

EL DESEO Y SU EXPERIENCIA: UN EXAMEN DE LAS LECTURAS DE ROBERT PIPPIN, FREDERICK NEUHOUSER Y AXEL HONNETH

Esteban Sepúlveda Caro¹
Universidad de Chile

Resumen: En este artículo evalúo críticamente tres lecturas sobre el deseo y su experiencia, como figuras de la conciencia, y tal como están presentes en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En esta evaluación, considero que la explicación de Pippin es desacertada, pues yerra tanto en identificar el tópico del pasaje (probar la *autonomía* de la autoconciencia) como en identificar la causa de la experiencia (la recursividad indefinida del deseo), como en no asignar ningún rol en la experiencia a que el objeto del deseo inmediato sea *vida* y *algo vivo*. Esta última falencia es compartida por la explicación de Neuhouser, la cual, además, apela a exigencias que no son propias del capítulo IV, sino del capítulo V de la *Fenomenología del Espíritu*. Así, la interpretación que favorezco es la que provee Honneth, aunque no sin requerir complementación de mi parte.

Descriptor: Hegel · Deseo · Experiencia · Autoconciencia · Vida

Abstract: In this article, I critically evaluate three readings on desire and its experience, as figures of consciousness, and as they are present in chapter IV of Hegel's *Phenomenology of the Spirit*. In this evaluation, I consider that Pippin's explanation is wrong, for it fails not only in identifying the topic of the passage (to prove the *self-sufficiency* of self-consciousness), but also in identifying the cause of the experience (the indefinite recursiveness of desire); moreover, Pippin's explanation fails by not assigning a role to the object of immediate desire as being *life* and *something living* in experience. This last error is shared by Neuhouser's explanation, which also appeals to requirements that are not proper of chapter IV, but chapter V of the *Phenomenology of Spirit*. Therefore, the reading I favour is given by Honneth, but I will not agree his reading without some addition by me.

Keywords: Hegel · Desire · Experience · Self-consciousness · Life

Enviado: 25/10/2019. Aceptado: 14/04/2020

El capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* (*PhG*) es uno que, ciertamente, ha sido objeto de múltiples interpretaciones, desde su publicación hasta hoy. Mi interés en este artículo es evaluar tales interpretaciones según cuál sea la explicación correcta

¹ Estudiante de Magister en Filosofía. Estudios financiados por la fundación Volcán Calbuco (2020) y por ANID (ex CONICYT): CONICYT-PFCHA/Magister Nacional/2020 – 22201056. E-mail: esteban.scaro@gmail.com.



del pasaje del libro de Hegel en cuestión. Por explicación correcta entiendo una tal que tanto se apege a la evidencia textual como se apoye en razones sistemáticas, refiriendo esto último tanto a la coherencia del pasaje interpretado con el resto de la obra, como a análisis filosóficos del tema del pasaje que pretendan sostenerse con independencia de si Hegel afirma eso mismo o no.² Ahora bien, por razones de espacio, no puedo ni evaluar las interpretaciones de todo el capítulo IV de la *PhG*, ni evaluar todas las interpretaciones que han surgido al respecto. Es por ello que, por un lado, me limitaré tan solo a la primera figura que aparece en el capítulo –la cual es descrita por Hegel como *deseo sin más*–, junto a su experiencia.

Por otro lado, de entre todas las interpretaciones de ese pasaje, no tendré en consideración las que, como Terry Pinkard (1994), pp. 46-53, se sirven de elementos que temáticamente son posteriores al pasaje en cuestión para explicarlo, pues ello se opone al criterio sistemático según el cual evaluaré las interpretaciones. Tampoco tendré en cuenta aquellas que, como Robert Stern (2002), consideran el tránsito de Conciencia a Autoconciencia como un giro de lo teórico a lo puramente práctico; pues, tal como McDowell (2006), p. 37, sostiene, la afirmación de Hegel de que “mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten” (*PhG* 167)³ tiene que leerse como un giro kantiano hacia las condiciones subjetivas de posibilidad de la experiencia de objetos. Por último, tampoco tendré en cuenta lecturas que, como John McDowell (2006), consideren los elementos prácticos introducidos en este capítulo como “alegorías” y se centren solo en resaltar lo teórico; pues, tal como Pippin (2011), p. 28, lo señala, “the first hint of a practical turn emerges just here when Hegel implies that we need to understand self-consciousness as *a unity to be achieved*”.

Considero que un punto medio entre posiciones como la de Stern y como la de McDowell es lo ideal para la interpretación de este pasaje. Pues, si bien es innegable el giro hacia lo práctico en este capítulo, también es innegable que tiene que haber una continuidad temática entre el capítulo IV y el capítulo anterior (Fuerza y Entendimiento) y posterior (Razón Observante), ambos referidos al ámbito teórico del saber de la conciencia.

Además, también es cierto lo que dice McDowell respecto al tono kantiano con el que Hegel abre el capítulo IV. Pues, si Hegel afirma de Kant en la *Ciencia de la Lógica (WL)*, p. 254, que “es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die *Einheit*, die das *Wesen des Begriffs*”

² Una consecuencia de esto es que, como en la *PhG* hay un desarrollo temático, se debe tener precaución cuando se argumente apelando a razones filosóficas –el segundo sentido de ‘sistemático’– de respetar el orden en que se desarrolla la temática en el libro –el primer sentido de ‘sistemático’.

³ Citaré la *PhG* señalando el párrafo al cual pertenece el pasaje citado; los párrafos son numerados continuamente desde el inicio al final del libro.

ausmacht, als die *ursprünglich-synthetische* Einheit der *Apperzeption*, als Einheit des »*Ich denke*« oder des Selbstbewußtseins erkannt wird”, entonces hay que leer la afirmación de Hegel de que “mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten” (*PhG* 167) tal como lo mencioné más arriba. En esta ocasión me centraré tan solo en que las interpretaciones puedan ser compatibles con una posible reconstrucción de este aspecto kantiano del capítulo IV.

Ciertamente, debe haber más interpretaciones que pasen el filtro que acabo de realizar. No obstante, tanto por razones de espacio como por la solidez de las interpretaciones, me centraré solo en las provistas por los siguientes tres autores: Robert Pippin (2011), Frederick Neuhouser (2009) y Axel Honneth (2008).

DE LA AGENCIA ANIMAL A LA AGENCIA HUMANA

La interpretación que Pippin (2011) da del pasaje puede resumirse de la siguiente manera. La afirmación de Hegel de que “diese [Einheit] *muß* ihm wesentlich *werden*; das heißt, es ist Begierde überhaupt” (*PhG* 167, énfasis mío), es indicaria de una de las tesis que Pippin (2011), pp. 15-16, busca asentar en su libro: la autoconciencia es “a practical *achievement* of some sort (...) Self-consciousness, in all its forms, is some mode of mindedness that we must achieve (be continually achieving), and that must mean: can ultimately fail to achieve fully and once having achieved can lose”. Ahora bien, de lo que Hegel afirma en la Introducción de que “das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst” (*PhG* 80), Pippin (2011), p. 22, extrae la idea de que el ámbito de cosas al cual la autoconciencia está dirigida es inherentemente normativo, y que “the normative standards and proprieties at play in human consciousness are ‘consciousness’s own,’ that is, are *followed* by a subject, are not psychological, empirical laws of thought”.

Teniendo ambas tesis en consideración, la pregunta con la que inicia el examen de la autoconciencia, según Pippin (2011), p. 26, sería la siguiente: “*what is it for a being to be not just a recorder of the world’s impact on one’s senses, but to be for itself in its engagements with object?*”. Tal relación es caracterizada por Pippin (2011), p. 59, en relación con los objetos sensibles –y en este sentido habría que entender la continuidad temática de Conciencia a Autoconciencia–, del siguiente modo: “perceptual knowledge of something like a book on the table involves in some way not easy to spell out my ‘taking’ there to be a book on the table, and not just *my coming to be in a book-perceiving state*”.

La forma más básica en que Hegel nos presenta tal relación consigo mismo en su relación con lo que no es uno corresponde a la vida. De este modo, cuando



Hegel afirma que “*der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein Lebendiges*” (PhG 168), Pippin (2011), p. 46, lo interpreta del siguiente modo: “This seems clearly to say that the new ‘object’ of consciousness will be itself (...) but not as observed object, rather as ‘life’. So its relation to the world will be as a self-related living being to objects for life”. Sin embargo, esta caracterización de la agencia animal –el plano de la “mera vida”– resulta insuficiente como caracterización de lo que es la autoconciencia humana. Pues, tal como Pippin (2011), p. 32, lo sintetiza en una frase, “*rather than being the subject of my desires, I am subject to my desires*”; es decir, uno se halla tan solo sujeto a los requerimientos fijos de la especie, y por tanto este deseo no refleja el carácter peculiarmente humano, a saber, el de ser “*beings for whom their desires can be objects of attention, issues at stake, ultimately reasons to be acted on or not*” (Pippin, 2011, p. 36).

El problema aquí es doble: por un lado, “*self-relation as mere sentiment of oneself as living and as having to maintain life does not, however, establish my taking up and leading my determinate life as an individual. I am just an exemplar of the species requirements of my species*” (Pippin, 2011, p. 31); es decir, no es posible para la autoconciencia captarse como *este individuo particular*, pues el deseo satisfecho no corresponde a una relación entre él y sí mismo, sino entre él en cuanto ejemplar de una especie y la vida en cuanto género. Por otro lado, como consecuencia del anterior, no refleja el ámbito normativo propio de la autoconciencia:

“We must understand how things are taken to be what they are by subjects, and that means understanding the kind of beings for whom things can appear, and so be taken (apperceptively) to be such and such, or not (...) in the light of their possibly not being so; a normatively attentive being” (Pippin, 2011, pp. 71-72).

Todo esto lleva a la siguiente conclusión: lo que hace falta “añadir” a la caracterización de la agencia animal es “*to attribute a certain determinate authoritative status to oneself, one that has to be provisional and subject to challenge*” (Pippin, 2011, p. 73). Pues:

“What we want is a subject of desire, a subject determining which desire is to be pursued and why, for reasons (...). This forces on a subject a question of commitment. In a commitment, one is forced to resolve incompatibilities and sacrifice something; one is not just expressing a desire” (Pippin, 2011, pp. 73-74).

Es este estatus autoritativo que uno se autoadscribe, susceptible a ser desafiado, lo que nos lleva al tópico del reconocimiento.

Antes de evaluar críticamente esta interpretación, cabe advertir que no considero que la lectura de Pippin, ni filosóficamente ni como reflejo de la filosofía

de Hegel, sea errada. Más bien, mi única objeción es que no es una lectura que sea explicativa del pasaje en cuestión. Esto se debe principalmente a que Pippin yerra en identificar tanto el tópico del pasaje como el foco de la experiencia.

La lectura de Pippin se sigue sin problemas si lo que Hegel estuviera examinando en el pasaje fuera en qué medida o bajo qué condiciones la autoconciencia puede captarse como un individuo singular en su relación con otro. Pues, en efecto, si tal es el tópico del pasaje, entonces la insuficiencia de la figura del deseo es la que señala Pippin: en la vida, uno está sujeto a las necesidades de la especie. Sin embargo, me parece que lo que Hegel busca examinar en esta figura es otra cosa, a saber, la pretensión de la autoconciencia de ser *autónoma* [selbstständige] en su relación con los objetos del mundo, asumiendo la no autonomía de éstos. En efecto, esto es lo que Hegel anuncia como la *experiencia* de la figura: “das Selbstbewußtsein, welches schlechthin für sich ist, und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet, oder zunächst *Begierde* ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbständigkeit desselben machen” (PhG 168). Si esto es así, entonces Pippin yerra al ver la introducción del estatus autoritativo de la autoconciencia como una consecuencia de la insuficiencia de la figura del deseo y como una señal del tránsito al reconocimiento. El estatus autoritativo es lo que desde el inicio es examinado por Hegel.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente “autonomía”? Hegel introduce ese término en referencia a los momentos que se preservan de las figuras anteriores. En tal contexto, Hegel afirma que “es scheint also nur das Hauptmoment selbst verloren gegangen zu sein, nämlich das *einfache selbständige Bestehen* für das Bewußtsein” (PhG 167). El momento del subsistir autónomo del objeto queda asociado, poco más abajo, con el momento en que la autoconciencia es *conciencia*:

“Es ist hiemit für es das Anderssein, als *ein Sein*, oder als *unterschiedenes Moment*; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als *zweites unterschiedenes Moment*. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtsein als Bewußtsein, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewußtsein mit sich selbst, bezogen” (PhG 167).

Ahora bien, dado que justo después de estas líneas Hegel caracteriza la autoconciencia como “deseo sin más [Begierde überhaupt]”,⁴ la pérdida de este momento del subsistir autónomo está vinculada al movimiento negativo de la autoconciencia sobre el objeto sensible: su aniquilación.

⁴ Con la expresión ‘sin más’ no contemplo el sentido de ser repentino, sino el de no tener ulterior determinación.



Si hemos de dar cabida a una posible reconstrucción del aspecto cognitivo-teórico de esta figura del deseo, entonces la relación de la autoconciencia con el objeto sensible no puede ser simplemente la aniquilación de éste. Lo que se pierde es el simple *subsistir autónomo* [selbstständige Bestehen], no el simple *subsistir* del objeto. No se trata de que la autoconciencia busque aniquilar todo lo sensible, se trata más bien de que, en la relación que la autoconciencia tiene con el objeto, éste no tiene autonomía respecto a su subsistir, a su ser objeto, pues esto es algo que depende de la autoconciencia. No es muy difícil asociar este aspecto de la autoconciencia al hecho de que, desde la perspectiva kantiana, lo que es objeto lo es solo en la medida en que se conforma a las condiciones subjetivas de la posibilidad de la experiencia.

También la conciencia es caracterizada por Hegel como “autónoma”. Ahora bien, nuevamente, si hemos de dar cabida a una posible reconstrucción del aspecto cognitivo-teórico de la figura del deseo, la “autonomía” de la autoconciencia no puede significar meramente la mantención de la propia vida (o la constitución de la propia individualidad) solamente a partir de uno mismo. La “autonomía” de la autoconciencia, entonces debe significar también una suerte de independencia respecto del objeto en la relación cognitiva que guarda con él. De este modo, uno puede parafrasear –aunque con el suficiente grado de indeterminación para dejar este rol cognitivo aún abierto a interpretación– la “autonomía” de la autoconciencia del siguiente modo: ser la última instancia en la determinación de lo que son las cosas. Nótese que la interpretación de Pippin sobre el rol cognitivo del deseo cae bajo esta formulación general.

Lo que se examina en la figura del deseo, entonces, es justamente esta pretensión de ser la última instancia en la determinación de lo que son las cosas, pretensión cuyo fracaso mostraría que el objeto tiene “autonomía”, sea lo que sea que signifique esta “autonomía” en el contexto del tránsito al reconocimiento. En consecuencia, si éste es el tópico del pasaje en cuestión –y no el referido a bajo qué condiciones la autoconciencia puede captarse como *este individuo particular* en su relación con el objeto–, el rol que cumpla la “vida” en este pasaje no es el que señala Pippin (2011), p. 36, a saber, el de marcar la diferencia entre la agencia humana y la agencia animal. Es más, Pippin incluso pasa por alto el rol que tendría la vida *en cuanto objeto* de la autoconciencia. Esto se debe a que Pippin interpreta, erróneamente, el pasaje en que Hegel introduce el nuevo objeto de esta figura como refiriendo al sujeto en cuanto ente vivo. El pasaje es el siguiente:

“Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtsein das Negative ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich *ebenso* in sich zurückgegangen als das Bewußtsein andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich *Leben* geworden. Was das Selbstbewußtsein *als seiend von sich unterschiedet*, (...) ist in sich reflektiertes

Sein, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein *Lebendiges*” (*PhG* 168, énfasis mío).

Si bien es cierto que Hegel enfatiza el carácter “vivo” de la autoconciencia (*PhG* 173), y que por tanto ha de cumplir un rol en el examen de la figura, el texto recién citado es claro en mostrar que el rol principal de la “vida” es en cuanto *objeto* para la autoconciencia, no en cuanto ella misma es *algo vivo* [ein *Lebendiges*]. En consecuencia, cuando Pippin explica el fracaso de la figura del deseo apelando a que los deseos perseguidos son requerimientos de la especie, tan solo estaría explicando el rol de la “vida” en cuanto el sujeto es un *ente vivo*, quedando aún sin tematizar cuál sería el rol de la “vida” en cuanto objeto de la autoconciencia.⁵

Pero Pippin yerra en identificar el tópico del pasaje no solo en el respecto ya mencionado, sino que también en referencia a lo que se examina en la empresa práctica de la autoconciencia. Lo que Pippin considera que está en juego en el rol práctico de esta figura es la constitución de la propia *identidad práctica*, para ocupar un término de Christine Korsgaard (1996), p. 101. Pippin (2011), p. 68, afirma:

“Self-consciousness has a distinct characteristic: how I take myself to be is *self-constituting*; I *am* who I take myself to be or can only be said to be an I or subject insofar as I determinately take myself to be such and such, in some determinate way or other, and I accordingly functionally vary as such self-constitutes takings vary”.

Nuevamente, mi objeción es que lo que está en juego es tan solo la “autonomía” de la autoconciencia. En ningún momento del capítulo IV de la *PhG* se examina bajo qué condiciones es posible que un individuo persiga y alcance satisfactoriamente una identidad práctica determinada –a mi modo de ver, tal es el tópico de Razón B y C–, sino que lo que se examina es tan solo el estatus que tiene el agente respecto a lo que él hace; esto es, su estatus como *autónomo*. Incluso en el movimiento del reconocimiento, lo que se busca que sea reconocido es el estatus de *autónomo*; no, por ejemplo, que su obra sea expresión sin restos de su intención y de su excelente esencia o de su naturaleza originaria determinada. Ser *autónomo* no es una identidad práctica como cumplir un rol social, pues no hay ninguna acción en el mundo que corresponda a la autoadscripción de ese estatus.

Si esto es así, entonces Pippin no puede basarse para su argumentación en el hecho de que los seres humanos manifiestan tener un “deseo” distinto al de los animales en la medida en que su “deseo” está vinculado con identidades prácticas. De hecho, esto es algo que subyace a toda la lectura de Pippin: el que el deseo humano, a diferencia del animal, sea normativo es un *dato*. Este dato sería para

⁵ La referencia a que el sujeto es algo vivo, al no ser la razón –al menos, textual– por la cual es introducida la “vida” en el examen de esta figura, bien puede ser una referencia prospectiva a la sección de la lucha a muerte por el reconocimiento, sección donde sí cumpliría el rol que Pippin señala.



Pippin la meta a la cual debe aspirar el “saber” de la conciencia, de tal modo que el examen de la figura del deseo debe arrojar los elementos suficientes para una captación adecuada de ese aspecto peculiar del deseo humano. Sin embargo, hay –al menos– dos razones para pensar que esto no puede plantearse así.

En primer lugar, basar la argumentación de Hegel en tomar la normatividad como un dato al cual debe llegar el saber examinado sería caer en una petición de principio. Pues el examen de cada figura es uno *inmanente*, es decir, es uno que no requiere ir más allá de lo que la figura en cuestión asume para mostrar su contradicción. En consecuencia, si para el examen de la figura del deseo, justamente porque es introducida como “mera vida” por Pippin, se requiere asumir la normatividad de la agencia humana como *dato* que la diferenciaría de lo que sí “sabe” esta figura, a saber, la agencia animal, entonces se estaría asumiendo un elemento que no es asumido por la figura examinada. Si este elemento asumido es, además, postulado como el resultado de la experiencia, y por tanto como el nuevo saber a ser examinado, entonces se está presuponiendo justamente lo que se quería explicar. Pues se presupone la meta como paso de la argumentación para llegar a esa misma meta.

En segundo lugar, hay algo profundamente desacertado en considerar que la figura del deseo está referida a una agencia animal. Pues lo que es figura de la conciencia es una perspectiva que, en alguna medida, el ser humano puede adoptar. En consecuencia, la concepción de la agencia animal no puede ser una figura *de la conciencia*, pues ningún ser humano con cultura puede elegir o creer que actúa *como si fuera “mera vida”*. En relación con esto, Pippin (2011), p. 67, astutamente aclara que “the idea is not that we and animals share a ‘level’ of sentient responsiveness, and then we have another mental capacity somehow ‘added on’ to such a shared sentient responsiveness”. Y esto es astuto, pues si uno quisiera salvar el punto de Pippin admitiendo que el “deseo animal” cuenta como una figura de la conciencia en la medida en que nosotros tenemos una “base” animal, ello genera una distorsión en la comprensión de la agencia, tal como lo señala Crowell (2007). Pero, de hecho, tan solo la aclaración de Pippin me concede el punto, pues si la agencia animal es una forma distinta de la agencia humana, ¿en qué medida la agencia animal puede ser una “perspectiva” que adopta la conciencia?

Finalmente, Pippin yerra en identificar el énfasis en el que está puesta la experiencia de la figura. Pues, allí donde Hegel nos da marcas textuales no se halla ninguna referencia al hecho de que la autoconciencia sea un *ente vivo*, sino que más bien la referencia es explícitamente a la estructura del *deseo*.

“In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Anders; daß

dies Aufheben sei, muß dies Andere sein. Das Selbstbewußtsein vermag also durch seine negative Beziehung ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde. Es ist in der Tat ein enderes, als das Selbstbewußtsein, das Wesen der Begierde; und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden” (*PhG* 175).

Como puede verse a partir de este pasaje, el fracaso de esta figura está dado por la estructura misma del deseo, la cual engendra su objeto continuamente. De este modo, a causa de todas las insuficiencias que señalé, considero que se tiene que abandonar el intento de lectura –como es el caso de Pippin– de este pasaje como buscando diferenciar la agencia humana de la agencia animal.

LA RECURSIVIDAD INDEFINIDA DEL DESEO

Ahora evaluaré la lectura que Neuhouser sostiene de este pasaje. La interpretación que di acerca del significado de “autonomía” es compartida por Neuhouser. Además, él también considera que el tópico del pasaje recae en la pretendida autonomía de la autoconciencia. Su lectura puede resumirse como sigue:

“I am, on my own, fully self-sufficient. Any object I have before me may appear to exist independently (and thus to place external constraints on my knowledge or will), but I am certain that my object has no independent being (and that I am therefore subject to no such constraints). Moreover, I can *prove* that my object is nothing –that I, not it, am self-sufficient– by showing its very being to depend on me (on my knowledge or will)” (Neuhouser, 2009, pp. 40-41).

Esto lleva a la aniquilación del objeto, movimiento por el cual se acreditaría la soberanía de la autoconciencia sobre el mundo sensible; o bien, para usar una expresión de Hegel, la autoconciencia llegaría a ser “dueña del ser” [...über das Sein Meister werden] (*PhG* 191). La *prueba* de la soberanía de la autoconciencia sería, entonces, la satisfacción del deseo.

Neuhouser (2009), p. 43, da dos razones por las cuales falla esta prueba de la soberanía de la autoconciencia. En primer lugar,

“Desire is caught in a performative contradiction: in attempting to prove itself self-sufficient, it is compelled to grant an importance to the objects it thinks itself superior to that its self-conception cannot admit. In conceiving of itself as independent, the desiring subject takes itself to stand above all other beings (whose desires and claims count for it as nothing), but (...) in relaying on these others in order to sustain its picture of itself, however, desiring self-consciousness shows itself not to possess the self-sufficiency it aspires to, since it depends on something other than itself in order to realize its conception of what it essentially is”.



En segundo lugar,

“The only satisfaction available to it is temporary, or fleeting, and for this reason it is trapped in an endlessly repeating cycle that ‘never... reaches its goal’ (...) Once desire completely negates or destroys, its object, the very being that was to provide a reflection of its self-sufficient status no longer exist, and with the object’s disappearance all worldly evidence of the subject’s exalted status has disappeared as well (...) This loss engenders the need to seek out a new object in relation to which self-consciousness can prove its self-sufficiency, and so, as long as it continues to conceive of self-sufficiency in the same way, it is caught in an unending cycle of satisfaction and emptiness (...) Desire is unable to achieve satisfaction because it cannot find in the world any stable reflection of the kind of independence it seeks” (Neuhouse, 2009, pp. 43-44).

En virtud de ambas razones, la autoconciencia se ve forzada a buscar la acreditación de su soberanía sobre el mundo en un objeto que perdure en su negación; esto es, en otra autoconciencia.

Esta lectura tiene la virtud –frente a la de Pippin– de basarse, casi literalmente, en el párrafo en que Hegel señala en qué consiste la experiencia (*PhG* 175). Sin embargo, también en este caso hay razones para no sostener su lectura. La gran falencia de esta lectura es que Neuhouse, al igual que Pippin, no asigna ningún rol al hecho de que el objeto de la autoconciencia sea la *vida*. La única relevancia que le asigna a la *vida* es el hecho de que, al ser estructuralmente similar al deseo, la vida también tendría la pretensión de ser autónoma, pretensión que, al competir con ella, la autoconciencia estaría forzada a erradicar. Sin embargo, esta explicación es completamente insuficiente. Pues, tal como Neuhouse describe la experiencia, en realidad es completamente indiferente cuál sea la naturaleza del objeto. En efecto, la soberanía de la autoconciencia sobre el mundo ha de ser probada frente a *cualquier* objeto sensible, sin que haya una especial referencia a los entes vivos. Desde la interpretación de Neuhouse, no hay nada, ni en la necesidad del deseo de que *haya* un objeto, ni en la recursividad indefinida del deseo a causa de su satisfacción temporal, que refiera como causa a que ese objeto al cual se dirige el deseo sea *algo vivo*.⁶

Otra falencia de esta lectura es que las razones por las cuales fracasaría la pretensión de esta figura tampoco parecen ser muy convincentes. Respecto a la primera razón, ella no parece ser suficiente para mostrar el fracaso de la figura en cuestión. Pues, aun cuando la autonomía de la autoconciencia dependa de la

⁶ Neuhouse podría defenderse recalando que no es para la conciencia que su objeto sea algo vivo, sino solo para nosotros. Sin embargo, lo que afirma Hegel es que lo que es para nosotros es que el objeto *llegue a ser* vida, no que *sea* vida. Esto es plenamente consistente con lo que Hegel dice en la Introducción: “nur diese Notwendigkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht” (*PhG* 87).

existencia de objetos sensibles, ello no niega el punto importante, a saber, que la autoconciencia es autónoma respecto a lo que *son* los objetos; esto es, no respecto a que los objetos *existan* sino a que los objetos *sean* de tal y tal modo, con tales y tales características. Nótese que este último punto sigue siendo compatible con una lectura kantiana del rol cognitivo de la figura del deseo.

Respecto a la segunda razón, que refiere a la recursividad indefinida que entrañaría el deseo, esta recursividad es interpretada como provocada por la exigencia de la autoconciencia de tener una representación objetual *estable* que sea evidencia de su soberanía frente al mundo, de modo que su satisfacción sería solo temporal. Sin embargo, esta exigencia corresponde, más bien, a la de la certeza de la Razón: “die Vernunft ist die Gewißheit, alle *Realität* zu sein” (*PhG* 235), rasgo que Hegel mismo propone como *distintivo* de esa figura:

“Damit daß das Selbstbewußtsein Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältnis zu dem Anderssein in ein positives um. (...) Die Einzelheit des Bewußtseins ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als *seine* neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr *Bestehen* wird ihm seine eigene *Wahrheit* und *Gegenwart*; es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren” (*PhG* 232).

De este modo, la exigencia que introduce Neuhausser en la figura del deseo, razón por la cual ésta fracasa, no parece ser una exigencia propia del capítulo IV, sino del capítulo V.

Así, pues, no parece ser el caso que la empresa de la figura fracase a causa de que, en la aniquilación de un objeto particular, la autoconciencia solo alcanza una satisfacción temporal. Ahora bien, es ciertamente innegable el hecho de que Hegel le atribuye un rol no menor a esta recursividad indefinida del deseo en la experiencia. La objeción que presento aquí no va dirigida contra ese dato, sino más bien contra la insuficiencia de la lectura de Neuhausser para explicar ese rol. Así, tal recursividad exige ser entendida desde otra perspectiva que la que sigue Neuhausser.

LA AUTONOMÍA DE LA VIDA EN CUANTO SUBSTANCIA

Al igual que Neuhausser, Honneth también comparte la caracterización que di sobre la “autonomía”:

“The subject can now be aware of itself as an authoritative source of its own knowledge about the world. Whatever ‘truth’ about reality it is capable of calling to mind is due not to its passive registering of reality, but to an active act of consciousness that as antecedently constituted the alleged ‘object’” (Honneth, 2008, p. 78).



Honneth considera que en los primeros párrafos del capítulo IV Hegel busca alejarse de una concepción abstracta de la autoconciencia. En este sentido, Honneth lee la introducción de la “vida” como una categoría que le permite a la autoconciencia –cuando la aplica a sí misma– comprenderse a sí, gradualmente de manera menos abstracta y vacía y así adquirir plena autoconciencia:

“What the observer already knows –that the subject must take up a stance of desire in order to arrive at a better and more complete self-consciousness– is something that this subject only gradually calls to mind by applying the notion of life reflexively to its own stance toward the world.” (Honneth, 2008, p. 80).

Como consecuencia de esta aplicación, la autoconciencia toma nota de dos cosas. En primer lugar, la autoconciencia toma nota de que “the world it has constructed is a totality, which is preserved through permanent transformation, i.e. a totality of genii whose generic qualities are constantly reproduced through the life cycle of its individual members (Honneth, 2008, pp. 80-81). Esto tiene la consecuencia de que la vida como género mantiene su subsistencia precisamente en la transformación (aniquilación) mutua de los miembros del género (los *entes vivos*). En segundo lugar, “yet because only the individual consciousness can be aware of this particularity of the living being, of its genus character, the subject must realize at the same time that it is partially excluded from this life process” (Honneth, 2008, p. 81). Así, la autoconciencia se considera a sí misma como perteneciendo a otro género: el género humano.

Esta pertenencia a otro género significa, para la autoconciencia, una superioridad de ella respecto del resto del mundo. Esta superioridad tiene que ser demostrada; y, “as a human animal, the appropriate way to express this superiority is to consume the objects of nature in the satisfaction of its desires” (Honneth, 2008, p. 83). Sin embargo, en esta expresión de su superioridad se muestra que, mediante el deseo, el individuo no logra alcanzar la plena autoconciencia, pues el deseo presenta dos insuficiencias:

“Because natural reality continues to exist despite humans’ consumptive acts. However restlessly the subject satisfies its desires, the ‘process of life’ as a whole continues despite the destruction of its individual members. As a result, nature’s objects retain their ‘independence.’ Thus, strictly speaking, the insufficiency of the experience of ‘desire’ is twofold. First of all, this experience provides the subject with a delusion of allmightiness, leading it to believe that all of reality is but a product of its own individual conscious activity. Second, this prevents the subject from conceiving of itself as a member of a genus” (Honneth, 2008, p. 85).

Acto seguido, Honneth declara que lo que la autoconciencia necesita para consumir su autoconciencia es una forma distinta de negación del objeto y, con ello, un objeto distinto: otra autoconciencia.

La gran virtud de la interpretación de Honneth es que ésta, a diferencia de las dos anteriores, sí le asigna un rol a la *vida* en cuanto objeto de la autoconciencia. Es más, incluso se hace cargo de una ambigüedad en el texto de Hegel que dejó deliberadamente sin tematizar. Se trata de la ambigüedad en torno a cuál es realmente el objeto de la autoconciencia. Pues, de un lado, Hegel menciona que “er ist durch diese Reflexion in sich *Leben* geworden” (*PhG* 168); por otro, Hegel afirma que “was das Selbstbewußtsein als *seiend* von sich unterscheidet, (...) ist in sich reflektiertes Sein, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein *Lebendiges*” (*PhG* 168). De este modo, el objeto del deseo inmediato parece ser tanto la vida como género [Leben] como lo que es un ente vivo particular [ein Lebendiges].

Esta ambigüedad es recogida en la interpretación de Honneth. Pues, en el movimiento aniquilador de la autoconciencia, éste, pretendiendo dirigirse a la vida como género, en realidad no puede sino dirigirse a los entes vivos particulares. Pero, dada la particularidad en que se articula la vida, esto es, que la vida como género se mantiene precisamente por la disolución de los entes vivos particulares (y por la posterior formación de éstos), en rigor la vida como género nunca puede ser aniquilada aniquilando a los entes vivos particulares, pues ella se nutre de este mismo proceso: “die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist ebenso sehr Entzweien oder ein Gliedern” (*PhG* 171). Así, aniquilando a lo que por un lado es su objeto, es decir, los entes vivos particulares, no puede aniquilar lo que por otro lado es su objeto, es decir, la vida como género, con lo cual su experiencia falla. Ambos objetos son necesarios para su experiencia.

La interpretación de Honneth tiene también apoyo textual: “der Gegenstand der Begierde aber ist nur *selbstständig*, denn er ist die allgemeine unverfügbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen” (*PhG* 177). Nótese aquí que lo aniquilable es la *substancia universal*, esto es, la vida como género. De hecho, hay entre esta interpretación y la de Neuhausser una diferencia digna de destacar: lo que en la experiencia se muestra como siendo *autónomo*, no son –como se sigue de la interpretación de Neuhausser– los entes particulares, sino solo la vida como género. Pero justamente en este último objeto radicaba todo el interés de la autoconciencia, pues, si ella pretendía mostrar su soberanía sobre el mundo; o bien, en palabras de Hegel, pretendía llegar a ser “dueña sobre el ser” [... über das Sein Meister werden]⁷ (*PhG* 191), aquí “ser” o “mundo” significan “vida”. De este modo, para mostrar la soberanía, la autoconciencia tenía que mostrar que era soberana o dueña sobre la vida

⁷ Utilizo esta expresión siguiendo a Neuhausser. Si bien es cierto que tal expresión es utilizada por Hegel en un contexto distinto (relación del señor con el siervo y con el mundo) –y, por ende, contempla elementos propios de esa figura de la conciencia–, también es cierto que tal figura guarda continuidad con la figura del deseo. En este sentido, me sirvo de la expresión de Hegel tan solo para ilustrar la pretensión común a ambas figuras: probar la propia autonomía frente al mundo.



como género, que es justamente lo que no puede lograr mediante el deseo inmediato: la aniquilación del objeto.

Sin embargo, lo que es criticable de la interpretación de Honneth es que, al igual que Pippin, no se hace cargo de leer, a la luz de su interpretación, el párrafo donde Hegel señala que ocurre la experiencia (*PhG* 175). Pues, por muy consistente que sea la lectura de Honneth y por mucho que tenga, además, apoyo textual, mientras no explique en qué medida el deseo conlleva estructuralmente a una recursividad indefinida, no podrá catalogarse como una interpretación correcta del pasaje de Hegel en cuestión. Lo que hace falta, entonces, es leer, a la luz de su interpretación, la experiencia tal como es descrita en el párrafo 175.

Para reconstruir esta interpretación, asumo que hay un tránsito en la concepción del objeto en ese párrafo, tránsito posibilitado por la ambigüedad que mencioné en el objeto de esta figura. En primera instancia, el objeto que el deseo busca aniquilar es el *ente vivo particular*. La razón de esto es que la descripción de la experiencia se ubica posterior al éxito en el intento de aniquilar el objeto: “die Begierde und die in ihrer Befriedigung *erreichte* Gewißheit seiner selbst...” (énfasis mío). Ahora bien, Hegel afirma que este deseo y certeza “...ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern”. Lo que esta frase muestra es, de hecho, lo que desde siempre ha quedado establecido en esta figura. Su certeza es una certeza mediata, alcanza su satisfacción solo por medio del cancelar su objeto. En este sentido, “daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein”. Cabe destacar que en estas líneas no hay ninguna alusión –al menos no explícita– a que la satisfacción del deseo sea solo temporal; el texto es lo suficientemente oscuro como para no inclinar la balanza en favor de alguna interpretación.

Ahora bien, es esta misma exigencia de que tiene que haber un objeto susceptible de ser aniquilado para que la autoconciencia alcance la certeza de sí misma la que nos lleva al tránsito al otro objeto. Pues, la certeza que ha alcanzado al aniquilar al ente vivo particular es insuficiente. Pero no se trata de que la satisfacción sea insuficiente porque sea temporal, sino que es insuficiente porque es particular. Solo ha mostrado su soberanía frente a *un* objeto del mundo, no frente a *todo* el mundo. Pero, para probar esto último el deseo ya no tiene que orientarse hacia los entes particulares, sino a la *vida como género*. También en este caso la exigencia del deseo es la misma: tiene que haber este objeto susceptible de ser aniquilado. Sin embargo, ése es precisamente el problema: este objeto no puede ser aniquilado por la autoconciencia. Así, “das Selbstbewußtsein vermag also durch seine negative Beziehung ihn nicht aufzuheben”. Ahora bien, en la medida en que la autoconciencia continúa con su pauta, no hace más que aniquilar objetos particulares para intentar mostrar su soberanía respecto del mundo, y es en este sentido en que el deseo entraña una recursividad indefinida, pues toma lugar como uno de los momentos del ciclo de la vida: “es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde”.

Ahora bien, en rigor –si uno continúa leyendo el párrafo 175– hay otro tránsito en lo que se entiende por objeto. En este caso, el tránsito es de *vida como género a otra autoconciencia*. Fracasado el intento de aniquilar la vida como género, la conciencia tiene que cambiar su pauta: tiene que postular otra vía para mostrar su soberanía sobre el mundo. Esta vía es el recurso a la otra autoconciencia. En concreto, esta vía es la lucha a muerte: “der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt” (*PhG* 190). Ciertamente, el tránsito de esta experiencia al reconocimiento tiene varios elementos y matices aparte del que menciono aquí. Pero señalar tales elementos y matices no es el objetivo de este artículo. Lo que me interesaba era tan solo evaluar tres lecturas en torno a la figura del deseo y a su experiencia, y mediante tal evaluación determinar cómo ha de entenderse el pasaje.

BIBLIOGRAFÍA

Crowell, Steven. 2007. “*Sorge* or *Selbstbewusstsein*? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity”. *European Journal of Philosophy* 15, 3, pp. 315-333.

Hegel, G.W.F. 1969. Ed. *Werke in Zwanzig Bänden. Band III: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G.W.F. 1969. Ed. *Werke in Zwanzig Bänden. Band VI: Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Honneth, Axel. 2008. “From Desire to Recognition: Hegel’s account of human sociality”. En *Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, Dean Moyar & Michael Quante (eds.), pp. 76-90. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

McDowell, John. 2006. “The Apperceptive I and the Empirical Self. Towards a heterodox reading of “Lordship and Bondage” in Hegel’s *Phenomenology*”. En *Hegel: New Directions*, Katerina Deligiorgi (ed.), pp. 33-48. Chesham: Acumen.

Neuhouser, Frederick. 2009. “Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord”. En *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Kenneth Westphal (ed.), pp. 37-54. Oxford: Wiley-Blackwell.

Pinkard, Terry. 1994. *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, Robert. 2011. *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press.

Stern, Robert. 2002. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. New York: Routledge.