Hastapenak

Jensen Suther

El deseo de desear. El modelo constitutivo de racionalidad de Hegel en el Capítulo IV*

Traducción de Javier Herrera González

Resumen

Una antigua encrucijada interpretativa del Capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* es cómo entender la disertación especialmente compleja del papel de la vida en el desarrollo de la autoconciencia. Algunos lectores sostienen que la autoconciencia consiste en el reconocimiento de la autonomía personal respecto de las exigencias de la vida, mientras que otros argumentan que la autoconciencia es a la vez vida y *más que* vida. Este artículo rechaza tales interpretaciones y contribuye al debate que está dándose en torno a los modelos «aditivo» y «transformativo» de racionalidad arguyendo que Hegel desarrolla una tercera vía en el Capítulo IV, a la que llamo el modelo constitutivo de racionalidad (MCR). Sostengo que la dialéctica señor-siervo reivindica el MCR mediante el intento de su negación. Bajo este prisma, Hegel muestra que el deseo orgánico en criaturas como nosotros no puede satisfacerse *como tal* en ausencia del reconocimiento recíproco de la *racionalidad* del deseo.

La breve discusión de Hegel sobre la vida como preámbulo a la cacareada «dialéctica señor-siervo» en el Capítulo IV de la *Fenomenología* es uno de los pasajes más desafiantes de toda su obra. Más concretamente, a pesar de la creciente producción académica sobre esta cuestión, aún se desconoce el papel que juega exactamente el concepto de vida en la teoría de la autoconciencia del Capítulo IV. En general se admite que, para Hegel, la autoconciencia es lo que distingue al ser humano de los demás animales, en la medida en que podemos reflexionar sobre nuestros fines y razonar sobre lo que debemos hacer y creer. Sin embargo, lo que sigue sin estar claro es la naturaleza de la relación entre nuestra animalidad y nuestra capacidad de razonar en la teoría hegeliana. Un paradigma reciente y prometedor que puede resultar relevante para Hegel es el modelo *transformativo* de racionalidad (MTR), propuesto por primera vez por John McDowell y perfeccionado por Matthew Boyle. El presente artículo argumentará que el MTR es una apuesta atractiva, pero con una grave ambigüedad que la dialéctica señor-siervo de Hegel nos permite resolver.

Este documento se desarrollará en tres secciones. En la primera identifico un defecto clave del MTR y propongo como alternativa un modelo constitutivo de racionalidad (MCR).[1] Según el enfoque constitutivista, la racionalidad no se limita a

[1] Breve nota terminológica: la noción de «constitutivismo» se identifica ampliamente con la obra de Christine Korsgaard. Para Korsgaard, ser constitutivista es sostener que los principios de la razón práctica son principios constitutivos de la agencia, o principios sin los cuales no podríamos ni siquiera ser agentes. Por poner un ejemplo, existe una norma o principio constitutivo de la acción de caminar: poner un pie delante del otro. Obviar esa norma al intentar caminar no es caminar de otra manera, sino no caminar en absoluto. En otras palabras, no se trata de una norma «externa» o «impuesta», sino que es constitutiva de esa acción *como* la acción que es. Me adscribo a este uso de la noción de «constitutivismo», pero lo aplico de un modo que Korsgaard no hace. Sostengo que los principios racionales, además de constituirnos como agentes, nos constituyen como una clase concreta de *animal* –principios sin los cuales no podríamos *ser* tales

* Publicado originalmente como: "The Desire for Desire: Hegel's Constitutive Model of Rationality in Chapter IV", en Willey, European Journal of Philosophy, 2025. Texto original: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.13053

subsumir y transformar la función de nuestras capacidades animales de orden inferior, sino que es constitutiva de esas capacidades *en cuanto que* capacidades: en ausencia de racionalidad, ni siquiera podrían *ser* las capacidades que son. En la segunda parte argumentaré que el marco constitutivista es el único que puede dar sentido a los momentos iniciales de la dialéctica señor-siervo de Hegel –más que como relato fundacional de la vida racional a partir de la vida animal, como testimonio de la lucha por el reconocimiento como condición para la realización de nuestra naturaleza biológica–. No se trata aquí de que el razonamiento de Hegel sea simplemente un buen *ejemplo* de un marco constitutivista; se trata más bien de que su planteamiento despliega las consecuencias más significativas del punto de vista constitutivista, a saber, que no podemos alcanzar la satisfacción como *seres vivos* sin alcanzar la satisfacción como seres *racionales y cognitivos*. Como sugeriré en la tercera y última sección, el MCR no es un mero aparato interpretativo, sino que el propio Hegel hace uso de él en uno de los pasajes más notorios y enigmáticos de la *Fenomenología*, cuando declara que «*el ser del espíritu es un hueso*». Este pasaje también nos ayudará a comprender el rol central que juega el *trabajo* en el Capítulo IV: incluso nuestras actividades metabólicas básicas dependen para su unidad de nuestra lucha por la comprensión mutua.

1. EL MODELO TRANSFORMATIVO DE RACIONALIDAD

En un conocido artículo, Matthew Boyle desarrolla una crítica a las teorías aditivas de la razón y propone una alternativa basándose en la obra de John McDowell.[2] Según Boyle, los teóricos aditivos sostienen que existe un conjunto básico de capacidades perceptivas y desiderativas que tenemos en común con otros animales. Percibimos y deseamos igual que los perros y los gatos. Lo que nos distingue de nuestros congéneres es una capacidad *adicional* que poseemos por encima de las demás, una capacidad de *razonamiento*. En nuestro caso, no solo tenemos deseos que nos impulsan a perseguir ciertos fines, sino que también podemos «dar un paso atrás» y preguntarnos si sería racional actuar de acuerdo con esos deseos.[3] Desde este punto de vista, la razón se «añade» a una serie de facultades ya existentes, que en esencia siguen siendo las mismas en los dos casos. La razón es lo que nos permite controlar y regular nuestra naturaleza animal independiente. A diferencia de los demás animales, no nos dejamos llevar simplemente por nuestras percepciones y deseos, sino que podemos intervenir y cambiar la dirección de nuestros actos físicos.

El objetivo de Boyle no es cuestionar la distinción entre animales racionales y no racionales, como se ha puesto de moda en los últimos años. En su lugar, el artículo apunta a la viabilidad de la distinción si esta se entiende principalmente en términos de la adición de una nueva capacidad a un «estrato» que comparten todos los animales. El núcleo del artículo es una crítica en dos partes del modelo aditivo. En primer lugar, Boyle señala lo que denomina el «problema de la interacción»: si la percepción y el

animales–. Aunque Korsgaard avanza en esta dirección en su libro más reciente, sigue comprometida con una visión según la cual la racionalidad es una capacidad para «anular» el deseo instintivo. Véase Korsgaard (2018: 45). Este artículo, por el contrario, entiende que nuestros deseos en sí mismos ya tienen una forma distintivamente racional (de hecho, entiende a la razón como *constitutiva* de los deseos de animales como nosotros).

[2] Véase Boyle (2016).

[3] Para un ejemplo clásico (pero complicado) de este punto de vista, véase Korsgaard (1996: 100).

deseo pertenecen a mi naturaleza animal independiente, ¿cómo pueden interactuar con mi capacidad racional de juicio y elección? Por ejemplo, mis percepciones del entorno deben ser capaces de restringir los juicios que hago sobre él si no quiero que mi visión del mundo carezca de fundamento. Sin embargo, si la percepción que fundamenta mi juicio se considera no racional o extraconceptual, como debe ser si procede de mi naturaleza meramente animal, entonces no hay forma de que pueda invocar tal percepción como *razón* para juzgar mi proceder. Del mismo modo, si experimentar hambre se entiende como no racional, en el mejor de los casos esa sensación puede señalar lo que mi cuerpo está inclinado a hacer, pero precisamente no puede presentar una comida como algo que tengo *razones* para procurarme.

Esto nos lleva al segundo problema, el «problema de la unidad». Si la racionalidad es algo meramente adherido a mi naturaleza animal, entonces solo soy *accidentalmente* racional, al igual que solo accidentalmente tengo el pelo castaño o los ojos color avellana; mi naturaleza animal podría subsistir independientemente de dicha racionalidad, al igual que podría hacerlo de esos otros rasgos. No obstante, si esto es así, entonces no es obvio que las elecciones que hago basándome en ciertas razones sean las mismas elecciones que haría el «animal interior» que «controlo». No está claro que, bajo tales supuestos, yo sea inteligible como un agente único y *unificado*. Esto es problemático no solo porque nos consideramos a nosotros mismos unificados y, por tanto, responsables de nuestros movimientos corporales y creencias perceptivas, sino también porque esa unidad es, en definitiva, una condición de la inteligibilidad de la acción. Sin dicha unidad, mis movimientos corporales no podrían ni siquiera pretender ser acciones, ya que no habría forma de que ocurrieran por *mis* razones.

Ahora bien, la alternativa que Boyle propone a la visión aditiva es lo que él llama la teoría *transformativa* de la racionalidad, desarrollada originalmente por Aristóteles. Según el transformativista, la racionalidad no se «añade» a mis capacidades animales, más bien marca una transformación de mi propia naturaleza animal. En otras palabras, la racionalidad no se declara respecto de ciertos animales individuales –como sí lo hace el «pelo castaño» o los «ojos color avellana»–, sino del género de la *animalidad* como tal. Aristóteles se refiere a esto en la *Metafísica* no como una diferencia en la especie, sino como una «diferencia en el género» (Aristóteles 1984: 105).[4] Mientras que un caballo y un lobo son especies diferentes del género animal, la diferencia entre un caballo y un hombre radica en el tipo de animalidad en sí. Es decir, no hay animales específicos que también sean racionales; la racionalidad es más bien una especie distinta de animalidad. Como escribe Boyle, «la racionalidad no es una facultad particular de la que estén dotados los animales racionales, sino su manera distintiva de tener facultades» (Boyle 2012: 400). Consideremos el ejemplo del deseo. En los animales no racionales el cansancio expresa el deseo de dormir, que para ellos se manifiesta como «bueno-para». En cambio, en los animales racionales desear algo es tomarlo reflexivamente como *deseable* y, por consiguiente, ser sensible a las *razones* para desearlo. Para nosotros, el cansancio no solo nos presenta dormir como «bueno-para» o «lo que hay que procurar», sino como un fin que *conviene* desear, dada la *concepción* de salud que tenemos. Esto significa que mis capacidades animales ya no pueden considerarse un sistema autosubsistente, realizable independientemente de mi

[4] Como dice James Conant, se trata de «una diferencia no simplemente dentro de la clase, sino en la forma *lógica* de la clase» (Conant 2020: 433).

racionalidad. Más bien, la reivindicación transformativa dice que, si perdiera mis facultades racionales en un trágico accidente, por ejemplo, mis capacidades perceptivas y desiderativas perderían el principio mismo de su propia actualización. En el caso del animal racional, no podemos ni siquiera desear en ausencia de una sensibilidad racional a la *deseabilidad* de lo que deseamos; sin tal sensibilidad, no podemos activar nuestra capacidad de deseo y palidecemos como el tipo de *animal* que somos (Boyle 2016: 540).

El MTR de Boyle es un intento de elaborar ciertas ideas originalmente articuladas por John McDowell en *Mind and World*. Como observa Boyle, la mayor parte de la atención prestada a la obra de McDowell se ha limitado a la idea de que el contenido de la percepción debe ser conceptual, pero esto presupone una idea más fundamental que se ha pasado mayormente por alto: la noción de que, si nuestras percepciones catalogan como *razones* para nuestras convicciones, debemos exhibir una *forma* claramente racional de animalidad (Boyle 2016: 533).

Según la descripción original de McDowell, la percepción y el deseo humanos están efectivamente impregnados de racionalidad: «Lo que compartimos con los animales es la sensibilidad perceptiva a las características del entorno. Podemos decir que hay dos especies, una impregnada de espontaneidad y otra independiente de ella». (McDowell 1994: 69). Para aclarar este punto, McDowell utiliza una distinción entre *primera* y *segunda* naturaleza. Por el lado de nuestra primera naturaleza, somos animales sujetos a imperativos biológicos e instalados en el reino de la ley natural, como el resto de animales. Así, en principio es posible dar, por ejemplo, una explicación fisiológica de los mecanismos causales que permiten la percepción. Nuestra *segunda* naturaleza se refiere a los «hábitos de pensamiento y acción» que adquirimos a través de nuestra iniciación en una comunidad ética, a través de un proceso de *Bildung* o aculturación. Esta noción de segunda naturaleza deriva de la idea aristotélica de *hexis*, una propensión habitual a actuar de una determinada manera que no es mecánica o instintiva, sino sensible a las razones para actuar así, razones insertas dentro de una comunidad. El objetivo de subrayar que nuestra racionalidad depende de una segunda *naturaleza* es «dar a la razón humana un anclaje suficiente en la esfera de la ley como para satisfacer cualquier debido respeto por la ciencia natural moderna» (McDowell 1994: 84).

Lo que pretendo hacer ahora es ejercer presión sobre el modelo de «transformación» de McDowell. En efecto, está claro que McDowell acepta una versión de la tesis transformativa. Sin ir más lejos, sostiene que lo que compartimos con los «animales es la sensibilidad perceptiva a las características del entorno», pero que se trata de una *estructura* formal que en nuestro caso está "impregnada de espontaneidad». No obstante, también sostiene que los seres humanos «nacen siendo meros animales y se transforman en pensadores y agentes conscientes en el curso de su madurez» (McDowell 1994: 125). En otras palabras, nuestras capacidades animales se *transforman* a través de nuestra iniciación en el espacio social de las razones. Solo tras el proceso de aculturación pueden entenderse nuestras percepciones, por ejemplo, como llenas de contenido conceptual y como razones de nuestras convicciones. A lo que quiero llegar es que el uso que McDowell hace aquí de la noción de «transformación» se basa en una ambigüedad y, en última instancia, debe ser rebatido.

Lo primero que hay que señalar es que McDowell entiende la primera naturaleza en gran medida de forma mecanicista, lo que de por sí hace imposible entender que los animales no racionales muestren algún tipo de espontaneidad.[5] Por contra, nuestra primera naturaleza debe ser totalmente heterogénea a la racionalidad, que ya no podría constar como una «transformación» de nada de la vida animal. Aunque creo que este es un enorme problema para el enfoque de McDowell, podemos aparcar esta crítica, ya que en otro sitio sí que enfatiza la «proto-subjetividad» de los meros animales (McDowell 1994: 117). Aun así, si nacemos como meros animales, no está claro cómo el proceso de aculturación podría llegar a afectarnos. Se podría pensar que la potencialidad que encarnamos como animales para convertirnos en agentes racionales es similar a la potencialidad del mármol para convertirse en una escultura. La forma en que McDowell utiliza la noción de «potencial» sugiere pensarla en este sentido. Pero del mismo modo que no es *esencial* para el mármol que se convierta en una escultura, bajo esta descripción nuestra racionalidad sería un mero *accidente* con respecto a nuestra animalidad, lo que resucitaría al espectro del problema de la «unidad» identificado por Boyle. De esto se sigue que nuestra primera naturaleza debe entenderse de otro modo, como *necesitada* del proceso de aculturación, al igual que la semilla de una planta *debe* pasar por un proceso de crecimiento para ser lo que «implícitamente» es. Por supuesto, esto no implica que una semilla cualquiera *llegará* a convertirse en una planta; el sentido de la necesidad no es incondicional y mecánico. Se trata más bien de una necesidad hipotética y teleológica: habla de lo que la semilla debe hacer *para* satisfacer su propia finalidad interna, esto es, para ser el tipo de ser vivo que es y evitar la desecación, el marchitamiento y la desintegración. En este sentido, nuestra potencialidad racional es esencial y no accidental a los animales que somos. Y si esto es así, entonces lo que se requiere no es una «transformación» de nuestra animalidad en el sentido mcdowelliano, sino su *actualización*.

En resumen, nuestras facultades perceptivas y desiderativas no adquieren una forma diferente a la de los otros animales porque se *subsuman en* la racionalidad a través de un proceso aculturativo; esto contaría menos como una transformación de nuestras capacidades que como una verdadera *metamorfosis* de una clase de animal en otra.[6] Una metamorfosis así implicaría que el animal individual en cuestión ya no es el animal que era, debido a la alteración de su esencia. Por una parte, esto significaría que, en sentido estricto, la transformación no sería de *un mismo y único* animal, pues «una especie metafísicamente nueva» –y, por tanto, un nuevo *individuo*– habría surgido mediante la transformación. Esto socava la estrecha conexión que McDowell quiere pintar entre primera y segunda naturaleza al redistribuirlas entre clases metafísicamente distintas. Por otra parte, la idea de un cambio de clase también conlleva una *nueva* primera naturaleza, en la medida en que, según McDowell, mis capacidades animales estarían *ahora* constituidas por la razón. Surgen dos implicaciones de esto. En primer lugar, se vuelve innecesario el argumento del «cambio de clase» de McDowell, puesto que especifica con precisión una noción unificada de animalidad solo actualizable a través

[5] Para críticas contundentes a McDowell a este respecto, véanse Pippin (2015: 65); y Thompson (2022).

[6] Un apunte sobre casos reales de metamorfosis en la naturaleza: una oruga que se convierte en mariposa no es un caso de *transformación*, sino de *maduración*. La misma oruga individual posee el potencial esencial para convertirse en mariposa; en caso de que no lo haga, sucumbirá a su entorno y morirá. Por la misma razón, la mariposa en la que se convierte la oruga es el mismo individuo vivo, solo que en una fase diferente de un ciclo vital unificado.

de la aculturación. En segundo lugar, demuestra una incoherencia fundamental en la exposición de McDowell, en tanto en cuanto su aserción de que la racionalidad surge a partir de un cambio de clase entra en contradicción con su manera de entender la unidad entre primera y segunda naturaleza.

En consecuencia, a diferencia de McDowell, debemos entender nuestras facultades animales o de primera naturaleza como ya *constituidas* racionalmente desde el momento en que nacemos. Esto quiere decir que los niños no son «meros animales» que más tarde se convierten en agentes racionales; ya encarnan materialmente, en calidad de *animales*, el potencial de ser *educados*.[7] Es por ello que, solo al ser educados y someterse al proceso de aculturación, pueden llegar a convertirse en los tipos de *animales* que ya son –y *solo* son– potencialmente. Lo que he denominado el *modelo constitutivo de racionalidad* (MCR) entiende la primera naturaleza de los animales racionales como un conjunto de potencialidades que solo pueden realizarse plenamente a través de la adquisición de una segunda naturaleza y el ejercicio de la razón.[8]

Antes de aplicar el MCR al análisis de Hegel del deseo y la autoconciencia en la *Fenomenología*, quiero contrastar brevemente las respectivas concepciones de McDowell y Boyle sobre el significado de la transformación. Según Boyle, la transformación es una noción lógica que concierne a la relación entre los géneros y sus diferenciaciones. Es decir, «racional» y «no racional» son predicados que no se aplican en primer lugar a los animales, sino más bien al género «animal»; así, los predicados que distinguen una clase de animalidad de otra «marcan la posibilidad de una forma diferente de predicación de las características vitales en general» (Boyle 2012: 411). Por ejemplo, «está percibiendo» o «se está moviendo» son enunciados que se aplican tanto a los animales racionales como a los no racionales, pero «racional» y «no racionales» especifican la forma distintiva en la que un individuo puede tener esa propiedad. Como el planteamiento de Boyle se desarrolla en este nivel lógico, no aborda un posible proceso *empírico* de transformación.

Por el contrario, como hemos visto, McDowell entiende la transformación tanto de esta manera más o menos empírica como de la manera en que lo hace Boyle. En el plano lógico, McDowell acepta que existen predicados diferenciadores –o diferenciaciones– a partir de cuya aplicación podemos derivar diferentes especies de animalidad.[9] En el plano empírico, McDowell se aferra a la posibilidad de un proceso real por el cual una clase de animal se convierte en otra. Lo que trato de argumentar

[7] Véanse Rödl (2016) y Kern (2022).

[8] Esta postura comparte ciertas similitudes con las de Thompson (2004) y Kern (2019). Sin embargo, en el caso de Thompson rechazo que la racionalidad pueda considerarse específica de una especie, de modo que los marcianos podrían tener racionalidad, pongamos, *à la* Hume en lugar de una forma kantiana. Cuando Thompson sostiene que «el aspecto formal de la teoría» –que todos esos seres emitirán juicios con contenido evaluativo– «podría ser aceptado sin alteraciones por portadores de formas radicalmente ajenas de "vida inteligente"», pasa por alto que, para que un «análisis lógico» de este tipo resulte convincente para los marcianos –para que sea siquiera inteligible–, tenemos ya que compartir una concepción sustantiva de lo que debería ser creído o dado por verdadero y mostrar una capacidad compartida para el intercambio de *razones* (Thompson 2004: 61). La idea de formas de racionalidad específicas de cada especie es, por tanto, ininteligible. podría decirse que es ininteligible. A la inversa, en el caso de Kern, no estoy de acuerdo con que el único animal racional posible sea el *Homo sapiens*. No veo motivo para dudar de que, si el tipo de animal que razona puede surgir en la Tierra, también puede surgir en cualquier otro planeta si se dan las condiciones adecuadas.

[9] Esto está implícito en el argumento de McDowell (1994: 69): «Podemos decir que hay dos especies de [sensibilidad perceptiva al entorno], una impregnada de espontaneidad y otra independiente de ella».

es que podemos y debemos ser transformativistas en el plano de la lógica; es esencial comprender que el predicado «racional» transforma el género de la animalidad y, *por ende*, la forma en que sus portadores individuales pueden tener características animales. Pero debemos ser constitutivistas en el plano empírico *y* en el lógico. Primero, hay que entender que ningún individuo empírico ha cambiado o podría cambiar jamás su tipo de animalidad –esto es, sin dejar de ser el individuo que es–, y debemos comprender que la razón, en los animales racionales, es constitutiva de sus capacidades perceptivas y desiderativas. Segundo, no es solo que cambien las funciones de tales capacidades; esas capacidades no pueden *ser* las que son en ausencia del ejercicio de la razón.

Ahora estamos en condiciones de volver a la *Fenomenología*. En las últimas décadas ha habido muchos intentos de mostrar que, para Hegel, la autoconciencia y la vida son inseparables.[10] Una de las corrientes dominantes de la lectura «naturalista» sostiene que, según el modelo hegeliano, los seres racionales como nosotros son simultáneamente «vida» y «más que vida». Esta interpretación se asocia en particular con Frederick Neuhouser y Jay Bernstein.[11] Dejando a un lado por un momento si esta es una lectura exacta de Hegel, podemos ver que un problema inmediato con esta visión es que no está claro cómo la racionalidad puede ser «más que la vida» sin caer presa de la falacia aditivista. De acuerdo con el análisis realizado anteriormente, podemos decir que la racionalidad es más que la *mera* vida, más que la vida no racional, pero la razón misma debe entenderse como una *especie* del género de la vida si no queremos reinstaurar el dualismo que el propio punto de vista está diseñado precisamente para evitar. Una lectura más prometedora de Hegel desde una línea transformativista ha sido llevada a cabo recientemente por pensadores como Matthias Haase y Andrea Kern.[12] Asimismo, también ha contado con detractores y ha sido cuestionada por Thomas Khurana y Karen Ng.[13] El enfoque transformativo no tiene en cuenta la *continuidad* entre las formas de vida racionales y las meramente animales, ni lo que hace que ambas sean especies del mismo género (la animalidad). Según Khurana, en el Capítulo IV de la *Fenomenología* Hegel no está comprometido con una concepción de nuestra capacidad de deseo como fundamentalmente diferente de la de otros animales, sino más bien con la idea de que la capacidad de desear que ambos tenemos en común está sujeta, en el caso humano, a un proceso continuo e interminable de transformación a la luz de las exigencias de la razón. Siempre estamos, en otras palabras, intentando convertirnos en seres racionales.

El punto de vista de Khurana es un caso extremo de la versión empírica de McDowell del MTR, al que por desgracia el propio lenguaje de la transformación invita. Como he sugerido, la noción de una transformación empírica es incoherente, ya que no puede explicar cómo el individuo en cuestión llega a adquirir capacidades racionales sin (a) interpretar la racionalidad como un predicado accidental y no esencial, y (b) sucumbir así a los problemas de unidad e interacción. La táctica de Khurana de volver a concebir la transformación como un proceso continuo en el tiempo no hace sino exacerbar estos problemas. La lucha por subsumir mis facultades

[10] Para una notable excepción, véase Brandom (2019: 238ss).

[11] Véanse Neuhouser (2013) y Bernstein (2015). Véase también Honneth (2008).

[12] Véanse Haase (2013) y Kern (2019).

[13] Véanse Ng (2020: 278n48) y Khurana (2017b). Véase también Khurana (2017a).

perceptivas y desiderativas en la función racional de la autodeterminación no solo plantea la cuestión de la *determinabilidad* de tales facultades por la razón, sino que también conduce necesariamente a un modelo «asintótico» de la vida racional en el que las facultades animales ajenas a la razón nunca pueden someterse plenamente a esta última. Hegel, por supuesto, asocia este modelo con Kant y Fichte y lo critica de la manera más enérgica posible.[14] Para él, el problema de la lógica asintótica es que no logra explicar cómo el animal en cuestión es siquiera susceptible de tener una formación racional. Si el animal no lleva innatamente la potencialidad de la razón por la clase de animal que es, entonces la razón permanecerá siempre externa al cuerpo del ser humano. Esto confunde la forma *orgánica* del ser humano con la forma externa del *artefacto*. De la misma manera que la cualidad de «cama» o «martillo» se mantiene externa a la madera y al acero de los que están hechos, en la medida en que estos materiales pueden separarse con la destrucción del artefacto, la racionalidad permanece externa a la carne y el hueso. Esto hace que sea imposible explicar cómo los movimientos corporales de un ser humano pueden entenderse como *acciones gobernadas por la razón*, pues la razón no se extiende a la materia de la vida humana.[15]

Frente a esos planteamientos, Hegel esboza un modelo diferente de racionalidad en el Prefacio a la *Fenomenología*: «Si es cierto que el embrión es *en sí* [*an sich*] un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí* [*für sich*]; para sí el ser humano solo lo es en cuanto razón formada por la cultura que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*. En esto y solamente en esto reside su realidad efectiva [*Wirklichkeit*]» (Hegel 2018: §21). El resto del artículo se encargará de defender lo que creo que Hegel afirma aquí como una versión del MCR. Nótese esa locución final en cursiva, «en sí» [*an sich*]: Hegel es categórico al describir cómo el animal racional maduro se convierte en lo que *ya es materialmente* como embrión. Esto no significa que el embrión *pueda* llegar a ser persona, sino que *debe* conseguirlo para alcanzar «realidad efectiva» [*Wirklichkeit*] y ser lo que es. Hegel traduce aquí como «realidad efectiva» el término aristotélico *energeia*.[16] Si la materia es la potencialidad [*dynamis*] de una cosa, entonces la forma es su realidad efectiva, su actualidad, donde la forma en Aristóteles es la función [*ergon*] –en Hegel sería la «actividad consciente» [*das zweckmäßige Tun*]– mediante la cual la materia de una cosa se individualiza y se determina –de lo contrario, no sería materia en absoluto–.[17] Un bebé humano es un tipo genérico de materia que se adapta bien al proceso formativo de *educación* y que, de hecho, lo necesita; para ser «actual», debe cumplir su función de mantenerse no solo ejerciendo sus capacidades perceptivas y desiderativas, sino haciéndolo de forma *autoconsciente*. Una persona ni siquiera puede funcionar como el animal que es –no puede actualizar su capacidad de visión, por ejemplo– si no es consciente de las reglas para distinguir un color de otro, el primer plano del fondo o la simultaneidad del objeto de la sucesión de sus

[14] Véase, por ejemplo, Hegel (2010a: §233A).

[15] Para la crítica más rigurosa de Hegel al modelo asintótico, véase la discusión de la «conciencia infeliz», concretamente en Hegel (2018: §217, §228-230). Hegel muestra que tal conciencia infeliz no es, en la práctica, el esfuerzo interminable de una posibilidad irrealizable –la identidad del cuerpo y la razón–, sino el *rechazo* continuo de la materialización de la razón y el trato abusivo de la propia existencia orgánica como una «tumba». Por consiguiente, «hacer realidad» la asíntota es no lograr *reconocer* el carácter racional de nuestra animalidad y volver el cuerpo contra sí mismo mediante el ascetismo y la abnegación, lo cual es una afrenta tanto al cuerpo como a la razón.

[16] El propio Hegel es claro sobre esta influencia; véase Hegel (2006: 234ss). Véase también Ferrarin (2008: 7).

[17] Véase Aristóteles (1991: 412b10-412b24). Véase Hegel (2018: §22). Traducción revisada.

percepciones. Como veremos, empero, esa autoconciencia no puede lograrse de manera autónoma.

Emplearé las siguientes páginas en hacer una lectura de los movimientos iniciales del Capítulo IV en términos del MCR y sugeriré que el «logro de la autoconciencia» al que asistimos no es un proceso de transformación, sino un proceso al más puro estilo hegeliano, por el que lo que es meramente «en sí» –el carácter racional del deseo humano maduro– se convierte en «para sí» y *actual*. De este modo, un animal racional que en un principio considera su animalidad como algo externo a su autoconciencia llega a comprender que el Yo del que es consciente no es otra cosa que su existencia animal deseante. Debe descubrir por sí mismo que no puede ser el ente orgánico que es sin adquirir consciencia de ello y que no puede ser consciente de *sí* mismo sin *ser* la realidad orgánica de la que es consciente.

2. EL MODELO CONSTITUTIVO DE LA RACIONALIDAD EN EL CAPÍTULO IV

En el primer segmento de la *Fenomenología* –«Conciencia»– el sujeto toma el objeto de la experiencia como inteligible en su «inmediatez» o independientemente de su propia actividad subjetiva. En «La certeza sensible», por ejemplo, el objeto es aprehensible directamente como una mera presencia sensible, un mero «esto». Sin embargo, los propios términos mediante los que el sujeto trata de aprender el objeto –demostrativos como «esto» y «aquí»– son *universales*, los cuales desmienten la pretensión del sujeto de una «certeza sensorial» no discursiva. El problema de estos universales es que son demasiado abstractos para realizar una labor de especificación. «Aquí» vale tanto para esta habitación como para aquella playa, «ahora» vale tanto para la medianoche como para el mediodía. A estas alturas, los términos en los que consiste la «certeza sensible» no pueden dar a conocer lo que pretenden, los objetos sensibles de la experiencia, pero sí empezamos a entender que el papel del sujeto –y, por tanto, de los conceptos que emplea– es irreductible. Al final de la «Conciencia», el actor fenomenológico llega a reconocerse *a sí mismo*, a su propia actividad razonadora, como la fuente de la determinación del objeto, allanando así el camino para la transición a la «Autoconciencia».

Como ha argumentado Robert Pippin, el giro hacia la autoconciencia en el Capítulo IV no equivale a un súbito «cambio de tema», sino que es una elaboración ulterior de las condiciones de la finalidad objetiva de la experiencia subjetiva exploradas en las secciones de la «Conciencia».[18] El Capítulo IV comienza, pues, con una nueva comprensión «mediada» del objeto de la experiencia como objeto –comida, agua, veneno, etc.– del *deseo*. Según la lectura de Pippin, el Capítulo IV es un relato de las condiciones *intersubjetivas* y racionales de tal intencionalidad o dirección hacia el mundo. Lo que añadiremos a esta narrativa es una comprensión del Capítulo IV como el modo en que la razón es originalmente *constitutiva* del deseo en animales como nosotros en vez de una facultad para *transformar* los deseos que inicialmente compartimos con otros animales.

Como lectores comprendemos ahora que el objeto ha reflejado siempre una *concepción* de la objetividad y que, como tal, ha sido el resultado de la propia actividad conceptual de la conciencia; su conciencia del objeto pasa a equivaler así a una autoconciencia. No obstante, y esto es crucial, el objeto original de la experiencia no

[18] Véase Pippin (2011: 11ss).

desaparece de la escena, ya que «se mantiene toda la extensión del mundo sensible». Lo que Hegel quiere decir aquí es que el mundo sensible se muestra ahora ante la conciencia como *para* ella; es decir, que los objetos *aparecen* ahora como objetos a la luz de los propios criterios conceptuales de la conciencia. Hegel también expresa esto caracterizando el «objeto inmediato» de la certeza sensible como ahora «señalado *para ella* [la autoconciencia] con el *carácter de lo negativo*», lo que equivale a decir que la «dación» bruta del objeto está desplazada o «negada» por la conciencia de unos criterios a la luz de *solo* los cuales puede mostrarse como lo que es, la instancia de una clase (Hegel 2018: §167). Mi conocimiento de tales criterios no es el conocimiento de un *contenido* adicional que levita por encima de los objetos; es más bien *la manera en que* puedo ser siquiera consciente del objeto, a saber, a través de la sensibilidad a las garantías que tengo para tomar mis representaciones como verídicas y mis juicios sobre el mundo como verdaderos.

Ahora bien, como el objeto ya no puede entenderse como una mera «presencia», la toma de conciencia es siempre provisional (Pippin 2011: 19). Asumo la legitimidad de lo que hago y, simultáneamente, soy potencialmente susceptible de la necesidad de revisar mis convicciones si una razón mejor y opuesta lo exigiera. Si las cosas son como parecen ser, «esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia», lo cual significa, para Hegel, que la «autoconciencia» debe entenderse ahora como «*deseo* en general». En otras palabras, para que los objetos *aparezcan* ahora como objetos es necesario que se presenten como «a perseguir» o como «a ser evitados»; la autoconciencia no puede ser indiferente a si el objeto que *parece* comestible lo es *realmente*. Hegel caracteriza esto no solo como deseo, sino como «deseo en general [*überhaupt*]», puesto que ser autoconsciente no es tanto querer esto o aquello como responder a la *deseabilidad* de lo que se desea y, así, a la posible *justificación* de los propios deseos *como* deseos. Si mi deseo de comer setas resulta ser un deseo de envenenarme, el defecto reside en mi *concepción* de lo que se considera alimento; debo revisar mi concepto de «seta» para tener en cuenta los casos comestibles y no comestibles, así como revisar mi concepto de «alimento» para excluir ciertas setas. Sin embargo, no solo fallo al entender el mundo, sino que también me fallo *a mí mismo*, ya que lo que deseo –setas venenosas– no es lo que debería desear en lo que a la finalidad de mi salud respecta. La autoconciencia, por consiguiente, tiene por objeto tanto «la unidad de la autoconciencia consigo misma» como la unidad de la apariencia con el objeto, ya que lo que está en juego para el agente autoconsciente es si sus deseos concuerdan con su sentido de lo que *debería* ser deseado, en última instancia, por cualquier agente así situado (Hegel 2018: §167).

Aunque la autoconciencia experimenta ahora el objeto como «para ella» del modo que acabamos de describir, solo nosotros, los observadores fenomenológicos, estamos en posición de conocer la estructura racional del deseo autoconsciente; este aún no se entiende a sí mismo en términos de tal razón-respuesta. Por eso Hegel nos dice que «la unidad de la conciencia consigo misma» debe *llegar a ser* esencial para ella [*muß ihm wesentlich werden*]. Como más adelante muestra, esta incomprensión se manifiesta en la incapacidad de la autoconciencia de comprenderse a sí misma como el Yo vivo y deseante del que es consciente al ser autoconsciente. En un primer momento, no se ve a sí misma en su propio deseo. Trataré de explicarme.

Al comienzo del §168, Hegel indica que el análisis de la autoconciencia como deseo que acabamos de esbozar profundiza nuestra comprensión del lado *subjetivo* de la experiencia, pero deja sin explicar el lado *objetivo*. Como hemos visto, la conciencia se convierte en autoconciencia al descubrir que el objeto es solo «ella misma» –es idéntica a la *concepción* de objetividad de la conciencia–. Pero esto también impele una revisión de cómo (nosotros, los observadores fenomenológicos) comprendemos la estructura del objeto: «El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es, a la vez, *para nosotros* o *en sí*, algo que ha retornado a sí mismo». No solo la conciencia está ahora «duplicada» como autoconciencia; el *propio* objeto sensible de la experiencia debe entenderse ahora como «ser-reflexionado-dentro-de-sí-mismo». Ese extraño objeto y reflexionado-dentro-de-sí-mismo es, escribe Hegel, un ser *viviente*, y esto es así porque el organismo, según la explicación de Hegel inspirada en Aristóteles, es el estadio más primitivo del tipo de cosa que se concibe a sí misma como su propio fin. La implicación es que el nuevo objeto –el objeto propio de la autoconciencia– será, pues, la vida.

Sin embargo, es difícil determinar qué significa esto exactamente. El propio Hegel lo plantea de la siguiente manera: «el objeto del deseo inmediato es algo *viviente* [*Lebendiges*]; el *en-sí* […] es la diferenciación de lo diferenciable o la unidad de lo diferenciado» (Hegel 2018: §168). La dificultad aquí es que pareciera como si la autoconciencia descubriera y deseara primero a otra criatura viviente, pero esto, creo, sería una lectura errónea. Más bien, si otros organismos simplemente desean esto o aquello, un organismo autoconsciente es consciente de la deseabilidad de tales fines, de su condición de *medios para la vida*. El fin supremo de la actividad autoconsciente es, pues, la vida misma, lo que implica que la vida es, genéricamente entendida, el objeto manifiesto del deseo autoconsciente. En *The Berlin Phenomenology* queda expresado de la siguiente manera: «La autoconciencia se enciende a sí misma a partir de la conciencia de la vida; pues si bien en cuanto conciencia tiene un objeto general como algo distinto de ella, es precisamente en la vida donde la diferencia no es diferencia» (Hegel 1981: §417). La «diferencia» entre conciencia y objeto equivale a «ninguna diferencia» en la vida porque la unidad del objeto está en función de la actividad instintiva inmediata de autoconservación; para un organismo, el entorno exterior es una extensión inmediata de sí mismo. Pero la autoconciencia es precisamente la conciencia de tal identidad entre sí –como organismo– y el mundo. De este modo, la autoconciencia se distingue de su objeto en la medida en que es consciente de *sí misma* como la «verdad» del objeto –el criterio conceptual en virtud del cual el objeto aparece–. Así, la vida se designa significativamente como la «diferenciación de lo que no debe distinguirse», en la medida en que la autoconciencia capta la identidad de vida y entorno simplemente como el *objeto* de su deseo.

Este último punto ya insinúa el problema central de los inicios del Capítulo IV, que es también la fuente de muchas lecturas erróneas del análisis de la vida que hace Hegel en estas páginas. Como en el capítulo de la «Conciencia», el sujeto autoconsciente se encuentra en un primer momento *distanciado* de su nuevo objeto y no logra captar su «identidad» ni su dependencia recíproca. En este caso, dado que el objeto de la autoconciencia no es, en cierto sentido, otra cosa que él mismo, está enajenado de su propia actividad vital, encarnada en el objeto de deseo. «Pero esta unidad [de autoconciencia y vida] es», escribe Hegel, el repelerse de sí misma; y este concepto se

escinde en la contraposición entre la autoconciencia y la vida» (Hegel 2018: §168). Como veremos, mientras la autoconciencia determina la vida como objeto de deseo, considera su dependencia orgánica de los objetos como una restricción a su independencia como sujeto. La primera dificultad para la autoconciencia en el Capítulo IV es cómo superar esta forma *intrasubjetiva* de enajenación, la escisión entre *mente y vida*. Esta forma inicial de enajenación será superada por una segunda, una escisión *intersubjetiva* entre *mente y mente* en la relación señor-siervo. Como argumentaré, de la posición constitutivista de Hegel se desprende que la solución a la escisión *intrasubjetiva* de la mente con respecto a la vida solo puede encontrarse en la solución a la escisión *intersubjetiva* de la mente con respecto a la mente.

Estas dos formas de enajenación corresponden a dos lecturas influyentes y opuestas del Capítulo IV: la de McDowell y la de Pippin. Mi lectura coincide con McDowell en que el problema inicial a resolver es el de la escisión intrasubjetiva de la mente respecto al cuerpo o a la vida (McDowell 2009). No obstante, para McDowell este problema ocupa el capítulo por entero, y la relación señor-siervo es considerada como una *alegoría* de la relación *interna* entre mente y cuerpo. Aquí me inclino por la postura de Pippin, que sostiene que la relación señor-siervo es una *fábula* sobre una relación *externa* que resulta de la lucha entre dos autoconciencias (Pippin 2011: 15n12). El problema de su lectura es que descuida en gran medida la cuestión crucial abordada por el MCR: la relación entre la razón y la vida. Como luego defenderé, el Capítulo IV no es ni una alegoría sobre algo distinto de su tema real ni simplemente una fábula o mito; más bien es una *reductio* del intento de aislar la autoconciencia y purificarla de todas las condiciones extrañas, la cual se ejemplifica en su maniobra inicial de hablar de un «Yo» sin decir «tú» o «nosotros». En esta lectura, Hegel se abstrae de las condiciones de la vida autoconsciente precisamente para demostrar la forma mínima de socialidad sin la cual ni siquiera nuestros deseos «naturales» más primitivos pueden ser satisfechos.

La enajenación de la autoconciencia de su propia actividad vital se manifiesta en su incapacidad de alcanzar la «certeza de sí misma» mediante la negación del objeto de deseo. Si la *certeza sensible* es el engaño específico que plaga la conciencia, que interpreta el objeto como disponible independientemente de cualquier contribución hecha por la conciencia, entonces la *certeza de sí misma* es el engaño característico de la autoconciencia, que se autointerpreta como determinante del objeto independientemente de cualquier contribución hecha por este. A diferencia de los demás animales, la autoconciencia se sabe fuente de la del significado de los objetos de la experiencia. El objeto no dicta *a* la autoconciencia, sino que más bien adquiere significado al ser tomado como esto o aquello *por* la autoconciencia. En términos de Hegel, la autoconciencia es aquella forma de vida «para la que el género es como tal y que es para sí misma género»; es decir, que la autoconciencia no se limita a tener exigencias o fines propios de la especie, sino que es consciente de sus fines *como* fines y de sí misma *como* miembro del género (Hegel 2018: §173).

Podemos ganar algo de claridad respecto a esta difícil noción considerando un pasaje llamativo y poco comentado de una sección posterior de la *Fenomenología*. Hegel nos dice en la «Razón observante» que los seres vivos no racionales tienen como objeto «la tierra», que es lo que divide el género de la mera vida en diferentes especies dependientes del entorno. La especie, en este sentido, «padece violencia» a

través de determinidades singulares de su existencia –clítoris, tipo de bioma, nivel de escasez de recursos, etc.– (Hegel 2018: §294). Para Hegel, las especies –por ejemplo, los lobos o los perros– de un género no racional –por ejemplo, *Canis*– no son necesarias sino contingentes y, por tanto, no derivables a priori de la naturaleza del propio género; el número de dichas especies es arbitrario y sus características dependen de factores externos. Por el contrario, el género racional consiste en «el sistema de las configuraciones de la conciencia como una vida del espíritu que se ordena hacia un todo». (Hegel 2018: §295). Mientras que las formas de vida de orden inferior están conformadas por condiciones ambientales extrínsecas que definen y restringen sus fines, la racionalidad no es un género dividido en distintas especies con fines inconmensurables, sino el género unificado que se conoce a sí mismo como el género, o «el concepto». Dicho de otro modo: al saberse «género», se vuelve conocimiento de los géneros o clases en los que se divide el mundo de los objetos, el cual es, *asimismo*, conocimiento de los universales o conceptos según los cuales dividimos el mundo. Somos la forma de vida que puede razonar sobre nuestros propios requisitos genéricos para prosperar y, por consiguiente, para cambiar lo que significa *ser* nosotros –qué significa mantenernos con éxito como el tipo de organismos que somos–. Tales entramados de la razón son las «formas de la conciencia» que componen nuestra *historia*, que es el proceso distintivamente racional («la naturaleza orgánica no tiene historia alguna») por el que determinamos no lo que es bueno para tal o cual grupo, sino lo que sería bueno *como tal*, justificable para *cualquier razonador posible*.

Sin embargo, en esta primera parte del Capítulo IV, la autoconciencia solo se conoce a sí misma como la «esencia simple», y su propio objeto –«el *Yo puro*»– permanece «abstracto» (Hegel 2018: §173). Es decir, la autoconciencia se capta a sí misma no como el género de una *forma de vida*, sino como el poder *genérico* de determinar el objeto *como* objeto. Para Hegel, tal autoconocimiento es «abstracto» porque sigue siendo indeterminado e indiferenciado, sin una limitación real. Esto genera el sentido de certeza de sí misma a través de la cual la autoconciencia considera su poder para determinar el objeto como absoluto. De este modo, el sujeto fenomenológico se concibe a sí mismo independiente del objeto y, por tanto, de la actividad vital encarnada en el objeto –así como de la dependencia de las características materiales de los objetos que implica dicha actividad vital–. Al mismo tiempo, al comer («negar») con éxito una pieza de fruta, por ejemplo, la autoconciencia ve *ratificadas* las razones que ha autogenerado para comportarse así con el objeto: «porque es comida» demuestra ser argumento de autoridad siempre y cuando la autoconciencia no vomite o se ponga enferma, y así el acto exitoso de comer *objetiva* la autocomprensión del agente. El *mundo* confirma la concepción que la autoconciencia tiene de sí misma como recopiladora de alimentos comestibles.[19]

Aun así, en §174-175 Hegel señala un problema de este modelo de autoconfirmación: como el objeto se destruye al consumirse, la satisfacción de la autoconciencia es siempre efímera. A pesar de objetivar su propia autocomprensión y encontrar confirmación en el

[19] Discrepo aquí de Honneth en que la autoconciencia alcance la identidad consigo misma como ser vivo al descubrir que «comparte el rasgo de la vida con toda la realidad» (Honneth 2008: 82). Esto hace que suene como si Hegel estuviera avanzando un punto de vista vitalista, cuando el quid de la cuestión es que la conciencia inicialmente se propone anular su dependencia orgánica de la realidad determinando autónomamente qué es lo que importa: «la autoconciencia solo está cierta de sí misma mediante el superar de este otro [*das Aufheben dieses Anderen*], que aparece ante ella como vida autosuficiente» (Hegel 2018: §174).

mundo exterior, la autoconciencia se encuentra insatisfecha porque «[e]n su satisfacción, el deseo es así *destructivo* en general, del mismo modo que con arreglo a su contenido es meramente *egoísta*; y puesto que la satisfacción solo ha sucedido en lo singular, y este es efímero, en la satisfacción el deseo se reproduce» (Hegel 1971: §428). Al esforzarse por satisfacer sus necesidades materiales, la autoconciencia descubre que, por un lado, ella misma determina lo que cuenta como posible objeto de satisfacción. Incluso si un objeto es, de hecho, venenoso, el agente debe concebir tal hecho como una razón para evitarlo: el mundo de objetos no puede dictar a los agentes autoconscientes lo que cuenta como una buena razón para actuar. Por otra parte, la autoconciencia encuentra que el objeto «resiste» sus intentos de negarlo mediante el consumo reapareciendo perpetuamente a causa de la *necesidad* del sujeto. A pesar de sus delirios de autosuficiencia, la autoconciencia se muestra fundamentalmente dependiente de algo que está fuera de ella. Al objetivarse mediante su actividad vital (p. ej., comer), la autoconciencia destruye la fuente misma de su confirmación (p. ej., el objeto comido); al destruir la fuente de su confirmación, la autoconciencia estimula de nuevo su propia necesidad y, así, la sensación de seguridad en sí misma. El resultado es la repetición interminable de la dialéctica del deseo.

En el fondo, la reaparición del deseo junto con el objeto indica que los intentos de la autoconciencia son incapaces de encontrar la forma adecuada de confirmación. Dicho en hegeliano, la autoconciencia está atrapada en un «mal infinito» de deseo y satisfacción que no solo responde a la brevedad de la satisfacción, sino a su *forma lógica*. La actividad vital se le aparece a la autoconciencia como un obstáculo externo a su certeza de sí misma, mientras que la aspiración de la autoconciencia a tal certeza impide a la vida encontrar satisfacción. La única forma en que la autoconciencia puede satisfacer verdaderamente su deseo es si «este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es *en sí* lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es» (Hegel 2018: §175). Es decir, el objeto mismo debe confirmar la «toma» del agente autoconsciente promulgando de alguna manera la *concepción* del agente de lo que el objeto es. Como el género que es «para sí mismo el género», el agente autoconsciente no solo desea comida o bebida, sino también ser afirmado en su concepción de las cosas *como* comida o bebida; solo puede desear tal satisfacción buscando su autosatisfacción a través de la confirmación de una autocomprensión *normativa* –su concepción de lo que debe hacerse y creerse–. Al desear, como ya se ha dicho, la autoconciencia está reflexivamente atenta a su *deseabilidad*, a las *razones* por las que debería ser deseada por *cualquiera* que se encuentre en una situación similar. Pero esto también significa que mis juicios son innatamente susceptibles de escrutinio, ya que no puedo ser indiferente a si realmente estoy haciendo lo que debería hacer y, por ende, a posibles razones *mejores* que las mías para desear de otra manera. En otras palabras, el objeto en cuestión no debe *ser subsumido* simplemente en el universal, sino que de alguna manera tiene que *subsumirse a sí* bajo él y llegar a compartir mis razones para que así la autoconciencia pueda «verse a sí misma» en el objeto. Encarnar la validez de una concepción *como* concepción es precisamente que el objeto *reconozca* la autoridad de la toma de autoconciencia. Pero tal reconocimiento solo puede ser otorgado por un tipo especial de objeto, uno que sea también un *sujeto*, uno que es también «para sí mismo el

género». De ahí la línea final del §176 de la *Fenomenología*: «*La autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*».

Según Terry Pinkard, en los párrafos iniciales del Capítulo IV la autoconciencia se encuentra insatisfecha porque sigue siendo «dependiente de la estructura dada del deseo orgánico» (Pinkard 1994: 51). Este es el significado, arguye, de la afirmación de Hegel de que el «concepto se *escinde* en la contraposición entre la autoconciencia y la vida» (Hegel 2018: §168). Para Pinkard la autoconciencia debe luchar para reconciliarse con una forma de deseo orgánico que es «dada» o que es común a otros animales en virtud de su naturaleza biológica. Tal reconciliación se efectúa una vez que incorporo esos deseos dados en máximas para la acción que otros sujetos reconocen como legítimas, lo que permite que me vea *a mí mismo*, más que a dichos deseos dados, como la fuente de mis razones para actuar. Pero podría decirse que esta lectura cae presa del enfoque aditivo que Hegel rechazaba en el pasaje del embrión citado en la primera sección. Además, tal y como la discusión anterior del §174-176 también ha comenzado a poner de relieve, la escisión de la autoconciencia de la vida versa sobre la *insatisfacción* del deseo de animales como nosotros fuera del contexto de reconocimiento que Pinkard enfatiza con acierto. Esto significa que el deseo en el caso de los animales racionales está constituido de tal manera que las condiciones de satisfacción difieren de las de las especies animales no racionales.

Sin embargo, Pinkard no está solo en esta trinchera. El caso más extremo es el de Robert Brandom, para quien la autoconciencia no puede empezar a encontrar satisfacción hasta que se da cuenta de que la vida «*no* es un elemento esencial del Yo que uno está [...] constituyendo». En un ejemplo ya famoso, Brandom imagina a un samurái que comete *seppuku* [harakiri] para cumplir el código del Bushido. Si no pusiera fin a su propia vida *biológica*, la inacción del agente equivaldría al «suicidio del samurái, del que solo quedaría un animal» (Brandom 2019: 238). Para Brandom, nuestro carácter distintivo radica en que lo que *somos* para nosotros mismos –o para los demás– depende de quiénes nos *consideramos*; para ser un samurái es una condición necesaria, pero no suficiente, que me considere como tal. Si el samurái ha de ser lo que él mismo cree ser, debe convertirse en samurái acatando el código compartido y suicidándose. De lo contrario, corre el riesgo de dejar de ser la persona en quien se ha convertido de forma autónoma y quedar reducido al animal que por accidente biológico simplemente *es*.

Conforme a estas interpretaciones, el Capítulo IV traza un proceso de transformación por el que un mero animal se constituye como agente racional. Este trataría, según uno de sus defensores, «fundamentalmente de cómo los humanos superan o subliman la mera animalidad, o una forma de vida meramente animal a través del reconocimiento» (Ikäheimo 2022: 69). Denomino a esto la lectura *transformativa* del Capítulo IV. Según Brandom, «el animal había sido una condición meramente necesaria de la existencia del samurái como lo es la presencia de oxígeno en la atmósfera –importante para nosotros, pero insuficiente como sola razón para autoidentificarnos» (Brandom 2019: 238). La implicación es que el cuerpo natural del samurái es un soporte necesario de su *existencia* como autoconciencia, pero no de su autoconciencia *en sí*, que es inteligible independientemente de su cuerpo. Así como el oxígeno es una condición accidental de la existencia de agentes humanos –puede haber otros agentes racionales que no necesiten oxígeno–, también puede haber

formas de autoconciencia que existan independientemente de la corporeidad y el deseo. No obstante, si esto significa que, al ser autoconsciente, soy consciente de una capacidad formal de autounificación, como en Kant, entonces mis actos corporales reales no son la realidad de la que soy consciente al ser autoconsciente. Mi capacidad de respuesta a las razones se despliega en un espacio «interno» paralelo al espacio «externo» de la naturaleza en el que se mueve mi cuerpo. Esto genera una nueva versión del problema de la interacción que nos deja incapaces de explicar cómo la autoconciencia del samurái puede, digamos, constituir una sensibilidad hacia los principios que unifican las extremidades en aras de la acción.

Ahora bien, podría darse el caso de que, pese a los graves defectos de la postura transformativista, esta siga constituyendo una interpretación convincente del Capítulo IV, en cuyo caso la propia visión de Hegel también adolecería de los problemas señalados por Boyle. Sin embargo, creo que hay dos razones para pensar lo contrario. En primer lugar, ya en el Capítulo IV Hegel traza un importante contraste entre la forma de la *mera* vida y la forma de la vida específica de la autoconciencia:

> La figura diferenciada solamente *viviente* supera indudablemente su propia autosuficiencia en el proceso de la vida misma, pero, al desaparecer su diferencia, también ella cesa de ser lo que es; el objeto de la autoconciencia, en cambio, sigue siendo tan autosuficiente en esta negatividad de sí mismo; y, de este modo, es, para sí mismo, género, fluidez universal en la peculiaridad de su propia distinción; es una autoconciencia viviente. (Hegel 2018: §176)

En el caso de la mera vida, la araña o el murciélago individuales «superan su propia autosuficiencia» mediante su disolución en el proceso vital en curso: el individuo vivo muere (se niega), pero formalmente vive (se conserva) en el género. Su vida era un medio para la autoconservación de la especie. Para Hegel, el individuo viviente no racional solo alcanza la identidad formal con el género a costa de su propia vida. Por el contrario, la forma de vida autoconsciente mantiene su autosuficiencia precisamente a través de su «negación»: se mantiene a sí misma como ser vivo *solo* alcanzando tal identidad formal con el género. Es decir, su posicionamiento provisional en el mundo únicamente puede reafirmarse a través del reconocimiento como auténticamente genérico o normativamente autorizado por otro. Es crucial señalar que Hegel especifica que es el *objeto* de la autoconciencia, que ya hemos visto que es la vida, lo que exhibe esta notable característica. Asegura su propia autosuficiencia e independencia *como una forma de vida* solo por medio de tales relaciones de interdependencia. Esto ya sugiere que la «autoconciencia viviente» no es una simple suma de vida y autoconciencia, sino una *clase* específica de vida.[20]

En segundo lugar, Hegel argumenta explícitamente más tarde, en la «Razón observante», que el «género orgánico sería conciencia» si una de sus instancias recorriera «partes simples y en ellas mismas inmediatamente universales» (Hegel 2018: §292). Lo que esto significa es que un animal racional no puede siquiera mover sus extremidades de la manera requerida para mantenerse a sí mismo sin poseer el *concepto* –lo «universal»– de sus miembros ni saber, por ende, *qué es* moverlos. La manera particular que tiene Hegel de apuntalar esto es decir que las partes de un

[20] La noción de vida racional surgió de un grupo de lectura del Capítulo IV con Martin Hägglund y es deudora del intercambio en curso acerca de lo que yo llamo *hilemorfismo lógico* en Suther (2023) y de lo que él llama *hilemorfismo radical* en Hägglund (aún no publicado), que articulan la unidad orgánica de la forma racional y de la materia racional.

animal racional son «en ellas mismas inmediatamente universales». En otras palabras, las extremidades de un bebé humano no son meramente «animales» hasta que adquiere los conceptos correctos, puesto que tales partes ya encarnan *materialmente* –de un modo que los distingue de los miembros de los animales no racionales– el potencial de una forma racional de automovimiento. Para que el bebé racional llegue a ser «real» [*wirklich*] como el ser vivo que es debe adquirir los conceptos que le permitan saber lo que hace al mover sus extremidades. Volveremos sobre este punto en la última sección.

Lo que he descrito es lo que denomino la lectura *constitutiva* del Capítulo IV, que muestra que Hegel no entiende el deseo de los seres autoconscientes al principio del capítulo como un mero deseo animal. En su lugar se refiere a la autoconciencia como la «esencia del deseo» [*das Wesen der Begierde*], lo cual, defiendo, debe leerse en términos del MCR: la autoconciencia es la esencia del deseo desde que no podemos siquiera desear en ausencia de nuestro reconocimiento autoconsciente de la deseabilidad del objeto del deseo (Hegel 2018: §175).[21] E inversamente, Hegel es claro sobre nuestra incapacidad de ser autoconscientes sin ser el animal deseante del que somos conscientes, la *forma de vida* que solo puede unificarse a sí misma a través de dicha autoconciencia. En el primer caso, en ausencia de autoconciencia no podríamos dar realidad efectiva a nuestro principio específico de unidad corporal y pereceríamos. Solo hay que pensar en el paciente en coma que, al pasar a un estado vegetativo, no empieza a metabolizar los elementos a través de la fotosíntesis, sino que requiere cuidados constantes. En el segundo caso, en ausencia de corporeidad orgánica, no habría nada *de lo que* ser consciente al ser autoconsciente.

Según esta lectura, el inicio del Capítulo IV no se ocupa de una criatura deseante que permanece irreconciliada con sus capacidades meramente animales hasta que consigue subsumir esos deseos bajo (o subordinarlos a) la razón. El deseo orgánico no está simplemente «dado» y, por tanto, en tensión con la determinación autónoma de lo que cuenta como razón para la acción. La diferencia es sutil, pero se trata más bien de que parte de la enajenación de la autoconciencia respecto a la vida radica en la manera en que aquella *confunde* la vida con algo extrarracional y dado.[22] Esto es así porque la autoconciencia debe objetivarse a sí misma –debe *convertirse* en lo que *concibe* para sí–, y tal objetivación aparece inicialmente en cada etapa de la *Fenomenología* como *algo distinto* de la autoconciencia. En contra de la lectura transformativa, la actividad viviente con la que comienza el Capítulo IV es autoconsciente *en sí* [*an sich*], y el agente autoconsciente debe aprender a identificarse con dicha actividad como *su propio* proceso de autorrealización, haciéndola *para sí* [*für sich*]. En otras palabras, la autoconciencia debe tomar conciencia de sí misma *como* autoconciencia, y solo puede hacerlo tomando conciencia del Yo del que es consciente no como mera unidad formal, sino como actividad vital de una cierta clase de organismo.

Pero al principio esto no es posible, como señala Hegel en una importante línea de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* ya citada, porque «la satisfacción» de la

[21] Leo «*das Wesen der Begierde*» como una aposición a «*das Selbstbewußtsein*».

[22] Véase Kern (2022: 300). Kern interpreta el énfasis de Hegel en la línea de que «la autoconciencia distingue [la vida] de sí misma como lo *que es*» como indicación de que la vida es un objeto de percepción. Pero Hegel no dice esto; de hecho, añade que la vida «tiene también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es [*als seiend*], no solo el modo de la certeza sensible y de la percepción». *Seiend* [existir] se refiere aquí a algo más que a un mero objeto externo; tal y como lo interpreto, sugiere la «positividad» o «lo dado» del deseo orgánico desde el punto de vista de la autoconciencia.

autoconciencia «solo ha sucedido en lo singular, y este es efímero». El quid de la cuestión no es que tal satisfacción sea transitoria, sino que es finita: cada uno de mis fines se experimenta en el proyecto de conseguir la cátedra o contraer matrimonio, donde el objetivo es llevar a término la acción. El «deseo como tal» –o el deseo claramente racional– permanecerá insatisfecho hasta que pueda experimentar la *unidad* objetiva de tales fines mediante la confirmación intersubjetiva de mis *razones* para perseguirlos.[23] Esta unidad es lo que Hegel denomina lo «infinito»: un objetivo infinito o no finito es el que se sostiene por sí mismo, como *estar* casado –a diferencia de *contraer* matrimonio– o *ser* profesor –a diferencia de *conseguir* la cátedra–. Pero la unidad de las actividades vitales de un ser autoconsciente solo es tal unidad en virtud de su *autocomprensión* como una unidad, siendo inseparable de su posible reconocimiento en segunda persona *como* unidad. Esto quiere decir que la autoconciencia en el estado de naturaleza *debe* ser ajena a su propia actividad vital, puesto que una forma de deseo *constitutivamente* racional solo puede realizarse adecuadamente como el *deseo de desear*. Según el MCR, el deseo racional es, simple y llanamente, el deseo de desear: yo deseo que tú desees lo que yo deseo, o que reconozcas la autoridad de mi atribución de deseabilidad. Al desear una manzana o una parcela de tierra, deseo –no por separado ni en un segundo momento, sino *al mismo nivel*– tu reconocimiento de la deseabilidad de mis fines; es decir, su racionalidad.[24] No puedo tener ni siquiera *hambre* de una manzana sin pretender tener la legitimidad para considerar ese hecho como una *razón* que cualquiera sentiría en una situación similar. En el caso de los animales racionales, ni nuestros deseos más primitivos pueden satisfacerse al margen de la lucha por que se reconozcan; nuestra integridad orgánica depende de nuestra iniciación en el espacio de la razón *social*.[25]

3. LA CLASE RACIONAL DE LA MATERIA

No obstante, a estas alturas del relato de Hegel, no podemos simplemente dar por sentado un contexto social racional que funcione bien en el que los agentes puedan prosperar como la clase de animales racionales que son. Para Hegel, en este escenario hipotético, hemos abstraído al individuo vivo y autónomo de su contexto social para establecer que dicha animalidad ni siquiera es *teóricamente* separable de las condiciones sociales de su actualización. En sus propias palabras: «Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, de hecho, pues solamente así

[23] Rechazo así la afirmación de Stephen Houlgate de que la «*Aufhebung*» de «la antítesis entre sí y los objetos sensibles (o vivos) [...] no es más que un medio para un fin» (Houlgate 2009: 45). La superación de esa antítesis no es un medio para el fin de la autoconciencia de lograr la unidad consigo misma, sino el fin mismo, en la medida en que no puede lograr tal identidad consigo misma como ser vivo excepto bajo las condiciones intersubjetivas que Houlgate señala acertadamente.

[24] El mejor análisis que conozco de la estructura transitiva, simétrica y reflexiva del reconocimiento es el capítulo «The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution», en Brandom (2019).

[25] Para una visión contrastada del reconocimiento, véase Stern (2021). Stern critica a Pinkard, Brandom y compañía por leer en la *Fenomenología* una concepción de reconocimiento mutuo y en segunda persona de la autoridad que carece de fundamento. Stern defiende que, en la dialéctica señor-siervo, lo que impulsa la lucha es «que cada conciencia busque un reconocimiento unilateral no de su *autoridad* sobre la otra, sino de su *estatus ontológico* como seres que son algo más que meros animales» (Stern 2021: 8). El artículo de Stern es un ejemplo más de la lectura transformativa, pero también podría decirse que plantea la cuestión de la base del reconocimiento de tal estatus ontológico. ¿Cómo puede reconocerse mi estatus ontológico como ser espiritual a menos que exista un sentido *normativo* de lo que significa ser tal ser, esto es, un sentido al que le conceda suficiente autoridad?

deviene para ella la unidad de sí misma en su ser-otro» (Hegel 2018: §177). Es decir, si un ser autoconsciente solo puede *ser* el tipo de sustancia que es al ser consciente de sí mismo, y si tal conciencia debe darse en segunda persona –debe ser una conciencia de *tu* posible conciencia de mí–, entonces se deduce que no puede haber ningún animal autoconsciente que no sea «para una autoconciencia». Pero siguiendo este tren de pensamiento, tomamos como punto de partida la forma *mínima* de una relación Yo-otro. Y como Hobbes antes que él, Hegel hipotetiza un «estado de naturaleza» en el que los recursos son escasos y en el que la «otra autoconciencia» figura como competidora. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, Hegel no supone que este estado primitivo esté lleno de egoístas racionales dispuestos a limitar mutuamente sus voluntades para alcanzar sus fines privados. En efecto, esto «retroyecta» –como ya había argumentado Rousseau– la subjetividad moderna a un estado primitivo a partir del cual todas esas autoconcepciones socialmente formadas –«egoísmo racional»– han sido abstraídas (Rousseau 2018: 151).

Las implicaciones para lo que se ha expuesto hasta ahora son que, si la autoconciencia es la «esencia del deseo» o es constitutiva de nuestra animalidad, entonces solo podemos *realizarnos* como animales luchando por determinar qué tipos de razones podemos compartir realmente, desde la raíz. La historia del espíritu se desprende inmediatamente de la racionalidad del deseo humano, ya que la deseabilidad de mis fines –su posible justificación para otros agentes– no se da por supuesta. Ello conlleva un proceso intersubjetivo de autoexamen racional a través del cual se cuestiona y revisa lo que se considera deseable (como posible fin). Para que dicho proceso se ponga en marcha, en el contexto de la dialéctica señor-siervo una autoconciencia debe ceder ante la otra y llegar a considerar su propia vida como una *razón* para rehuir la lucha a muerte y vivir. Esta es, para Hegel, la condición mínima de la apertura del «espacio de la razón» institucional, en el que los intentos de autosatisfacción asumen una forma social, normativa y, por ende, impugnable. Pero la vida de la sierva no es simplemente una cosa que valora junto a otras o una mera razón entre otras. Hegel insiste: «En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la autoconciencia pura» (Hegel 2018: §189). Nótese que dice *tan* esencial, no solo «esencial». Esto es así no solo porque la sierva ha llegado a reconocer que la autoconciencia no es posible sin tal soporte material, sino también porque ha empezado a aprender la lección de que la vida es el *objeto* del que es consciente al ser autoconsciente. Cabe destacar que esto marca la ruptura decisiva de Hegel con la comprensión de Kant de la autoconciencia como una unidad meramente formal de representaciones; para el primero la autoconciencia será la unidad de un tipo distintivo de objeto natural, una clase especial de organismo.[26]

[26] Véase la crítica a Kant en Hegel (2010b: 691/12.194): «La autoconciencia es precisamente el concepto puro existente y, por tanto, *empíricamente perceptible*; porque es la autorreferencia absoluta que, como juicio, se convierte a sí misma en un objeto previsto y consiste simplemente en convertirse así en un círculo». Creo que esta dimensión del discurso de Hegel se descuida en la tesis de Pippin de que Hegel radicaliza la noción kantiana de apercepción, ya que aquel insiste en una distinción tajante entre el espacio de la naturaleza, en el que somos objetos, y el espacio de la razón, en el que somos agentes. Véase la descripción de Hegel como «compatibilista» afín a Sellars y el rechazo de los «principios de la naturaleza» como inapropiados para la explicación de la acción humana en Pippin (2008: 41ss). Lo que falta, en mi opinión, es una explicación de la *causalidad final* como una clase diferenciada de explicación natural que dé cuenta de cómo la libertad no es externa al espacio de la naturaleza. Más bien, la libertad es el principio de la *unidad* de la naturaleza, por el que los agentes humanos permiten que la naturaleza sea un todo autosuficiente –o no lo permiten en absoluto– a través de su propia actividad metabólica racional.

He mostrado cómo el MCR subyace y nos permite dar sentido a este relato de la autoconciencia. Pero no se trata solo de un dispositivo hermenéutico. Antes de concluir, quiero examinar brevemente la articulación que hace el propio Hegel en la *Fenomenología*, que también nos permitirá responder a la cuestión planteada por la defectuosa explicación de McDowell de nuestra «potencialidad» para adquirir una segunda naturaleza: ¿qué *tipo* de materia es la que *debe* ser moldeada para adquirir una segunda naturaleza, si ha de *devenir* la materia que es? Hegel anuncia su respuesta a esta pregunta cuando señala provocativamente –en su discusión de la «Razón observante»– que «*el ser del espíritu es un hueso*» [*das Sein des Geistes ein Knochen ist*] (Hegel 2018: §343). No puedo ahora extenderme sobre el ataque a la frenología que supone esta sentencia, pero sí que me detendré brevemente en lo que Hegel llama la lectura correcta, «especulativa» y antifrenológica de la idea de que el espíritu es un hueso. En mi opinión, este peculiar pasaje constituye la articulación de Hegel del MCR.

Según la lectura no especulativa o convencional, la frase *equipara* la autoconciencia con una cosa material. El frenólogo, por ejemplo, afirma que las protuberancias del cráneo de una persona determinan sus predisposiciones, pensamientos y actos. Por el contrario, por usar sus propias palabras, Hegel señala que decir que el espíritu o la autoconciencia es quiere decir que «el espíritu es algo tal como *un hueso*». Tiene claro que el espíritu no es, pues, «algo que pueda verse o tomarse en la mano». Más bien, para Hegel el espíritu es la *forma* –en el sentido aristotélico– de la clase de cosa que *podemos* ver, un cuerpo (Hegel 2018: §343). No obstante, hay dos posibles objeciones a esta línea de pensamiento. La primera es que la afirmación de que el espíritu es un hueso es trivial, ya que, conforme la descripción hegeliana, todos los objetos deben tener una estructura conceptual o racional simplemente para ser los objetos determinados que son. Decir que «el espíritu es un hueso» no es diferente de decir que «el espíritu es esta mesa». Esto no significa que los huesos o las mesas «piensen», sino que son el tipo de cosas potencialmente *pensables*. Sin embargo, esta objeción va en contra de la afirmación de Hegel en la «Razón observante», citada anteriormente, de que la vida autoconsciente tiene «partes simples y en ellas mismas [que son] inmediatamente universales» (Hegel 2018: §292). Un cuerpo humano es una clase de materia que no solo es aprehensible por el pensamiento –y, por consiguiente, portador del pensamiento como forma–, sino que constituye a su vez la *actualidad* del pensamiento, el modo en que la actividad de pensar se da a sí misma una existencia corporal en el mundo. De ahí el énfasis en que los miembros de un organismo humano son *inmediatamente* universales, puesto que dependen de la actividad de la actividad del pensamiento. Así, «el espíritu es un hueso» se distancia de «el espíritu es una mesa»: mientras que una mesa es espiritual en virtud de su estructura conceptual y su pensabilidad, el espíritu es un hueso debido a la manera en que los huesos *actualizan* el espíritu o la autoconciencia.

Aunque esta interpretación resuelve la objeción de la trivialidad, genera a su vez un nuevo dilema. Si los huesos no son espirituales en virtud de su pensabilidad, entonces deben ser espirituales en la medida en que el espíritu es directamente *constitutivo* de ellos. Mas sin duda es una falacia deducir, a partir del tipo de una cosa –«animal racional»–, que ese tipo es su *causa*. La razón, en otras palabras, no es constitutiva de los huesos de tal animal; lo son el colágeno y el calcio. No obstante, como observamos en la Sección I, para Hegel conocer una cosa es conocer la forma de esa cosa y, siguiendo a Aristóteles, conocer su forma es conocer su función o

finalidad [*Zweck*], lo que esa cosa *hace*. Lo característico de los organismos para Hegel es precisamente que su tipo o «concepto» es el fundamento de su existencia: «El *ser* del organismo es esencialmente *universalidad*» (Hegel 2018: §276). Un enfoque que se centre en los constituyentes químicos y moleculares últimos de un órgano será incapaz de elegir al *órgano* como un objeto diferenciado explicativo, ya que la materia siempre está cambiando; lo que se requiere es algún principio de unidad, el concepto de finalidad de la cosa. Las partes de los seres vivos no pueden ser comprendidas como tales partes independientemente de una explicación de *para qué* sirven. La causa final de los huesos –estructura el tejido blando para permitir la locomoción– explica la presencia de proteínas como el colágeno, que desempeña un papel crucial en la unión de los minerales al hueso y contribuye así a su función de andamiaje del cuerpo.

Ahora bien, dado que la función de una cosa es lo que la identifica *como* tal, y puesto que la función primordial de los cuerpos de los animales como nosotros es una vida autodeterminada, estamos en el derecho de calificar nuestros huesos como *huesos racionales*. La idea de hueso no representa aquí una u otra materia empírica concreta, sino un posible *tipo* o una *clase* genérica de materia, a saber, la *clase racional* de materia. Esto no significa que los huesos tengan pensamientos o que los huesos determinen cómo se piensa, sino que los huesos de un ser racional son el *tipo* de material que solo logra actualidad [*Wirklichkeit*] a través del ejercicio de nuestra razón. Los huesos de un cuerpo racional no solo existen para estructurarlo y permitir la locomoción, como en los animales no racionales, sino también para hacer posible la determinación autónoma de cómo (e incluso si) mantener intactos la carne y los huesos. Es decir, la autoconciencia es la actividad intencional de un cuerpo humano, la actividad de autodeterminación a través de la cual actualizamos nuestras capacidades perceptivas y desiderativas y, por tanto, *constituimos* nuestros cuerpos como los cuerpos que son. Así pues, para Hegel la razón *es* constitutiva de la propia materia de la clase racional de animal.[27] El espíritu es un hueso en el sentido preciso de que «se pone ahora en la forma del ser-para-sí» –se hace a sí mismo hueso–«a través de su actividad [racional]» [*durch seine Tätigkeit sich selbst hervorbringen*], y sus huesos, a su vez, están constituidos de tal modo que solo pueden alcanzar actualidad o ser mantenidos mediante el ejercicio de la razón (Hegel 2018: §344).

Podemos ya cerrar este paréntesis y volver a la cuestión de la enseñanza del siervo. Acabamos de ver por qué los deseos de la sierva no pueden ser tales sin ser consciente de ellos. Sin embargo, al aprender que la vida es el objeto del que es consciente al ser autoconsciente, la lección que aprende la sierva es que es consciente de sus deseos no tanto por «vigilar» su cuerpo o el «animal interior» como por *ser* ella la que desea, por ser el tipo de animal deseante que actualiza su capacidad deseante a través de la autoconciencia. Ser autoconsciente es, pues, ser idéntico a la realidad vital de la que se es consciente, y esa realidad, como hemos visto, «es algo tal como *un hueso*». Pero no cualquier hueso, sino la *clase* racional de hueso –la forma genérica de materia que

[27] Esta lectura de la frase especulativa de Hegel no concuerda con la de Dean Moyar, que interpreta este pasaje en un artículo reciente en términos de su «teoría de la raíz dual del valor»; véase Moyar (inédito) y Moyar (2021: 13-14). Según este autor, el valor para Hegel está enraizado «tanto en la vida como en la autoconciencia, tanto en la naturaleza como en la libertad», y Moyar señala su conformidad a grandes rasgos con el «relato neoaristotélico de la vida» en la reciente investigación sobre Hegel (Moyar 2021: 13). Sin embargo, acorde al MCR Hegel no sostiene una «teoría de la raíz dual del valor», ya que la vida no es una raíz discreta separable de la de la razón, sino que tiene una forma distintivamente racional en la vida autoconsciente.

es la materia racional– que encarna el potencial material para la actividad intencional de la autodeterminación.

Por último, la sierva no puede ser autoconsciente en el sentido requerido más que en la medida en que lo es «para una autoconciencia», pues «solo así hay de hecho autoconciencia». Es precisamente porque aprende a reconocer los deseos del señor y a trabajar en su nombre que ella misma comienza a ganar independencia. Al mostrar satisfacción, el señor reconoce tácitamente la conciencia de la sierva de la unidad de las capacidades vitales con las que metaboliza la naturaleza y realiza su trabajo.[28] La sierva aprende qué cuenta como razón para qué y cómo deben hacerse las cosas, concretamente en el contexto de trabajar para la satisfacción de una –digo «una» porque el ser cuyo género es «para sí» trabaja de acuerdo con nuestros requisitos genéricos o universales. Logra así unidad orgánica a través de la conciencia de las *exigencias generales* de tal unidad, tal como se reflejan en el deseo del otro.[29]

Luego en última instancia, lo que muestra el MCR no es solo que el deseo de un ser racional es necesariamente el «deseo de desear», sino también que la satisfacción de ese deseo –y, por ende, de nuestra naturaleza animal– toma forma como tal lucha por el reconocimiento mutuo. En la instancia más primitiva de ese deseo constitutivamente racional está la posibilidad de la historia y de la libertad como principio de unidad orgánica de animales como nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

Aristotle. (1991), On the Soul, in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.

Aristotle. (1984), Metaphysics, in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press.

Bernstein, J.M. (2015), *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury*. Chicago: The University of Chicago Press.

Boyle M. (2016), "Additive Theories of Rationality: A Critique", en: *European Journal of Philosophy* 24: 527-555.

Boyle, M. (2012), 'Essentially Rational Animals', en G. Abel and J. Conant (eds.), *Rethinking Epistemology*. Vol. 2. Berlin: De Gruyter.

Brandom, R. (2019), *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge: Harvard University Press.

[28] Véase Neuhouser (2023: 322). No estoy de acuerdo con Neuhouser en que la centralidad de la reproducción material para la vida humana tenga un «carácter débilmente a priori», en la medida en que «descansa en afirmaciones empíricas, si bien muy generales, sobre la naturaleza humana». Por el contrario, parte de lo que Hegel demuestra en la *Lógica,* con su afirmación de que la Idea absoluta es la «unidad de vida y conocimiento», es que el segundo momento de la Vida, el «proceso vital», se transforma –en un sentido lógico– en vida *racional*. Hegel demuestra así que es una verdad *a priori* de los seres racionales *como tales* el que deben participar en una forma de intercambio metabólico con la naturaleza, lo que incluso podríamos llamar un «modo de producción». Esta demostración no depende de ninguna afirmación *empírica* sobre la naturaleza humana, sino tan solo de afirmaciones *lógicas* sobre qué implica ser un ser racional, del que el ser humano es un ejemplo. Véase Hegel (2010b: 735/12.236).

[29] Es cuando esta condición se generaliza, cuando es comúnmente compartida, que surge el *Geist* propiamente dicho: «*Yo es Nosotros y Nosotros, Yo*» (Hegel 2018: §177).

Conant, J. (2020), 'Leibnizean versus Kantian Conceptions of Logic', en S. Miguens (ed.), *The Logical Alien*. Harvard: Harvard University Press.

Ferrarin, A. (2008), *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haase, M. (2013), "Life and Mind", en T. Khurana (ed.), *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives, Freiheit und Gesetz III*. Berlin: August Verlag.

Hägglund, M. (pendiente de publicación), *The Mortality of the Soul: The Organic Unity of Mind and Body*.

Hegel, G.W.F. (1981), *The Berlin Phenomenology*. Trad. y ed. por M.J. Petry. London: D. Reidel.

Hegel, G.W.F. (2010a), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline: Part I: Science of Logic*. Trad. y ed. por K. Brinkmann and D. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F. (2006), *Lectures on the History of Philosophy: 1825-6*. Vol. 2. Trad. y ed. por R.F. Brown. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. (2018), *The Phenomenology of Spirit*. Trad. T. Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press [Edición en castellano: *Fenomenología del espíritu*, edición de Gustavo Leyva, Sección de Obras de Filosofía: México, 2017].

Hegel, G.W.F. (1971), *Philosophy of Mind*. Trad. por A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press [Edición en castellano: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial: Madrid, 1997].

Hegel, G.W.F. (2010b), *The Science of Logic*. Trad. G. Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

Honneth, A. (2008), "From Desire to Recognition: Hegel's Account of Human Sociality", en M. Quante and D. Moyar (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Houlgate, S. (2009), "Response to John McDowell", en: *Owl of Minerva* 41(1-2): 39-52.

Ikäheimo, Heikki (2022), *Recognition and the Human Life-Form*. New York: Routledge.

Kern, A. (2019), "Life and Mind: Varieties of Neo-Aristotelianism: Naïve, Sophisticated, Hegelian", *Hegel Bulletin* 40(1): 40-60.

Kern, A. (2022), "Self-Consciousness and the Idea of Bildung: Hegel's Radicalization of Kant", en M. Boyle y E. Mylonaki (eds.), *Reason in Nature: New Essays on Themes from John McDowell*. Cambridge: Harvard University Press.

Khurana, T. (2017a), "Bewusstesein des Lebens und lebendiges Selbstbewusstsein. Anmerkungen zu einem Übergang in Hegels *Phänomenologie des Geistes*", en A. Kern y C. Kietzmann (eds.), *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität* Berlin: Suhrkamp.

Khurana, T. (2017b), *Das Leben der Freitheit: Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Berlin: Suhrkamp.

Korsgaard, C. (2018), *Fellow Creatures: Our Obligation to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press.

Korsgaard, C. (1996), *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

McDowell, J. (2009), "The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's Phenomenology", en *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press.

McDowell, J. (1994), *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

Moyar, D. (2021), *Hegel's Value: Justice as the Living Good*. Oxford: Oxford University Press.

Moyar, D. (inédito) "'Spirit is a Bone': The Poorest and Richest Judgment in the Phenomenology of Spirit".

Neuhouser, F. (2023), *Diagnosing Social Pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*. Cambridge: Cambridge University.

Neuhouser, F. (2013), "Hegel on Life, Freedom, and Social Pathology", en A. Honneth and G. Hindrichs (eds.), *Freiheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Ng, K. (2020), *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*. Oxford: Oxford University Press.

Pinkard, T. (1994), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, R. (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

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

Pippin, R. (2015), *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rödl, S. (2016), "Education and Autonomy", en: *Journal of Philosophy of Education* 50(1): 84-97.

Rousseau, J. (2018), *The Discourses and Other Early Political Writings*. Trad. y ed. por Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.

Stern, R. (2021), "Is Hegelian Recognition Second-Personal? Hegel Says 'No'", *European Journal of Philosophy* 29(3): 608-623

Suther, J. (2023), "Hegel's Metaphysics of Rational Life: Overcoming the Pippin-Houlgate Dispute", en: *Hegel Bulletin*, 1-32.

Thompson, M. (2004), "Apprehending Human Form", en A. O'Hear (ed.), *Modern Moral Philosophy. Royal Institute of Philosophy Supplement* 54. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, M. (2022), "Forms of Nature: 'First', 'Second', 'Living', 'Rational' and 'Phronetic'", en *Reason in Nature*.