (su “parentesco” con la inmutabilidad divina) en la mística, en la empresa de hacerse con el *sepulcro* del dios *vivo*²⁴, en el culto y la oración, en el trabajo (*ora et labora*) y en el ascetismo, culminan todos en fracasos, precisamente porque en ninguna de esas cosas puede la autoconciencia encontrar su satisfacción: todas ellas niegan, de un modo u otro, la posibilidad del reconocimiento en otra autoconciencia. Sólo dos muestras: A) Cristo es un individuo autoconsciente, pero como objeto de culto está más allá de todo reconocimiento; el hombre que es Dios está, de hecho, muerto, y en tanto resucitado –esto es, como Dios vivo–, está ausente, fuera del mundo. B) Como conciencia que transforma el mundo –esto es, que lo trabaja–, el individuo autoconsciente tiene en sí la posibilidad de satisfacerse en su propia autoconciencia: el mundo es dócil a su talento, ingenio e industria y puede tener un sentimiento de sí en el goce de los productos de su trabajo. Pero el mundo es dócil sólo porque Dios lo ha creado para nuestro disfrute; además, nuestro talento, ingenio e industria son ellos mismos dones que Dios ha puesto en nosotros. Por tanto, no son nuestros. Y no siéndolo, el goce de los frutos del trabajo es inmerecido: debemos agradecer los alimentos que el señor ha puesto en nuestra mesa, porque es *su* obra, no la nuestra. Sin embargo, el goce que derivamos de los productos del trabajo tiene realidad efectiva en la conciencia individual, pese a que pensamos que es inmerecido. Por la distancia entre nuestro ideal y nuestra efectiva existencia pecadora que se goza en lo que no debe –pues “el espíritu es fuerte, pero la carne es débil”–, debemos castigarnos, etc. Noten Uds. que todo esto suena, y es de hecho, tremendamente “alegórico”, si se me permite la expresión. Así y todo, Hegel tiene un talento único para describir existencialmente, a partir de las categorías que ha puesto en obra en esta sección, una serie de candidatos plausibles para paliar la falta de reconocimiento, de satisfacción de la autoconciencia (por lo pronto, y de modo más visible, el dualismo entre *más acá* y *más allá*; entre *espíritu* (alma) y *naturaleza* (cuerpo); entre *ideal* (pensamiento) y *el pecado efectivo* (ser); entre *universalidad* y *singularidad*)²⁵. El fracaso de estos intentos se debe, una y otra vez, precisamente a que la norma que la autoconciencia debe seguir –eso, que para ella está dotado de **autoridad**–, nunca es concebida como lo que realmente es: *su propia norma*, porque es incapaz de pensar que *ella misma*, siendo como es: mudable, singular, efímera, sea el origen de tal **autoridad**: la norma debe existir “objetivamente”, y la conciencia sólo tiene que “captarla” de alguna manera (intuirla, encontrarla encarnada en el orden del mundo, etc.). Nótese que la desventura de la conciencia no puede ser tampoco remediada por medio de un mero ponerse de acuerdo, porque ¿qué autoridad podemos reclamar para nuestro consenso salvo nuestro asentimiento contingente a esta o aquella norma?

Previsiblemente, el capítulo se cierra con una indicación de Hegel sobre la solución potencial de la desventura. Narrativamente expresado, el individuo autoconsciente que se siente culpable porque su existencia está entregada al pecado, desea pedir perdón a

²⁴ Aquí Hegel relaciona el pasaje del evangelio en el que el ángel pregunta a las mujeres por qué buscan al que vive entre los muertos (Lc., 24, 5) con las cruzadas.

²⁵ Se podrían agregar más contraposiciones: ley humana/ley natural; ciudad terrestre/celeste, etc.

Dios. Pero Dios no está disponible para impartir la absolución, salvo en la figura –mudable, singular y efímera– de otro individuo autoconsciente, igualmente pecador. El confesor tiene autoridad y poder para absolver tus pecados, pero esa autoridad y ese poder no le pertenecen a él en cuanto individuo, sino que están en él porque él representa a **la** autoridad –al menos, el pecador reconoce que este otro pecador la representa–; y, al mismo tiempo, el confesor no está exento de obligaciones para con esa autoridad –tanto él como el pecador saben que ambos se hallan sometidos a **la misma** autoridad. Ambos se reconocen mutuamente como sometidos a –esto es, dependientes de– la misma norma. A través de la absolución, el pecador es *liberado* de la culpa, se lo *reconcilia* con la universalidad. Aquí, escribe Hegel, “deviene para ella [la conciencia] la representación de la *razón*, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad”. Menos narrativamente dicho, la autoconciencia necesita certificar su certeza en otro, asegurarse de la objetividad de su certeza y esto no puede hacerse sin depender de otros –no puede hacerse, sino en una práctica social cuya autoridad todos los participantes reconozcan por igual. De hecho, esto puede hacerse de modos tremendamente heterónomos (por ejemplo, si somos todos parte de una comunidad religiosa), pero tal práctica es potencialmente satisfactoria, si **todos** los participantes pueden en ella reasegurarse mutuamente: aprobarse unos a otros los fines que persiguen y los medios que utilizan para conseguirlos –incluso al punto de promover cada uno con **su propia acción** los fines de todos los demás o procurar los medios para alcanzarlos. La apuesta de Hegel es ésta: si el singular, en tanto singular, quiere y actúa racionalmente, entonces *en tanto singular* quiere y actúa universalmente, como miembro de una comunidad de mutuo reconocimiento. Sólo en tanto miembro de semejante comunidad, puede el individuo singular alcanzar una *independencia* efectiva, real.

Claramente Hegel nos debe todavía una caracterización más adecuada y específica de qué significa querer y actuar racionalmente (a ello está consagrada la sección siguiente del libro, titulada adecuadamente “Razón”) y cómo tal comunidad puede ser pensada para hacer posible que sus miembros sean libres y bajo qué forma institucional puede darse ella las normas de la libertad de todos. Sabemos, hasta el momento, que Hegel supone que las instituciones éticas y científicas de la modernidad están en condiciones de hacer efectiva esa promesa: que están potencialmente en condiciones de resolver sin resto la lucha por el reconocimiento (y, por tanto, de asegurar de hecho, y no sólo teóricamente, la autonomía del espíritu: es el espíritu en su historia el que se ha constreñido a sí mismo –y lo sigue haciendo. Esos “constreñimientos” constituyen toda objetividad posible. Para el espíritu no hay, en sentido estricto, más **otro** que el que él mismo se ha puesto). Esto sugiere que la historia a propósito de qué significa querer y actuar racionalmente debe ser tan movida como la que hasta ahora hemos examinado brevemente.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Allison, H. *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*. Anthropos/UAM, México, 1992.
- Ameriks, K. “The Hegelian Critique of Kant’s Theoretical Philosophy”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVI, N. 1, September 1985.
- Aristóteles, *Acerca del alma*. Gredos, Madrid, 1993.
- Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bände*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- Hobbes, Th. *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Kojeve, A. *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, NY, 1969 (Es una

traducción al inglés de la edición francesa de R. Queneau).

Ormeño, J. *La sección "Conciencia" de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel. Una introducción a su lectura*. PUC, Santiago, 1991.

Pippin, R. "You Can't Get There From Here. Transition problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", en *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. by F. Beiser, 1993, Cambridge, pp. 52 – 85. (Quien quiera enterarse más, debería leer del mismo autor su impresionante *Hegel Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, especialmente el capítulo cuatro).

Pinkard, T. "Historicism, Social Practice, and Sustainability: Some Themes in Hegelian Ethical Theory" en *Neue Hefte für Philosophie*, 35, 1995, pp. 56 – 94. (Muy recomendable es su *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994).

Sellars, W. "Philosophy and the Scientific Image of Man" y "Empiricism and the Philosophy of Mind". Ambos artículos están recogidos en su *Science, Perception and Reality*. London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Shoemaker, S. "Self", en *The Blackwell Companion to the Philosophy of Mind*, ed. por S. Guttenplan, Oxford, 1997.

Warnke, C. "Aspekte des Zweckbegriffs in Hegels Biologieverständnis" en *Zum Hegelverständnis unserer Zeit*, ed. por Ley, H., Berlín, 1972, pp. 224 – 252.

Wolff, M. *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*. Klostermann, Frankfurt a. M., 1992. (Brillante estudio, lamentablemente sólo disponible en alemán. La tesis básica es mostrar los argumentos de Hegel para desechar, como sistemáticamente irrelevante, el así llamado problema de la relación mente-cuerpo. Sobre el mismo tema, aunque con otro enfoque, se puede consultar, de modo idiomáticamente más accesible, el artículo de W. deVries, "The Dialectic of Teleology" (Proceedings, Hegel Society of America, 1980), donde se aborda el rescate que Hegel hace de la psicología de Aristóteles, para quien el problema de la relación mente-cuerpo no se presentaba. Digamos, de paso, que DeVries escribió su tesis de doctorado *-Hegel's Theory of Mental Activity* (Ithaca, Cornell University Press, 1988) - bajo la dirección de W. Sellars).