

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.40479>

HEGEL NORMATIVISTA
LA PRIORIDAD DE LA PRÁCTICA,
LA AUTOCONCIENCIA COMO LOGRO
SOCIAL Y COMO SUJETO DE ESTADOS
NORMATIVOS, EN EL CAP. IV DE LA
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU



HEGEL THE NORMATIVIST
THE PRIORITY OF PRACTICE, SELF-CONSCIOUSNESS AS
A SOCIAL ACHIEVEMENT AND SUBJECT OF NORMATIVE
STATES IN CHAPTER IV OF THE *PHENOMENOLOGY OF
SPIRIT*

EDUARDO ASSALONE *
CONICET / AADIE-BA - Mar del Plata - Argentina

.....
Artículo recibido: 6 de octubre de 2013; aceptado: 4 de enero de 2014.

* eduardoassalone@yahoo.com.ar

Cómo citar este artículo:

MLA: Assalone, E. "Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la Fenomenología del espíritu." *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 61-84.

APA: Assalone, E. (2015). Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la Fenomenología del espíritu. *Ideas y Valores*, 64 (158), 61-84.

CHICAGO: Eduardo Assalone. "Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la Fenomenología del espíritu." *Ideas y Valores* 64, n.º 158 (2015): 61-84.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se desarrolla la concepción normativista de la autoconciencia hegeliana, de acuerdo con los aportes de los denominados “neohegelianos de Pittsburgh” (Robert Brandom, John McDowell), así como de otros autores anglosajones como Robert Pippin, Terry Pinkard y Paul Redding. Se presenta el recorrido de la autoconciencia en el capítulo iv de la *Fenomenología del Espíritu*, y se desarrollan algunos rasgos que pueden extraerse de dicha presentación, de acuerdo con la lectura normativista de los autores mencionados.

Palabras clave: G. W. F. Hegel, autoconciencia, filosofía analítica, neo-hegelianos de Pittsburgh.

ABSTRACT

The normativist conception of Hegelian self-consciousness according to the contributions of the so-called “Pittsburgh neo-Hegelians” (Robert Brandom, John McDowell) is developed along with the contributions of other English-speaking scholars such as Robert Pippin, Terry Pinkard and Paul Redding. An overview is given of self-consciousness as laid out in chapter iv of the *Phenomenology of Spirit*, and some of the features that can be extracted from this overview are developed according to a normativist reading of the authors mentioned.

Keywords: G. W. F. Hegel, self-consciousness, analytic philosophy, Pittsburgh neo-Hegelians.

Introducción

Sin lugar a dudas, Hegel ha sido un filósofo fundamental para la filosofía anglosajona, tanto para la tradición de la filosofía analítica británica como para la del pragmatismo norteamericano. Ya sea como sistema a reivindicar o, por el contrario, como el ejemplo más acabado de lo que la filosofía debe evitar, en cualquier caso, la obra de Hegel desempeña allí un papel fundamental. Como inspirador de Bradley o de Peirce y especialmente de Dewey, es una figura fundacional de las dos principales tradiciones filosóficas contemporáneas en el mundo angloparlante antes mencionadas (cf. Rockmore, Introducción). Al mismo tiempo, el idealismo absoluto hegeliano es el sistema que ha sido el principal blanco de las –no menos fundacionales– críticas de Russell y Moore.

En este contexto, la obra de Wilfrid Sellars, puntualmente su célebre artículo “Empiricism and the Philosophy of Mind” (1956), constituye el primer paso de una recuperación de la obra de Hegel y, con ello, también el reencuentro de las tradiciones analítica y pragmatista con sus propios orígenes filosóficos modernos. Hegel, “aquel gran enemigo de la inmediatez” (Sellars 205), resultó ser un antecedente de las críticas al “mito de lo dado” y, por consiguiente, al positivismo y al atomismo lógico. Discípulos notables de Sellars en la Universidad de Pittsburgh, tales como Robert Brandom y John McDowell, continuarán estas críticas y las acercarán a una lectura más detallada de la *Fenomenología del Espíritu* (en adelante *FE*) y de la *Ciencia de la lógica* de Hegel (cf. Redding 2011). En la Universidad de Chicago, por su parte, Robert Pippin ha realizado interpretaciones que son consideradas pioneras en este mismo sentido.¹ Su relectura de Hegel conduce a una concepción que podríamos denominar “normativista” de la obra del filósofo alemán. Como sintetiza Markus Gabriel, Pippin, McDowell y Brandom están de acuerdo en que la intencionalidad epistémica “debe tener una base normativa y, en consecuencia, social” (Gabriel 35). De este modo, tanto los “neohegelianos de Pittsburgh” –este es el mote que reciben actualmente–, como Pippin y los filósofos vinculados a sus trabajos (por ejemplo Pinkard 1994 y Redding 2007 y 2011) desarrollan un “Hegel normativista”, entre cuyos principales aportes constaría una original concepción de la autoconciencia como logro (*achievement*) práctico y fundamentalmente *social*.

Desafortunadamente, las posiciones y las discusiones presentadas en este trabajo no aparecen incluidas en muchos textos especializados sobre la filosofía de Hegel en habla hispana. Dichas posiciones y discusiones constituyen un valioso aporte para el estudio de la filosofía

1 El texto pionero de Robert Pippin es *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness* (1989).

hegeliana y, por tal motivo, se hace necesaria su progresiva integración en las investigaciones llevadas a cabo en nuestra región. En este sentido, el presente artículo se ha propuesto realizar una contribución a la sistematización de las problemáticas, temas y aportes principales que se desarrollan en la actualidad en el ámbito filosófico anglosajón, en torno a la concepción hegeliana de la autoconciencia. Por tal motivo, se ha privilegiado la presentación de los autores principales y de sus discusiones, antes que la introducción de posiciones propias que busquen responder a los interrogantes suscitados por la obra hegeliana misma.

El propósito de este artículo consiste en desarrollar la concepción normativista de la autoconciencia hegeliana, de acuerdo con los aportes de la literatura sobre el tema vinculada a los autores mencionados anteriormente. Para ello se presenta, en primer lugar, una síntesis del recorrido de la autoconciencia en el capítulo IV de la *FE*. En segundo lugar, se desarrolla una serie de rasgos que pueden extraerse de la presentación que hace Hegel de la autoconciencia en el lugar citado, de acuerdo con la lectura normativista de Pippin, Brandom, McDowell y Pinkard, entre otros. Se agrupan estos rasgos característicos bajo tres temas: a) la primacía del sujeto práctico, b) la autoconciencia como logro social y c) la autoconciencia como sujeto de estados normativos.

El camino de la autoconciencia en el capítulo IV de la *FE*

En los siguientes apartados nos limitaremos a destacar algunos rasgos característicos de la original concepción hegeliana de la autoconciencia, tal como es presentada en el capítulo IV de la *FE*, “La verdad de la certeza de sí mismo” (que al mismo tiempo es la sección B, denominada “Autoconciencia”), tomando como guía los aportes de los neohegelianos normativistas mencionados en la introducción. No nos detendremos, por lo tanto, a realizar un análisis exhaustivo de dicho capítulo. Antes de enumerar y desarrollar las características de la autoconciencia en la *FE*, haremos un breve relato de los distintos pasos que da la conciencia en el proceso de su constitución como autoconciencia, esto es, el proceso que se describe en el capítulo mencionado.

El punto de partida es una conciencia que ha descubierto (en los primeros tres capítulos de la *FE* dedicados a la “Conciencia”) que lo verdadero no es algo distinto de ella misma, que la verdad que antes creía que se encontraba enteramente volcada del lado del objeto no es algo ajeno a su propia certeza subjetiva. “Certeza” (del sujeto) y “verdad” (del objeto) comienzan a identificarse, cuando la conciencia deviene autoconciencia. De allí el –en un principio– enigmático título de este capítulo: “*Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst*”, “la verdad de la certeza de sí mismo”. Por ello también Hegel afirma que “[c]on la autoconciencia

entramos, pues, en el reino propio de la verdad” (138 [107]),² una verdad que radica en la coincidencia de sujeto y objeto, de la conciencia y el mundo. Esta certeza es lo que se pondrá a prueba en el capítulo iv.³

Ahora bien, esta autoconciencia no se identifica con un mero “yo pienso” abstracto, cartesiano, que solo puede afirmar con certeza la igualdad consigo mismo (yo=yo), sino que se trata de una autoconciencia que “es, en general, *deseo*” (*Begierde überhaupt*) (139 [108])⁴ –que implica necesariamente el mundo externo–, y cuyo objeto “ha devenido *vida*” (*ibd.*). El sujeto hegeliano en este punto evidencia su carácter eminentemente práctico, no teórico, cuya relación primaria con el mundo no es en términos de contemplación sino de deseo (*cf.* Neuhouser 37-38).⁵ Más adelante (segundo apartado) veremos que esto ha sido leído como un anticipo del pragmatismo contemporáneo. Por el momento, mantengámonos en el marco presentado por Hegel en el comienzo del capítulo iv.

Un elemento interesante a destacar aquí es que esta relación del deseo con los objetos externos se encuentra atravesada por la convicción de la que partimos; a saber, que lo exterior a la conciencia no tiene en sí mismo ninguna verdad que no sea la de la certeza de sí de la autoconciencia. Esto nos arroja a una situación (práctica) problemática: el deseo remite permanentemente a un objeto que es en sí mismo una “nulidad” (*Nichtigkeit*). Dice Hegel:

-
- 2 Los primeros números de página corresponden a la edición original (Hegel 1807), mientras que, entre corchetes, se indica el número de página de la versión en español utilizada (Hegel 2006).
- 3 Véase Beiser (2005 179): “*Although self-consciousness has shown itself to be the truth of consciousness, this truth too must now be put to the test*”. Las citas de textos en inglés que se transcriben en el cuerpo del trabajo corresponden a traducciones mías, salvo cuando se indica expresamente lo contrario; mientras que en las referencias a pie de página se transcriben en su idioma original, por no representar pruebas en favor de los argumentos esgrimidos en el texto, sino solamente observaciones complementarias o discusiones secundarias. El criterio para la traducción de las citas en inglés ha sido el de preferir cierta literalidad rigurosa, quizá con excesivo apego a los términos utilizados por los autores, antes que versiones menos cacofónicas pero con mayor cantidad de paráfrasis y sinonimias. Este es también el motivo por el cual hemos incluido entre corchetes los términos clave utilizados en el texto original.
- 4 Wenceslao Roces traduce *Begierde* por “apetencia”, término poco utilizado en general en los estudios sobre el tema. Miller traduce “*Desire*”, con mayúscula (*cf.* Hegel 1977 105). En francés, tanto Hyppolite como Kojève traducen *Begierde* por *desir*. En el presente trabajo hemos preferido reemplazar “apetencia” por “deseo” en el texto de la traducción de Roces, de acuerdo con este uso generalizado.
- 5 Explica Neuhouser: “*The self-conscious subject as Hegel conceives it, then, is practical rather than merely theoretical because it is characterized by a basic drive –the drive to be completely self-sufficient, free, or constituted only by its own autonomous activity*” (38).

Cierta [la autoconciencia] de la nulidad de este otro [i. e., el objeto], pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*. (143 [111])

En el consumo del objeto, la autoconciencia demuestra la nulidad del objeto y, con ello, su propia independencia respecto de él. El objetivo de la autoconciencia, en definitiva, es demostrar su propia independencia (*Selbständigkeit*), su autonomía, y cada una de las fases que atraviesa a lo largo del capítulo (y de la *FE* en su conjunto) son los pasos que da en esa dirección, momentos en la progresiva realización de su propia independencia en el mundo y de la autoconciencia de sí mismo como ser esencialmente libre.⁶

El problema con el consumo del objeto es que cada vez que el sujeto incorpora (devorándolo) su objeto de deseo, lo que consigue es una satisfacción pasajera, que no da cuenta del carácter substancial de su propia autosuficiencia. El ciclo se repite infinitamente: deseo, consumo, deseo. Lo que la autoconciencia descubre en este momento es que solo un “objeto” que pueda negarse a sí mismo (y no ya que sea negado por el sujeto) puede permitirle, gracias a ello, alcanzar la satisfacción de su propia independencia.⁷ Dice Hegel: “*La autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*” (*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein*) (144 [112], énfasis del original).⁸ Y un poco más adelante agrega que la “autoconciencia viva” es “una autoconciencia para una autoconciencia” (*Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*) (*ibid.*). Aquí aparece, según Hegel –aunque solo *para nosotros*, los filósofos, no todavía para la conciencia (cf. Beiser 2005 185)–, el concepto del espíritu (*Geist*):

6 Neuhouser dice: “Hegel sees a self-conscious subject as characterized by a goal –that of demonstrating its sovereignty and self-identity by overcoming the opposition between itself and its other” (38). Beiser: “[T]he ego’s constant goal is absolute independence. For what the ego’s experience amounts to throughout the dialectic is so many attempts to discover the conditions for the fulfillment of its goal” (2005 181).

7 Como explica Stephen Houlgate, “For Hegel, if I am to be conscious of myself alone, I can thus do so in relation to what is and remains independent of me. But how is this possible? Only if the other, in its very independence, negates itself and puts itself at my disposal. This in turn is possible only when another self-consciousness thinks of itself as nothing, recognizes me alone, and thereby enables me to find nothing but myself reflected in it” (esta autoconciencia será luego el esclavo) (16).

8 Miller traduce: “Self-consciousness achieves its satisfaction only in another self-consciousness” (Hegel 1977 110). Nótese que el término utilizado para traducir el verbo alemán *erreichen* es *achieve*. Esto será importante para quienes, entre los neohegelianos normativistas, destacarán que la autoconciencia hegeliana es un logro, un *achievement* social.

Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de estas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo* [*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*]. (145 [113])

Con estas últimas referencias, y en especial con esta última frase de Hegel, queda en evidencia el carácter intersubjetivo, social o “espiritual” de la autoconciencia. Si la autoconciencia es algo que tiene que alcanzarse, es decir, si alcanzarla es un logro (*achievement*), entonces este es social, porque tiene como condición de su satisfacción la existencia de otras autoconciencias.⁹

Con esta intuición fundamental de Hegel, entramos en el segmento dedicado a la relación de “señorío y servidumbre” (*Herrschaft und Knechtschaft*), más conocida como “dialéctica del amo y el esclavo” (cap. IV A). Este segmento lo inicia Hegel de la siguiente forma: “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce” (*es ist nur als ein Anerkanntes*) (145 [113]). Este “reconocimiento” (*Anerkennung*),¹⁰ en cuanto que condición necesaria de la autoconciencia, es aquello que solo otra autoconciencia (y no un objeto) podría dar.

En un principio, el encuentro de las autoconciencias mostrará un escenario de pura contraposición, sin reconocimiento mutuo ni mucho menos conciliación. Lo que se evidencia aquí es que entre ellas reina una total “desigualdad” (*Ungleichheit*). Esta desigualdad y esta contraposición solo se resolverán en una lucha a muerte (*Kampf auf Leben und Tod*), en la que cada autoconciencia arriesgará su propia vida con el objetivo de

9 Con respecto a la lectura de la autoconciencia hegeliana como logro social y de la naturaleza social e intersubjetiva del conocimiento en la *FE* de Hegel, véase Beiser: “What Hegel essentially does in these chapters is to socialize Kant’s idealism, so that the ‘I’ of Kant’s ‘I think’ must be part of a ‘We think’” (2005 177). Y Houlgate: “Achieving self-consciousness... requires that I relate to myself in relating to that which is other than me. This means that I must relate to another self-consciousness that recognizes me alone. Self-consciousness must, therefore, be social and intersubjective” (15 y 19). Knowles: “Self-knowledge and the freedom that issues from it is a social achievement, in a community of equals. One-sided recognition is a failure” (99). Neuhausser: “Its implicit claim is that intersubjectivity –standing in relations of a certain kind to the other subjects– is a necessary condition of self-consciousness (of full, objectively confirmed knowledge of oneself as a self-sufficient subject). This point could also be formulated as the claim that there can be no subject without intersubjectivity...” (44-45).

10 El término alemán *Anerkennung*, como indica Terry Pinkard, no remite a la facultad psicológica de reconocimiento (por ejemplo, el reconocimiento de un rostro familiar), sino más bien a lo que ocurre, por ejemplo, cuando decimos que un Estado “reconoce” a otro o cuando alguien es “reconocido” por sus méritos (cf. Pinkard 362, nota 10).

demostrarle a la otra su independencia con respecto al mundo objetivo. “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad”, (149 [116]) dice Hegel, y agrega unas líneas más adelante: “cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo” (*ibid.*). Arriesgar la propia vida es la condición para imponer y demostrar la propia independencia frente al otro. Sin embargo, y esto será crucial, la muerte del otro significaría también la propia ruina o, por lo menos, el fracaso en la búsqueda de ser reconocido por otro sujeto como una autoconciencia independiente, pues quienes están muertos ya no pueden reconocer a nadie.¹¹ La lucha, por lo tanto, no tiene como objetivo exactamente la muerte del otro, sino que ese otro se rinda por miedo a morir, que prefiera la vida antes que la muerte y, con ello, la sumisión antes que la libertad.¹² Si esto sucede, quien vence, quien ha arriesgado su vida al punto de preferir morir antes que verse sometido por el otro, se convierte en señor o amo (*Herr*); quien se ha aferrado a la vida poniendo en riesgo su libertad, será siervo o esclavo (*Knecht*) (*cf.* 150 [117]).

Ahora bien, una vez establecida la relación de señorío y servidumbre, la desigualdad vuelve a aparecer en la forma de un reconocimiento que, obviamente, no es igualitario. Dice Hegel que aquí “[s]e ha producido solamente [...] un reconocimiento unilateral y desigual” (152 [118]), pues la autoconciencia solo puede alcanzar su satisfacción en una autoconciencia *como ella*. El esclavo, que ha perdido su libertad y con ella su dignidad de sujeto, no es capaz de brindarle al amo lo que este buscaba: un reconocimiento auténtico, el reconocimiento de un igual. El amo no será, entonces, quien realice la independencia de la conciencia, sino que esta se desarrollará por vía del esclavo; primero, a través del terror absoluto experimentado ante la inminencia de la muerte en la lucha librada anteriormente (*cf.* 153 [119]), y luego a través de su trabajo productor de cultura (*cf.* 153 [120]), donde reconocerá su marca personal en la obra producida, y con ello su capacidad de negar el objeto, no ya consumiéndolo, sino transformándolo con su trabajo. Pero la libertad a la que llegará el esclavo será solamente una libertad en el pensamiento (*cf.* 156 [122]), pues su condición de servidumbre material persistirá. El estoicismo, el escepticismo y la “conciencia desventurada” (*unglückliches Bewußtsein*) –esto es, las figuras que integran

11 Como sostiene Beiser, “*If the self is to gain recognition through the life/death struggle, then it cannot kill its opponent. For to kill its opponent means that it has no one to recognize it. A corpse cannot salute. Hence it must grant its enemy at least life*” (2005 188).

12 Como continúa esclareciendo Beiser, “*If, to gain recognition, the victor cannot kill its vanquished foe, and if, to protect itself from further attack, it cannot grant its foe freedom, then the victor has no choice: it must enslave its foe, making it submit to its demands*” (2005 188).

la parte B del capítulo IV y que lo concluyen– expresarán esto, y serán las distintas experiencias que la conciencia atraviese, luego del logro incompleto de la relación de su propia independencia en el mundo y de su plena autoconciencia. Habrá que esperar mucho todavía hasta que esa independencia del sujeto llegue a realizarse en la realidad, a través de una comunidad de pleno reconocimiento mutuo (igualitario); esto es, para Hegel,¹³ el Estado moderno.¹⁴

La primacía del sujeto práctico

En los siguientes apartados desarrollaremos una serie de rasgos que pueden extraerse de la presentación que hace Hegel de la autoconciencia en la *FE*, de acuerdo con la lectura normativista de Pippin, Brandom y McDowell, aunque también de Pinkard y otros autores. Hemos agrupado esos rasgos en tres temas: a) la primacía del sujeto práctico, b) la autoconciencia como logro social, y c) la autoconciencia como sujeto de estados normativos (tales como el estar comprometido o el ser responsable por algo).

Cuando Hegel afirma, en el inicio del capítulo IV, que la autoconciencia es “deseo en general” (*Begierde überhaupt*), parece reconducir la cuestión del yo y del autoconocimiento, afincada tradicionalmente dentro de los campos metafísico y gnoseológico, al campo práctico o normativo. Esta suerte de preeminencia del sujeto práctico sobre el teórico caracteriza en general al idealismo alemán, como movimiento filosófico que va de Kant a Schelling. El concepto de “primacía de la práctica” es quizás uno de los mayores aportes de Fichte a esta tradición de pensamiento.¹⁵ En este contexto, el “giro práctico”, que se registra en esta nueva sección de la *FE* (la sección B), da cuenta de la relevancia fundamentalmente práctica de la autoconciencia para Hegel. Como sostiene Pippin:

13 Como afirma Houlgate, Hegel “understands the estate –at least when it is free and rational– to be the community in which mutual recognition is guaranteed both by the civic disposition of people and by the law” (9-10).

14 Hemos simplemente enunciado –y no desarrollado– el contenido de la parte IV B de la *FE*, “Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada”, puesto que es el segmento menos trabajado por los autores que comentaremos a continuación en sus observaciones sobre el capítulo IV.

15 Véase O’Connor: “Fichte’s real contribution: the introduction of the idea of the primacy of the practical for philosophy. What this produces is a philosophy which explains experience and knowledge in terms of the efforts of human beings to order their environment. [...] Again, we explain experience through the reasons we apply to it: the given does not supply us with those reasons” (4-5). Véase también Beiser “The Primacy of Practical Reason” (2008 232-235) y Pippin (2011 57).

Si la conciencia y el deseo se pueden enlazar tan estrechamente como Hegel pretende (esto es, [si se pueden] identificar), entonces la conciencia no es una aislable capacidad de registrar y responder [propia] del ser vivo que es consciente. Y si todo esto se puede establecer, entonces nos habremos alejado en esta instancia de la consideración de la conciencia autoconsciente [*self-conscious consciousness*] como una especie de autoconsciente [*self-aware*] espectador del espectáculo que pasa [ante él], y nos habremos acercado más a considerarla como un ser práctico, comprometido, cuya satisfacción práctica del deseo es esencial para entender el modo en el que el mundo originalmente tiene sentido para ella [...] o que es inteligible en absoluto. (2011 35-36)

Pero el deseo no debe ser entendido como un elemento extraño con respecto a la racionalidad. Todo lo contrario, al menos en el caso del ser humano, los deseos son para él, en última instancia, razones que guían su acción.¹⁶ Es aquí, en esta conjunción entre la dimensión práctica del deseo y la cuestión más bien epistémica de la justificación de las propias creencias y acciones, donde la lectura pragmatista de Hegel realizada por Brandom encuentra su mayor apoyo.

Ya en *Tales of the Mighty Dead* (2002), Brandom había presentado su concepción del idealismo hegeliano en los términos de un pragmatismo contemporáneo, como el defendido por este autor en obras como *Making It Explicit* (1994). En el primero de los libros mencionados, Brandom sostiene que la “tesis idealista” de Hegel es la forma que tiene este filósofo de hacer viable la “tesis pragmatista” (o la “tesis pragmatista semántica”) (cf. Brandom 2002 210). La tesis idealista afirma que “la estructura y la unidad del *concepto* [*concept*] es la misma que la estructura y la unidad del sí mismo [*self*]”; mientras que la tesis pragmatista declara que “el uso de los conceptos determina su *contenido*”, esto es, “que los conceptos no tienen otro contenido aparte de aquél que les confiere su uso” (*ibid.*). En este sentido:

El pragmatismo de Hegel [...] consiste en su compromiso para comprender las normas conceptuales empíricas con contenido determinado [*determinately contentful empirical conceptual norms*], como instituidas por la *experiencia*, [esto es,] el proceso de *usar* aquellos conceptos al aplicarlos en la práctica: haciendo juicios y realizando acciones. (Brandom 2002 233)

16 Pippin: “He [i. e., Hegel] wants to distinguish natural or animal desire from human desire and so tries to distinguish a cycle of desires and satisfactions that continually arise and subside in animals from beings for whom their desires can be objects of attention, issues at stake, ultimately reasons to be acted on or not” (2011 36).

En un artículo posterior, Brandom profundiza en la concepción pragmatista del significado (la “tesis pragmatista *semántica*”) en su relación con el deseo hegeliano. Allí sostiene que la primera y más básica noción es la de “clasificación práctica” (*practical classification*): “Una creatura puede *considerar* [*take*] o *tratar* [*treat*] alguna cosa particular *como* siendo de una clase general al responder a ella de un modo antes que de otro” (Brandom 2011 31). Según la presentación que realiza Hegel, “[u]n animal hambriento trata algo como comida al ‘apoderarse de ello sin más y devorarlo’¹⁷ [...] Esta es claramente una especie del género de la clasificación práctica” (*ibid.*).

Lo que en última instancia conduce este tipo de clasificación es, según Brandom, la diferencia entre la satisfacción y la insatisfacción del hambre (*cf.* 2011 31). Esta “conciencia erótica” (*erotic awareness*) tiene para el autor una estructura tripartita, ejemplificada por las relaciones entre el *hambre*, el *comer* y la *comida*:

El hambre es un deseo, un tipo de *actitud* [*attitude*]. Inmediatamente impele a los animales hambrientos a responder a algunos objetos tratándolos *como* comida, esto es, *comiéndolos*. La *comida* es, en consecuencia, un *significado* [*significance*] que los objetos pueden tener para los animales capaces de tener hambre. Es algo que las cosas pueden ser *para* los animales deseantes. *Comer* es la actividad de considerar [*taking*] o tratar [*treating*] algo *como* comida. Es lo que alguien debe *hacer* para atribuirle, en la práctica, la significación erótica, relativa a deseos [*desire-relative*], de *comida*. *Comer* es la actividad que es *instrumentalmente apropiada* para el deseo del *hambre*. Es *subjetivamente* apropiada, puesto que es la actividad a la que los animales hambrientos están de hecho impelidos por encontrarse en el estado deseante del hambre. Es *objetivamente* apropiada en cuanto es una actividad, un modo de responder a los objetos circundantes, que (bastante) a menudo resulta en la satisfacción del deseo. (Brandom 2011 32-33)

Esto no significa que cualquier objeto pueda ser prácticamente clasificado como comida, pues “solo las cosas que realmente calman el hambre *son* en verdad comida” (Brandom 2011 33). Ahora bien, que el animal humano alcance a constituirse como *sujeto*, como un sí mismo (*self*), depende en gran medida de que se produzca un tránsito del deseo al compromiso: “Lo que se requiere para ser capaz de tomar algo por un yo [*to take something to be a self*] es ser capaz de atribuir actitudes que

17 Traducimos la frase en inglés del texto (“*falling to without further ado and eating it up*”; Miller: “*they fall to without ceremony and eat them up*”) según la versión en español de Rocés: “[los animales] se apoderan de ellas [*i. e.*, las cosas sensibles] sin más y las devoran” (Hegel 2006 69).

tengan significados distintivamente *normativos*: pasar de un mundo de *deseos* a un mundo de *compromisos, autoridad y responsabilidad*” (Brandom 2011 34). En otras palabras, dejar de ser un depredador y llegar a ser un *self*, un yo o un “sujeto”, es decir –de acuerdo con la definición que da Brandom–, “algo *para* el cual las cosas pueden ser algo” (*It is something things can be something for*) (*ibid.*). Con el paso del protosujeto de la conciencia erótica al sujeto capaz de asumir compromisos, responsabilidades y de reconocer autoridad en otros, dejamos atrás el reino animal del deseo e ingresamos en el terreno de la normatividad. La lucha a muerte de las autoconciencias contrapuestas, la escena que construye Hegel en el capítulo IV de la *FE*, es para Brandom un ejemplo “metonímico” de ello:

El llamativo relato de Hegel de la lucha a muerte ofrece una imagen vívida de una importante dimensión de la transición de la Naturaleza al Espíritu. [...] la mayor parte de lo que tenemos que perder, arriesgar y sacrificar no es un asunto de biología sino de cultura. Lo que nosotros somos en sí en estos estadios subsiguientes de nuestro desarrollo es en gran medida una cuestión de estatus, compromiso, autoridad y responsabilidad. Rechazar algo que uno ya es porque ello choca con algún compromiso, es identificarse con el compromiso que uno aprueba, sacrificando algo más. (2011 29)

Con este paso del deseo al compromiso, o de la naturaleza al “espíritu” (o al “orden normativo”, según entienden Brandom y Pippin este término hegeliano, *der Geist*) (Pippin 2005 401, nota 1),¹⁸ nos aproximamos al segundo rasgo de la autoconciencia hegeliana –que por supuesto se desprende del primero que consideré aquí: su carácter originariamente práctico–, a saber, el logro social que comporta.

La autoconciencia como logro social

Hegel sostiene, en el capítulo IV, que “[l]a autoconciencia solo alcanza [*erreicht/achieves*] su satisfacción en otra autoconciencia” (144 [112]). De esta célebre sentencia se infieren muchas afirmaciones, entre ellas: a) que toda autoconciencia tiene como condición necesaria la existencia de otra autoconciencia, esto es, que no puede haber subjetividad sin intersubjetividad; b) que (por lo tanto) la autoconciencia tiene “condiciones

.....
18 Brandom “*I understand the geistig [i. e., lo espiritual] as the realm of conceptually articulated norms, of authority and responsibility, commitment and entitlement. Spirit as a whole is the recognitive community of all those who have such normative statuses, and all their normatively significant activities. It is, in other words, the topic of the pragmatist’s enquiry: the whole system of social practices of the most inclusive possible community*” (2002 227).

de satisfacción”;¹⁹ c) que la satisfacción de la autoconciencia –y, en consecuencia, la constitución misma de la autoconciencia– es algo que se tiene que “alcanzar” (*erreichen/achieve*), es un “logro” (*achievement*) que –por a)– es eminentemente intersubjetivo, social. A diferencia del modelo cartesiano del *cogito*, la autoconciencia no es, para Hegel, de ninguna manera un elemento inmediato, intuitivo. Muy por el contrario, se trata de un conocimiento cuya conquista es el resultado de un largo esfuerzo que implica, entre otras cosas, nada menos que una lucha a muerte por el reconocimiento de la propia subjetividad independiente.²⁰

Pippin sostiene que, para Hegel, entender la autoconciencia de forma observacional, inferencial, inmediata o como una clase de relación intencional de dos posiciones (*two-place intentional relation*), es inconducente. Llegamos a ser autoconscientes, “no por observar un objeto, ni por conceptualizar una intuición interna, ni por ninguna clase de autocerteza inmediata o presencia directa del yo [*self*] frente a *sí mismo* [*to itself*]” (Pippin 2011 15). Hegel, sostiene Pippin:

[T]rata la autoconciencia como (i) algún tipo de *logro* práctico [*practical achievement*]. Tal relación debe ser entendida como el *resultado de un intento* [*attempt*], nunca, como ciertamente parece ser, como una presencia inmediata del yo [*self*] frente sí mismo, y a menudo requiere alguna clase de esfuerzo [*striving*], incluso de lucha [*struggle*]. –Y completa– La autoconciencia, en todas sus formas, es algún modo de estado mental [*mindfulness*] que debemos alcanzar [*achieve*] ([o que debemos] continuamente estar alcanzando), y eso quiere decir [que] puede en última instancia fallar en su consecución plena, y [que], una vez alcanzada,

19 Pippin: “Now once we have introduced in this way the idea that self-consciousness is something to be achieved, we can introduce a discussion of the conditions of its successful (or ‘satisfying’) realization, its self-certification in a way” (2011 60).

20 Aun si esta imagen de la lucha a muerte fuera una simple alegoría filosófica y no un hecho real, eso no le resta dramatismo al esfuerzo que requiere, para la conciencia, llegar a constituirse como autoconciencia: la realidad alegorizada no puede estar tan alejada de su alegoría, de lo contrario no sería una realidad alegorizada sino simplemente una realidad “exagerada”, y definitivamente no es esto último lo que pretende hacer Hegel en el capítulo IV. Esta es, no obstante, una interesante discusión que involucra tanto a Pippin como a Brandom y McDowell; el primero pone énfasis en el elemento no alegórico del relato hegeliano, frente a los últimos, quienes interpretan esto como una “metonimia”, en el caso –ya mencionado en el punto anterior– de Brandom, (cf. 2011 29) o una “alegoría”, en el caso de McDowell (cf. 2009 164). No obstante, Pippin aclara que: “Denying allegorical readings, one should note immediately, does not mean, by contrast, to imply a claim that Hegel is talking about something historical or literal. The chapter is a philosophical fable of sorts but its elements do not stand at some figurative remove from what they seem to be about, any more than Hobbes on the state of nature or Rousseau on the solitary savage are allegorical in that sense” (2011 14-15, nota 12).

puede perderse. No tiene nada que ver con volver el ojo de la mente hacia dentro para inspeccionarse a sí mismo. (2011 15-16)

Pero este intento y su logro práctico en la autoconciencia implican necesariamente, para Hegel, una relación social con los demás. “Y (ii)”, agrega poco más adelante Pippin, “Hegel ve tal intento y tal logro como necesariamente implicando una relación con otras personas, como [algo] inherentemente social” (2011 19). En resumidas cuentas, si la autoconciencia es un logro práctico (i), ese logro es inherentemente social (ii); por ello, es imposible sin la participación de las demás autoconciencias.

En verdad, Hegel habla de “[una] otra autoconciencia” (*einem anderen Selbstbewußtsein*), no de otras autoconciencias, en plural. A partir de este detalle, uno podría sospechar de la lectura social de este pasaje clave, pues, en definitiva, Hegel habla solo de dos autoconciencias, no de un grupo mayor que pueda ser considerado una “sociedad”. En rigor, Hegel no habla más que de *un* amo y *un* esclavo, y no de una sociedad esclavista. Incluso se podría llevar la duda más lejos y cuestionar en la lectura tradicional que haya algo más que un individuo en el relato hegeliano. Esta última posibilidad es el punto de partida de la interpretación que realiza McDowell, en *Having the World in View* (cf. 159 y ss.). Esta “lectura heterodoxa”, que plantea el autor, lo lleva a efectuar la siguiente hipótesis:

[S]olo un individuo biológico está realmente en juego. La descripción de la lucha a muerte funciona como una descripción alegórica de un intento [*attempt*], por parte de una autoconciencia singular, por afirmar su independencia mediante el rechazo [*disavowing*] de toda dependencia de “su modo objetivo”, el cual es la vida que ha llegado a estar en el lugar de la otredad del mundo, cuyo escenario es justamente esa vida. Hasta aquí, la vida que es el “modo objetivo” se ha revelado como la vida de una conciencia, en verdad una autoconciencia. (161)

Siguiendo el modelo kantiano de la duplicidad del “Yo pienso” de la apercepción y el yo empírico que es el objeto del “sentido interno”, McDowell interpreta la relación de señorío y servidumbre, del capítulo IV de la *FE*, como una continuación de esta duplicidad:

La presentación de Hegel tiene bastante sentido aquí, si la entendemos como una continuación de la alegoría. Esclavizar a otro individuo, que se retira en una lucha a muerte, representa el intento, por parte de la autoconciencia –el yo aperceptivo–, por reconocer la indispensabilidad para sí mismo del sujeto –con quien sin embargo rehúsa a identificarse– de una vida vivida a través, y condicionada por, “la completa extensión del mundo sensible” –que es, en efecto, ella misma, *qua* sujeto empírico, aunque la autoconciencia en esta etapa no pueda ver cómo combinar el

reconocimiento de esto con la continuación de la afirmación de su independencia-. (163)

Lo que le interesa destacar a McDowell de la alegoría hegeliana es que, lejos de estar frente a dos individuos que luchan entre sí por dominar uno al otro (lo que sería ya una relación social, por lo menos *in nuce*), lejos de indicar con ello Hegel el carácter fundamentalmente social de la autoconciencia, lo que sí se estaría representado allí son “dos aspectos de la conciencia en un único individuo, aunque en una etapa en la que esto no es claro para el individuo en cuestión” (McDowell 164). Esto le permite afirmar que lo que la alegoría representa es el movimiento por el cual “una conciencia empírica *se convierte* en una conciencia aperceptiva” (*ibid.*). En definitiva, lo central es que la conciencia, inmersa en el mundo cuasi animal de la vida, llegue a reconocerse *a sí misma* como un sujeto independiente respecto de ese mundo, primero en un sentido epistémico, luego en un sentido práctico (*cf. id.* 165).²¹

La lectura heterodoxa de McDowell arroja como resultado una suerte de “esquizofrenia epistémica” (*epistemic schizophrenia*), según Pippin, pues la escisión intrapsíquica del sujeto –representada por estas figuras contrapuestas del amo y el esclavo– llega al punto de aparecérsele al individuo su otro yo (*other self*) directamente como otro individuo (*cf. Pippin 2011 47-48*). Esto tiene el agravante, según entendemos, de dejar a un lado la dimensión social del autoconocimiento, que justamente hace su aparición –por supuesto incompleta– en este capítulo. Si bien es cierto que la dimensión histórica y social del espíritu recién llegará a esclarecerse en la sección C de la *FE*, dedicada a la “Razón” (y, dentro de ella, al “Espíritu” propiamente dicho, en el capítulo VI), no

21 McDowell cita, como antecedentes de esta lectura heterodoxa, a Joseph Flay, George Armstrong Kelly y Robert M. Wallace (*cf. McDowell, nota 27*). Flay: “[T]he problem set here, as I have already argued, is not a socio-historical theme; it is a new stage in the quest for certainty in which self-consciousness is to be presupposed as the putative absolute standpoint for access to reality. [...] The terms ‘master’ and ‘slave’ or ‘lordship’ and ‘bondage’ only refer to the two aspects of self-consciousness which have already been discussed at the opening of the section on self-consciousness: respectively the independence and dependence of self-consciousness. What is discovered in the process of the present analysis is not that each and every self-conscious individual both has mastery over life and thus independent of it, and yet is in bondage to life and thus dependent upon it” (86). Armstrong Kelly: “What I am about to argue is that lordship and bondage is properly seen from three angles that are equally valid and interpenetrable. One of these angles is necessarily the social, of which Kojève has given such a dazzling reading. Another regards the shifting pattern of psychological domination and servitude within the individual ego. The third then becomes a fusion of the other two processes: the interior consequences wrought by the external confrontation of the Self and the Other, the Other and the Self, which has commenced in the struggle for recognition [*Kampf des Anerkennens*]” (784).

es menos cierto que, desde la perspectiva del filósofo, “para nosotros” o –como suele presentarlos Hegel– “en sí”, ya se advierte en el capítulo IV la presencia de lo social. Recordemos que Hegel dice aquí, luego de la afirmación de que “la autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” y que la autoconciencia viva es “una autoconciencia para una autoconciencia”:

Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de estas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. (145 [113])

Nosotros, esto es, los filósofos, vemos ya en este momento, el inmediatamente anterior al de la relación de señorío y servidumbre, el despuntar del concepto de espíritu, esa sustancia absoluta que incluye la dimensión objetiva de lo histórico y social. A la conciencia le llevará mucha más experiencia advertir lo mismo. Pero cuando lo haga, llegará a la conclusión de que su autoconciencia no es, contrario a lo que pensaba, un dato inmediato y una sustancia aislada, tal como la metafísica cartesiana lo pretendía, sino, en cambio, el resultado de un esfuerzo individual y del reconocimiento social del propio estatus de sujeto. Lo que revela Hegel aquí –quizá por primera vez en la historia del pensamiento– es la condición social del conocimiento, incluido el autoconocimiento. Su teoría del conocimiento es en realidad una teoría *social* del conocimiento;²² en ella el sujeto gnoseológico clásico (el de Descartes, pero también el de Kant) deja de ser la condición más básica del conocimiento de los objetos (y de sí mismo) y aparece ahora como condicionado, a su vez, por la existencia y el reconocimiento de los demás sujetos. No es aquí el conocimiento lo primario (ni siquiera el autoconocimiento), sino el reconocimiento social. Es a partir de allí, a partir de la comunidad de reconocimiento intersubjetivo, como puede llegar a constituirse tanto el sujeto autoconsciente como el objeto de conocimiento. Para resumir esta idea, Brandom toma la siguiente frase de John Haugeland: “toda constitución trascendental es una institución social [*all transcendental constitution is social institution*]” (cit. en Brandom 2002 216).

Cercano a esta posición se encuentra Pinkard, para quien:

22 Brandom habla de “social theory of selves”: “[B]eing a self in this sense is not something one can achieve all on one’s own. Only part of what is needed is within the power of the candidate self. It is up to the individual whom to recognize. But it is not up to the individual whether those individuals then in turn recognize the original recognizer” (cf. 2002 217).

A partir de la dialéctica del reconocimiento entre amo y esclavo, Hegel desarrollará su concepción de la naturaleza *social* del conocimiento –es decir, su idea de que los estándares para determinar qué cuenta como razón autorizada [*authoritative*] debe ser visto como el resultado del proceso de una comunidad que llega colectivamente a sostener determinadas clases de pretensiones que valen *para ella* como autorizadas–; este proceso se comprende mejor en términos históricos e institucionales –esto es, en términos de participación en prácticas sociales–, y no en absoluto en *términos* que anclan el proceso en alguna clase de relación metafísica entre “sujetos” y “objetos”. (53)

De esta forma, lo que es reconocido subjetivamente como *authoritative* depende o es el resultado de procesos sociales de reconocimiento de lo que es *authoritative* para una comunidad. Esto nos conduce a la tercera característica de la autoconciencia hegeliana, que quisiéramos desarrollar a continuación. Nos referimos a la concepción de la autoconciencia como sujeto de estados normativos.

La autoconciencia como sujeto de estados normativos

En *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Sellars había afirmado que:

El punto esencial es que, al caracterizar un episodio o un estado como *conocimiento*, no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; estamos ubicándolo [*placing*] en el espacio lógico de las razones, [el espacio] de justificar y de ser capaces de justificar lo que se dice. (248)

En consonancia con ello, y enfatizando el aspecto normativo implícito en este “espacio lógico de las razones”,²³ Pinkard sostiene que la autoconciencia hegeliana es el percatamiento (*awareness*) de la propia posición en el “espacio social” (*social space*), de lo que estamos o no autorizados a inferir (*cf.* 47). En la instancia que relata el capítulo IV de la *FE*, el objeto de reflexión es ahora:

[L]a estructura de *nuestro considerar* [*taking*] estos objetos como tales y cuales [*as such and such*] –esto es, el conjunto de inferencias (el “espacio social”) en términos del cual describimos, clasificamos y explicamos esos objetos, y no los objetos mismos. (Pinkard 47)

De allí que Pinkard defina inmediatamente la autoconciencia como el

23 Como bien lo señala Jorge Ornelas Bernal: “cuando Sellars cancela la posibilidad de caracterizar al conocimiento en términos de meras descripciones empíricas, está reconociendo que el conocimiento tiene, inevitablemente, una dimensión normativa” (125).

percatarse [*awareness*] de considerar [*taking*] las cosas *como* tales y cuales [...] es asumir una posición en el “espacio social”, esto es, asumir un conjunto completo de inferencias que autorizan al agente a moverse de una posición en ese espacio a otra. Un “movimiento” en un “espacio social” es una inferencia autorizada por tal espacio. Conocerse a uno mismo en este sentido es conocer la posición de uno en tal “espacio social”. (47)

Así, la autoconciencia tendría dos momentos:

Un agente autoconsciente es consciente de un mundo de objetos sensorialmente percibidos que existen independientemente de él, y él se percata [*aware*] de sí mismo como una posición en el ‘espacio social’, como *considerando* [*taking*] estas cosas *como* tales y cuales. (47)

Ser un sujeto autoconsciente supone, en esta perspectiva, la existencia de un espacio social de razones que habiliten o prohíban la asunción de ciertas creencias o el ejercicio de ciertas acciones, una vez asumida una posición determinada en ese espacio social.

Esto es lo mismo que decir que la autoconciencia supone normatividad, o que ser un sujeto o un *selfes*, como dice Brandom, “ser el sujeto de estados *normativos* [*normative statuses*]: no solo de deseos, sino de *compromisos*. Es ser capaces de adoptar una actitud normativa frente a las cosas, de comprometerse, tomar responsabilidades, ejercer autoridad, evaluar la corrección [de algo]” (2011 48). Aquí vuelve a aparecer el concepto de reconocimiento en un lugar central, pues este consiste en considerar una cosa (*something*) como sujeto de estados y actitudes normativas. La autoconciencia, para Brandom, es la aplicación a uno mismo de esta concepción práctica del *self*, el cual es entendido como un “sujeto de estados normativos que asume *compromisos autorizados* [*authoritative commitments*] (en el sentido de compromisos de prueba que, sin embargo, son todavía provisionales y pueden ser frustrados) acerca de cómo son las cosas” (*ibid.*). Esto se encuentra directamente vinculado con el concepto de “experiencia” (*Erfahrung*) en la FE de Hegel:

[...] quisiera sostener que la *Erfahrung* hegeliana, el proceso de la experiencia debe ser entendido como si tuviera la forma de la identificación y el sacrificio. Es, también, un proceso de autoconstitución [*self-constitution*] y autotransformación [*self-transformation*] de los seres esencialmente autoconscientes.²⁴ Cada error reconocido exige un acto de

24 “[E]ssentially self-conscious being are ones whose identity, their status as being what they are in themselves, depends in part upon their attitudes of identification, their attitudes of identifying with some privileged elements of what they are for themselves” (Brandom 2011 28). Este es el tipo de creatura que es capaz de arriesgar su vida con tal de ser reconocido por los demás; el tipo de creatura que Hegel describe en el capítulo IV de la FE. Al respecto dice Brandom: “By being willing to risk one’s life for something,

autoidentificación: la atribución aprobatoria de algunos de los compromisos mutuamente incompatibles que uno ha encontrado que tiene y el sacrificio de otros. [...] Los sujetos hacen esto al *modificar* sus compromisos doxásticos [*doxastic*] e inferenciales: rechazando algunos, perfeccionando otros, ajustando y equilibrando recíprocamente qué afirmaciones tienen que considerarse verdaderas, qué está uno comprometido a hacer y qué se considera que se sigue de qué, de modo que se eliminen y se reparen discordancias. (Brandom 2011 30)

Los “seres esencialmente autoconscientes” son, por lo tanto, también “autoconstituyentes” (*self-constituting*), al menos lo son parcialmente, en la parte que depende de ellos (a quiénes reconocer y por qué; no, por el contrario, si son reconocidos a su vez y por quiénes). Para este tipo de creaturas, “la manera en la que algo que es esencialmente autoconsciente se *aparece* a sí mismo es parte de lo que ello *realmente es*” (Brandom 2011 25). En la terminología hegeliana, este ser esencialmente autoconsciente “puede cambiar lo que es *en* sí mismo al cambiar lo que es *para sí mismo*” (*id.* 26). Por ello, estos seres no tienen naturaleza sino historia: “O, dicho de otro modo, su naturaleza consiste, no en tener un *pasado*, sino una *historia*: una secuencia de autotransformaciones parcialmente autoconstituyentes, mediadas en cada etapa por sus autoconcepciones, y que culminan en su ser lo que actualmente son” (*ibid.*).²⁵

Esta concepción de los seres autoconscientes es similar a la de Pinkard, para quien un sujeto es autoconsciente si determina por sí mismo lo que ha de contar como una razón autorizada (*authoritative*) para la creencia o la acción (*cf.* Pinkard 1994 50). O, como sostiene Pippin: “‘asumir el mando’, por así decirlo, de tales determinaciones, es considerarse a uno mismo, de manera autorizada, como *quien determina* [*such a determiner*]”.²⁶ Ahora bien, a partir de esta afirmación cabe la siguiente pregunta, que inmediatamente formula el autor: ¿Bajo qué condiciones esto puede ocurrir? ¿Qué es lo que hace posible que atribuirse a uno mismo autoridad coincida con tener *en efecto* dicha autoridad? Aquí aparece nuevamente de forma decisiva la cuestión del compromiso:

En un compromiso [*commitment*], uno está forzado a resolver incompatibilidades y sacrificar cosas; uno no está simplemente expresando un deseo. Considerarse comprometido [*to take oneself to be committed*] es

.....
one makes it the case that the life one risks is not an essential element of the self-one is thereby constituting, while that for which one risks it is” (ibid.).

25 Véase también Brandom (2002 215-222).

26 “And ‘assuming command’, as it were, of such determinations is to take oneself to be, authoritatively, such a determiner [...]” (Pippin 2011 73).

atribuirse uno mismo una autoridad que inevitablemente involucra una actitud hacia otro. (Pippin 2011 73-74)

Esto señala un límite a las pretensiones de autoridad del sujeto sobre distintos asuntos, pues, al asumir un compromiso, el sujeto se compromete no solamente con eso que afirma en particular, sino, como señalaba Pinkard, especialmente con una serie de inferencias que se desprenden de ello en virtud de su “fuerza normativa”. Por ello Pippin sostiene que las propias declaraciones de compromisos deben ser entendidas como pretensiones de autoridad (*claim to authority*), reivindicaciones de los propios derechos frente a los demás, en virtud de cierta “fuerza normativa” (*normative force*) que se asume. Estas pretensiones de autoridad:

[...] solo pueden ser afirmadas si se lo hace con alguna asunción [*assumption*] de fuerza normativa; de otra manera, solo serían expresiones de reacciones a los distintos tira y afloje de los deseos, las pasiones, los miedos, etc. No podría decir que estoy asumiendo un compromiso, si soy indiferente a las negaciones de su realización o a las inconsistencias con otras pretensiones [*claims*] que asumo. (Pippin 2011 89)

La situación descrita por Hegel, en el capítulo IV de la *FE*, daría cuenta precisamente de esta suerte de enfrentamiento de pretensiones de autoridad entre las autoconciencias, cuya única salida, según él, sería la sumisión de una de ellas a la otra: “la sumisión –dice Pippin– de una de las partes a la otra, reconociendo esa autoridad bajo tal amenaza” (2011 89). Para Hegel, la razón práctica es “un tipo de intercambio de intentos de justificación entre las personas, cada una de cuyas acciones afecta lo que los otros podrían, de otra manera, hacer, y todo esto para una comunidad al mismo tiempo” (*id.* 84). Lo central es que ser autoconsciente, para Pippin, implica poder comprometerse con una posición antes que con otra, y que, una vez hecho esto, la asunción de un compromiso implica estar comprometido, a su vez, con “las distintas inferencias y exclusiones y nuevos compromisos en el futuro, en otras situaciones, que la posición o el compromiso [inicial] suponen” (*id.* 66).

Aquí parece aplicarse el modelo “inferencialista”, que Brandom, inspirándose en Sellars y en Quine, aplica al idealismo hegeliano (*cf.* Brandom 2002, caps. 6 y 7). Como sintetiza Paul Redding:

Para un inferencialista, el significado de las palabras es percibido no como procedente de ninguna relación “representacional” uno-a-uno existente entre las palabras y las cosas o propiedades (como en Aristóteles), o entre el contenido de los juicios y los “hechos” (como en muchos de los seguidores de Frege), sino [procedente] de los patrones de inferencia [*patterns of inference*] dentro de los cuales se encuentran las oraciones afirmadas. (2011 580)

Para Brandom, que radicaliza el “principio de contexto” fregeano, las palabras tienen sentido en el contexto de una oración o que, a su vez, obtiene su significado en el contexto de un “más amplio bloque de discursos actuales o potenciales, [a saber], la totalidad de las oraciones vinculadas que se encuentran en relaciones inferenciales con o” (Redding 2011 581). Esta totalidad se acerca mucho a la “*web of belief*” de Quine, y, he aquí lo llamativo, se acerca mucho también al “Concepto” (*Begriff*) de Hegel, “el sistema inferencial holista de conceptos determinados y compromisos articulados por medio de tales conceptos” (Brandom 2002 211).²⁷ Según Redding:

Como McDowell, el hegelianismo de Brandom se deriva de la crítica de Sellars al “mito de lo dado”, pero evitando en gran medida la experiencia perceptiva, se concentra más en la idea de que el contenido semántico de nuestros juicios se deriva de sus relaciones inferenciales en el “espacio de las razones”. Y considerando este “espacio de las razones” fundado en las históricamente cambiantes prácticas sociales de afirmación, interrogación y de dar razones [reason giving], él interpreta con ello los conceptos clave de Hegel del “reconocimiento” y el “espíritu” o “Geist”, en términos de su propia “pragmática social”. (2011 586)

Para concluir, este último reproche, a saber, que en realidad Brandom interpreta la obra de Hegel de acuerdo con su propia concepción del significado, y que, por lo tanto, no se trata tanto de una *lectura de Hegel* lo que él ofrece, sino más bien una nueva lectura (esta vez afincada en la tradición continental) de su propia teoría, podría ser respondido con la siguiente nota de *Tales of the Mighty Dead*:

Los lectores de mi libro *Making It Explicit* son susceptibles, en este punto, de sospechar que estoy simplemente leyendo [*read into*] mi propia visión en [la de] Hegel, comenzando con un enfoque normativo de la pragmática desde una perspectiva social, y ahora pasando a un enfoque inferencial de la semántica. Esta semejanza no es una coincidencia, sino que el orden de influencia corre en la dirección opuesta: llegué a estos pensamientos a partir de la lectura de Hegel, y continué desarrollándolos a mi manera. Interpreto lo que estoy haciendo ahora como un intento de reconocer la deuda, antes que de imponer mis visiones a [la obra de] Hegel. (Brandom 2002 389, nota 25)

27 Este es uno de los elementos que le permiten a Brandom sostener que el “idealismo objetivo” de Hegel es una forma de “holismo” (cf. Brandom 2002 200).

Conclusión

A la vista de lo expuesto en este trabajo, es posible concluir con una evaluación positiva de las investigaciones llevadas a cabo por los filósofos neohegelianos contemporáneos, cuya raigambre filosófica –más ligada a la filosofía analítica y al pragmatismo– no se deriva directamente de la tradición idealista alemana en la que el propio Hegel se insertó, y que contribuyó a desarrollar. No obstante, los aportes que sus originales lecturas han reportado al estudio de la obra de Hegel, especialmente de su FE, se suman ya a un legado filosófico muy fecundo, que demuestra el valor conceptual de un pensamiento que no ha alcanzado aún el límite de lo que podría ofrecer al mundo actual.

El énfasis puesto por estos autores en la primacía de lo práctico sobre lo teórico, de marcado corte *pragmatista*, pero también, como hemos visto, *hegeliano* y, en última instancia, *fichteano* y *kantiano*, es una clara muestra de cuan profundamente se encuentran vinculadas las raíces filosóficas de dos mundos, el continental y el anglosajón, que la mayoría de las veces han demostrado, el uno para el otro, una total incomprensión; como si ellos fueran, verdadera y no metafóricamente, “dos mundos” mutuamente inconmensurables.

También el tema de la autoconciencia como logro social, la revelación de la naturaleza intersubjetiva y normativa de toda subjetividad, así como la observación fundamental de que el ser autoconsciente no es un punto de partida sino más bien de llegada. Todas estas reflexiones, en suma, ofrecen una ventaja que se agrega a su valor gnoseológico: señalan la total relevancia que tiene lo social para toda teoría del conocimiento y de la subjetividad. Creemos que es vital tomar esto en serio y llevarlo hasta las últimas consecuencias, allí donde la filosofía se cruza con disciplinas sociales como la antropología, la psicología y la sociología. Es posible que en ese cruce, hoy bastante poco explorado, se encuentre la continuación de las discusiones aquí esbozadas.

Por último, la concepción de autores como Brandom, Pinkard, Pippin y Redding, de la autoconciencia como sujeto de estados normativos, localizada en el “espacio de las razones”, muestra la importancia que lo normativo tiene para una comprensión cabal de la propuesta hegeliana. En parte, porque Hegel mismo se ha ocupado de disuadir a sus lectores de encontrar en su obra una ética propiamente dicha, se ha perdido de vista que, precisamente por ello, por esta ausencia de *una* ética normativa según la usanza tradicional (con Aristóteles y Kant como los modelos máximos), *lo ético*, lo normativo, se vuelve omnipresente en los textos hegelianos, ya sea en su filosofía social y política, como en su lógica y metafísica. Es posible leer normativamente la teoría hegeliana del Estado, pero también es posible aplicar la misma lectura normativa

al inferencialismo de su *Ciencia de la lógica*,²⁸ o a la fenomenología de la autoconciencia que desarrolla en el capítulo IV de la *FE*. Es esta posibilidad, precisamente, la que permite pensar un “Hegel normativista”, como el que aquí hemos intentado reconstruir gracias a los aportes de los neohegelianos anglosajones de la actualidad.

Bibliografía

- Armstrong Kelly, G. “Notes on Hegel’s ‘Lordship and Bondage.’” *The Review of Metaphysics* 19.4 (1966): 780-802.
- Bavaresco, A. “Silogismo e Inferencialismo: Aproximações entre Hegel e Brandom.” *VI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. 200 anos da Ciência da Lógica (1812)*. Sociedade Hegel Brasileira, Rio de Janeiro, octubre de 2011. Conferencia. <http://www.hegelbrasil.org/gthegel/arquivos/agemirbavaresco.pdf>.
- Berto, F. “Hegel’s Dialectics as a Semantic Theory: An Analytic Reading.” *European Journal of Philosophy* 15.1 (2007): 19-30.
- Beiser, F. C. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge MA; London: Harvard University Press, 2008.
- Beiser, F. C. *Hegel*. New York; London: Routledge, 2005.
- Brandom, R. B. *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. 1994. London; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Brandom, R. B. *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. London; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Brandom, R. B. “The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution.” *Recognition and Social Ontology*. Eds. Heikki Ikäheimo and Arto Laitinen. Leiden; Boston: Brill, 2011. 23-52. <http://dx.doi.org/10.1163/ej.9789004202900.i-398.13>.
- Flay, J. C. *Hegel’s Quest for Certainty*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Gabriel, M. *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. London; New York: Continuum, 2011.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trans. Arnold V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hegel, G. W. F. “Phänomenologie des Geistes.” *Werke*. Band III. 1807. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Houlgate, S. “G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit.” *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Eds. Robert Solomon and David Sherman. Oxford: Blackwell, 2003. 8-29. <http://dx.doi.org/10.1002/9780470997093.ch2>.

.....
28 Véase a este respecto: Bavaresco (2011) y Berto (2007).

- Knowles, D. *Routledge Philosophy GuideBook to Hegel and the Philosophy of Right*. London: Routledge, 2002.
- McDowell, J. *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Neuhouser, F. "Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord." *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Ed. Kenneth Westphal. Oxford: Blackwell, 2009. 37-54. <http://dx.doi.org/10.1002/9781444306224.ch2>.
- O'Connor, B. "German Idealism and Normativity." *International Journal of Philosophical Studies* 17.1 (2009): 3-7.
- Ornelas Bernal, J. "¿Es relevante lo 'dado' para la justificación?" *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 7 (2002): 115-133.
- Pinkard, T. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Pippin, R. B. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pippin, R. B. "Brandom's Hegel." *European Journal of Philosophy* 13.3 (2005): 381-408. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0378.2005.00235.x>.
- Pippin, R. B. *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2011.
- Redding, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511487620>.
- Redding, P. "The Analytic Neo-Hegelianism of John McDowell & Robert Brandom." *The Blackwell Companion to Hegel*. Eds. Stephen Houlgate and Michael Baur. Oxford: Blackwell, 2011. 576-593. <http://dx.doi.org/10.1002/9781444397161.ch28>.
- Rockmore, T. *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy*. New Haven; London: Yale University Press, 2005. <http://dx.doi.org/10.12987/yale/9780300104509.001.0001>.
- Sellars, W. "Empiricism and the Philosophy of Mind." *Knowledge, Mind, and the Given. Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"*. Eds. Willem DeVries and Timm Triplett. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000. 205-276.