



# La solución al misterio oculto de la autoconciencia

## The Solution to the Hidden Mystery of Self-Consciousness

» RICHARD DIEN WINFIELD  
University of Georgia

*Traducido por Ezequiel Curotto*

Recibido el 13 de agosto de 2025. Aceptado el 15 de diciembre de 2025.

### RESUMEN

Se ha considerado que la autoconciencia es el menos problemático de los temas filosóficos. Sin embargo, su comprensión ha sido obstaculizada por la visión predominante de que la conciencia no puede existir sin autoconciencia, y de que la autoconciencia es necesariamente discursiva, lo que la convierte en algo que ninguna mente carente de competencia lingüística puede poseer. Estos dogmas resultan insostenibles una vez que se reconoce que todos los procesos mentales implican una autorrelación, pero no conciencia ni autoconciencia; que la autoconciencia misma depende de la conciencia, así como de la psique preconscious; y que la inteligencia lingüística no puede surgir sin que existan tanto una conciencia no discursiva como una autoconciencia no discursiva. La autoconciencia no puede alcanzarse mediante ninguna relación monológica de la conciencia consigo misma ni con su propio cuerpo. Por el contrario, solo puede obtenerse a través de una relación no cognitiva del deseo, que adquiere realidad duradera únicamente en una interacción recíproca de sujetos encarnados que desean el deseo del otro. El análisis hegeliano del deseo recognitivo nos proporciona la clave para comprender la constitución de la autoconciencia, siempre que tomemos en serio que dicho análisis no presupone ni inteligencia lingüística ni pensamiento conceptual.

### Palabras clave

autoconciencia, deseo, reconocimiento recíproco, intersubjetividad.

## La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

### ABSTRACT

Self-consciousness has been held to be the least problematic of topics. Yet its comprehension has been blocked by the prevailing view that consciousness cannot be without self-consciousness and that self-consciousness is necessarily discursive, leaving self-consciousness something no mind lacking linguistic competence can possess. These dogmas prove to be insupportable once one recognizes that all mental processes involve self-relation, but not consciousness or self-consciousness, that self-consciousness itself depends upon consciousness as well as the pre-conscious psyche, and that linguistic intelligence cannot arise without there being both a non-discursive consciousness and a non-discursive self-consciousness. Self-consciousness cannot be achieved by any monological relation of consciousness to itself or to its own body. Instead, self-consciousness can only be obtained through a non-cognitive relation of desire, which achieves abiding reality only in a reciprocal interaction of embodied selves desiring the desire of one another. Hegel's account of recognitive desire provides us with the key to understanding the constitution of self-consciousness, provided we take seriously how that account does not presuppose linguistic intelligence and thought.

### Keywords

self-consciousness, desire, mutual recognition, intersubjectivity.

## El misterio de la autoconciencia<sup>1</sup>

Ningún tema de la psicología filosófica parece menos problemático que la autoconciencia. Sin ser autoconsciente uno difícilmente puede buscar algún conocimiento, porque ¿cómo puede uno conocer si no es consciente de sí mismo como estando involucrado en esa búsqueda? Además, la autoconciencia parece escapar a la duda epistemológica que aflige a la conciencia de cualquier contenido. La conciencia de otras cosas siempre involucra conocer algo cuya existencia no puede residir simplemente en la mera conciencia de ello. Por el contrario, mi representación de mí

---

<sup>1</sup> El siguiente ensayo fue expuesto el 4 de agosto de 2025 en el Workshop Internacional "Autoconciencia en Hegel y Nishida", organizado por el Grupo de Estudios Hegelianos del Instituto de Filosofía Alejandro Korn, realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se basa en una discusión más extensa, presente en mi libro *The Living Mind: From Psyche to Consciousness* (2011: 191-221).

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

mismo como consciente parece constituir mi ser autoconsciente y nada impide que esa representación corresponda a lo que tematiza.

Privilegiar esta certeza, sin embargo, genera escepticismo con respecto al conocimiento de cualquier otra cosa que no sea la propia conciencia, incluidas otras mentes. Si el conocimiento autoconsciente de la conciencia está asegurado por una única identidad cognoscitiva, y si saber es saber de algo, dondequiera que esa identidad carezca de cognición se enfrenta a una brecha insuperable si el conocimiento no tiene acceso a su objeto más que representándolo.

El solipsismo que se vislumbra desde la certeza privilegiada de la autoconciencia no se desvía por la dependencia comúnmente proclamada de la conciencia sobre la autoconciencia. Como diría Kant, la conciencia de cualquier objeto solo es posible si la conciencia se relaciona con su propia representación del objeto. De lo contrario, el conocimiento putativo no pertenecería a mente alguna y no podría haber conciencia del objeto representado. Si esta relación de la conciencia con su propia representación es autoconciencia, entonces uno no puede ser consciente de un objeto sin una autoconciencia simultánea.<sup>2</sup> Además, la autoconciencia debe atribuirse a la psique, porque si la autorrelación de la psique con su propio sentimiento es autoconciencia, ningún sentimiento podría sentirse sin ella. Tal dependencia deja a la psique incapaz de proporcionar las precondiciones psicológicas de la conciencia, mientras que introduce dentro de la autorrelación de la psique la polaridad sujeto-objeto de la conciencia, subvirtiendo la distinción entre sentimientos y sensaciones.

Incluso en sus propios términos, la presunta dependencia de la conciencia respecto de la autoconciencia socava fatalmente la oposición de la conciencia que pretende fundamentar. La certeza privilegiada de la autoconciencia hace sospechar si la conciencia puede relacionarse con algo más que consigo misma. Mientras la autoconciencia se considere primaria, sigue siendo dudoso que pueda haber alguna

---

<sup>2</sup> Significativamente, Kant interpreta esta relación con el yo en tanto no implicando la conciencia de la conciencia como objeto de la experiencia, sino sólo el *pensamiento* del “yo”. Un pensamiento que siempre debe ser pensable, en lugar de ser realmente pensado, en conjunción la conciencia de cualquier objeto. Este pensamiento, además, es una representación completamente vacía de un yo que carece de cualquier contenido individualizador. Por qué esto es así quedará claro a continuación. Cf. también Strawson (1979: 82).

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

conciencia de un no-yo que acompañe a la autoconciencia. En ese caso, la mente vuelve al ensimismamiento de la psique, donde no hay objetividad frente a la conciencia.

Esto deja la primacía solitaria de la autoconciencia tan cuestionable como el modo en que la conciencia puede ser consciente de sí misma. La autoconciencia debe presuponer la conciencia, si ser autoconsciente es ser *consciente de* la propia conciencia. Entonces la conciencia ya debe estar presente, relacionándose con un objeto que se distingue de sí misma. Esta es la razón por la que la conciencia debe ser concebible y realizable de forma previa y separada de la autoconciencia. Así como la psique solo siente sentimientos al relacionarse consigo misma en sus modificaciones mentales, la conciencia solo aprehende un objeto al relacionarse con su propio contenido mental. Para tener intencionalidad, para tratar acerca de algo objetivo en lugar de algo subjetivo, la conciencia debe tratar su propio contenido mental como la determinación de algo dado independientemente, a lo cual la conciencia está desvinculada. La relación de la conciencia con su propio contenido mental no es, por lo tanto, equivalente a la conciencia *de la conciencia*. La relación de la conciencia con su representación de sí es solo *una parte* de la conciencia, una parte que debe ir acompañada de una relación con ese contenido como algo *distinto de la* conciencia. En consecuencia, la conciencia no colapsa en la autoconciencia y puede haber conciencia sin autoconciencia, proporcionando el objeto del cual la autoconciencia debería ser consciente.

Sin embargo, debido a que la mente es consciente de algo distinto de sí misma solo al desprenderse de su propio contenido mental, la conciencia no es más primaria que la autoconciencia. Así como la autoconciencia depende de que la conciencia sea el objeto de su propia conciencia desligada, la conciencia depende del desligamiento por el cual el sentimiento de sí mismo se convierte en sensación de algo objetivo.

Dada la encarnación animal de la mente y la relación de la psique con la conciencia, la dependencia de la autoconciencia respecto de la conciencia tiene implicaciones concretas adicionales, indicadas en parte por los argumentos paralelos de Kant y Strawson.

La famosa “Refutación del idealismo” de Kant en su *Kritik der reinen Vernunft* (B274-79) sostiene la dependencia de la autoconciencia respecto de la conciencia, centrándose en cómo la sucesión temporal de la autoconciencia no puede residir simplemente en la conciencia de una representación que siga a otra. Para ser consciente

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

de cualquier representación en la sucesión temporal, se debe dar algo a la conciencia como un telón de fondo persistente, que permita la aprehensión de la continuidad del tiempo. Nada, en ningún contenido mental, puede ligar el dejar de ser de uno y el llegar a ser de otro. En consecuencia, la conciencia no puede aprehender la secuencia temporal de sus propias representaciones, a menos que estas le permitan a la mente ser consciente de algo que persiste en el espacio, ese marco permanente independiente de la sucesión mental. Dado que la autoconciencia es consciente de contenidos mentales temporalmente sucesivos dentro de su única conciencia, la autoconciencia siempre debe involucrar la conciencia no solo de un no-yo, sino de un objeto espacial.

Strawson refuerza la misma conclusión al proporcionar una prueba indirecta, mostrando cómo un “mundo sin espacio” es insuficiente para atribuir representaciones a una conciencia o para identificar objetivamente particulares (Strawson, 1979: 64-86). Considerando una mente solo con sensación auditiva como carente de percepción espacial, Strawson se pregunta, mediante este caso, si cualquier mente inconsciente del espacio puede aún identificar objetos y retener su unidad de conciencia. Crucial para identificar objetos es la capacidad de distinguir estos de sus representaciones, lo que requiere alguna forma de aprehender que los objetos existen incluso cuando no están siendo representados. No importa cómo se secuencien los sonidos o cómo se module un “tono de referencia” continuo en compañía de sonidos que se asemejan o no entre sí, la conciencia nunca puede distinguir de manera certificable ningún objeto duradero de los sonidos que escucha. Que un sonido semejante al que se escucha antes de algún intervalo esté acompañado por una cierta modulación en el tono de fondo continuo difícilmente asegura que algo exista durante ese intervalo o que los sonidos recurrentes indiquen el mismo objeto persistente. Las relaciones temporales por sí mismas no pueden dar a los contenidos mentales ninguna objetividad identificable. Dado que la autoconciencia depende de la conciencia de un objeto, las relaciones temporales tampoco proporcionarán la unidad de conciencia que permita que todos los contenidos mentales de la mente se atribuyan a la misma conciencia. Ningún ordenamiento de los sonidos en el tiempo puede garantizar de forma independiente que todos sean percibidos por una sola conciencia, en lugar de distribuirse de manera diferente entre las percepciones auditivas de muchas otras.

La convergencia entre estos problemas de identificación objetiva y unidad consciente sugiere algo en el corazón de la deducción trascendental de Kant: que las condiciones para que cualquier objeto se dé a la conciencia son igualmente las condiciones para

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

la unidad de representaciones en una conciencia, sin la cual la autoconciencia es imposible. La deducción trascendental de Kant imputa esas condiciones a la conexión necesaria de las representaciones bajo conceptos en el juicio, vinculando así la conciencia de los objetos con la unidad de la apercepción. Significativamente, los argumentos paralelos de la “Refutación del idealismo” y el “Mundo no espacial” de Strawson no apelan a los conceptos y al juicio, lo que requeriría invocar la inteligencia lingüística. En cambio, ofrecen algo más que puede ser común a la conciencia de los animales no inteligentes y los niños prelingüísticos: la espacio-temporalidad de la objetividad.

Este vínculo entre la conciencia de los objetos espaciales y la unidad de la conciencia puede asegurar la dependencia de la autoconciencia de la conciencia, así como permitir ambas sin una inteligencia lingüística. Sin embargo, esto no establece cómo es posible la autoconciencia. La relación de la mente con su propio contenido mental como determinante de una objetividad espacial a la que se enfrenta no es equivalente a la autoconciencia. Al igual que la psique preconsciente que siente sus propios sentimientos, la conciencia tiene aquí acceso a su propio contenido mental. Eso, sin embargo, no hace que la conciencia consciente, tanto con su relación consigo misma como con el otro, sea en sí misma un objeto para la conciencia. Para ser consciente de sí misma, la mente debe ser consciente de un objeto y tener *esa* conciencia como *su* objeto. Esto implica distinguir entre objeto y sujeto, al tiempo que permite que el sujeto de la conciencia se confronte a sí mismo como objeto. Aunque la conciencia de los objetos en el espacio puede ser necesaria para la autoconciencia, difícilmente sea suficiente.

**¿Se alcanza la autoconciencia en la conciencia del propio cuerpo?**

A pesar de lo expuesto anteriormente, la irreductibilidad de la conciencia de la objetividad espacial podría sugerir que la autoconciencia es alcanzable, al menos en parte, a través de la conciencia del propio cuerpo vivo, ese objeto extendido particular con el que el sujeto de la conciencia está especialmente conectado. Tal conexión privilegiada ya se encuentra considerada por la necesaria encarnación animal de la mente y la fisiología de su irritabilidad sensible. El sentimiento de sí mismo de la psique ya exhibe esa conexión, al igual que cada interacción de la conciencia, la percepción y el entendimiento, los cuales siempre llevan la huella del punto de vista vivo y activo del

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

que emana la conciencia. La autoconciencia parece fácilmente explicable a través de estas relaciones, *siempre que* la conciencia del cuerpo pueda manifestar a la conciencia su propia conciencia.

Es cierto que incluso si la autoconciencia depende de la conciencia del propio cuerpo, la conciencia de la objetividad espacial aún podría no ir acompañada de la autoconciencia. Es decir, uno podría ser consciente de los objetos en el espacio sin percibir su cuerpo, o ser consciente de su cuerpo sin reconocer que está en una relación especial con su conciencia. Estas posibilidades solo se eliminarían si la conciencia necesariamente implicara la conciencia no solo de la objetividad espacial, sino del propio cuerpo del sujeto en su posición única dentro de ese mundo y en su relación única con la conciencia del sujeto.

La introspección puede confirmar empíricamente tales conexiones, pero la observación no puede establecer su necesidad. Dada la encarnación animada de la mente, uno siempre se encontrará consciente de su cuerpo de alguna manera y se encontrará con otros que informan testimonios similares. Sin embargo, ninguna *experiencia* puede garantizar ese vínculo para todos los sucesos pasados o futuros, ni determinar qué permite a cualquier conciencia reconocer su cuerpo como propio.

El desarrollo de la psique y de las formas conscientes desde la conciencia sensorial hasta el entendimiento reflejan una característica subyacente a cualquier conciencia del propio cuerpo: que cualquier receptividad depende de tener un cuerpo a través del cual se pueden dar impresiones sensoriales de los objetos. Por esta razón, toda percepción refleja la orientación espacio-temporal de los órganos sensoriales del cuerpo, así como su salud y constitución genética.

Sin embargo, ¿cómo es capaz la conciencia de reconocer su cuerpo y cómo posiciona la propia percepción? El camino hacia la autoconciencia debe buscarse en otra parte, ya que la reflexión sobre la conexión de las percepciones con un cuerpo percibido no puede por sí sola unir las en una sola conciencia. Como observa Strawson, incluso si todos los fenómenos se perciben como relativos a la ubicación y condición de un objeto en el campo perceptivo, las diversas percepciones aún podrían pertenecer a diferentes mentes que alternativamente recibirían sucesivas percepciones situadas (Strawson, 1979: 98, 101). Dado que estas mentes compartirían el mismo cuerpo, no podrían ser individualizadas por esa conexión.

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

La dificultad no puede eliminarse poniendo la atención en la conexión entre el campo de percepción, las intenciones y el comportamiento percibido del cuerpo. Así como la fuerza es aprehensible a través del *actus* del esfuerzo y la resistencia, la conciencia que anima el propio cuerpo en lugar de otro puede requerir percibir cómo los movimientos corporales observados se correlacionan con contenidos mentales como el deseo, el impulso y la intención. Hacerlo depende de que una misma conciencia posea las observaciones internas y externas correlacionadas en cada momento y en sucesión. Sin embargo, esta conciencia abarcadora no puede ser *instituida* por ninguna relación entre las intenciones internas y el comportamiento corporal. Más bien, conectar ambos pares de observaciones presupone la conciencia unitaria que lleva a cabo la conexión. Como enfatizó Kant, cualquier síntesis se basa en una unidad de conciencia para efectuarla y contenerla.

¿Cómo es posible entonces esta unidad de una conciencia encarnada? Si la unidad de la conciencia depende de la conciencia de un cuerpo, del cual la conciencia debe saberse como poseedora de manera exclusiva, entonces la autoadscripción de los propios contenidos mentales a ese cuerpo ya no puede ser problemática.

Las bases adecuadas para tal dependencia han sido presentadas en paralelo por Merleau-Ponty (1998) y Strawson (1979). Siguiendo la idea de Hegel de que la unidad de la conciencia es esencialmente individual, reconocen que la conciencia no puede ser una a menos que tenga una individuación que le permita distinguirse y diferenciarse de cualquier otra mente. Además, ambos reconocen que la conciencia no puede ser individualizada sin estar en relación exclusiva con un cuerpo único. Los contenidos mentales no pueden conectarse a una conciencia a menos que esa conciencia sea individual. Esa individualidad no puede basarse en ningún conjunto o sucesión particular de contenidos mentales por la sencilla razón de que lo que está en cuestión es si todos pertenecen a una mente. Lo que proporciona el fundamento de su unidad no es su contenido, sino la encarnación concreta que inherentemente individúa la mente viviente.

Dado que sin esta encarnación individualizante no es posible la unidad de la conciencia, Merleau-Ponty y Strawson tienen razón al tomar esta realidad concreta de la mente como primitiva, siempre que se reconozca que la individuación encarnada de la conciencia ya involucra la unidad específica mente/cuerpo de la psique, de la cual emerge la oposición de la conciencia. Hablando con propiedad, la “persona concreta”

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

no es solo consciente, sino una psique que se siente a sí misma, potencialmente inteligente. En cualquier caso, la conciencia “pura”, tal como sostenían Descartes y Kant, es una abstracción derivada, cuya conciencia incorpórea presupone la persona concreta de la mente viva.<sup>3</sup> En consecuencia, el surgimiento de la autoconciencia se basa en que la mente tenga una vida individualizada en el espacio-tiempo, excluyendo todo lo demás de su singular situación encarnada e historia de vida.

Sin embargo, la conciencia de la conciencia individualizada no es equivalente a la conciencia de la mente de su propio cuerpo, como algo que siente y controla de manera única. Es cierto que percibir el cuerpo de uno como algo que se mueve y siente propioceptivamente requiere conciencia de los sentimientos e impulsos y de su conexión con el cuerpo. Sin embargo, comprender estos sentimientos e impulsos como propios todavía no es equivalente a tener la propia conciencia como objeto. Esto es evidente respecto a cómo los sentimientos y los impulsos ya figuran dentro de la autorrelación de la psique sin involucrar la conciencia y mucho menos la autoconciencia.

Además, la autoobservación no es equivalente al autoconocimiento.<sup>4</sup> Uno puede percibir su propio cuerpo, comprender sus relaciones dinámicas y reconocer el propio ser vivo, pero aún así no saber que es un individuo consciente ni tener ninguna idea de sí mismo. La memoria puede ser crucial para la autoconciencia, pero no es suficiente para identificar la continuidad de los estados observados como los de una conciencia, a menos que las experiencias recordadas sean rememoradas por un individuo que sea consciente de ser la misma mente involucrada en el recuerdo. Esa conciencia no puede consistir en ninguna continuidad de percepción, ya que, como Hume reconoció

---

<sup>3</sup> Popper sugiere que la posibilidad de trasplantes de cerebro y de “yo” pone en duda la afirmación de Strawson de que las personas son lógicamente primitivas, ya que los trasplantes de cerebro separarían la identidad personal del cuerpo de una persona, a menos que la identidad del cuerpo esté ligada a la identidad del cerebro. Cf. Popper y Eccles (1998: 117-118). Sin embargo, dado que la conexión con el cerebro todavía vincula la conciencia a una encarnación individual identificable, la “conciencia pura” sigue siendo una abstracción derivada.

<sup>4</sup> Popper señala su diferencia en Popper y Eccles (1998: 106, 109).

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

debidamente, el yo de la conciencia nunca es solo un dato de su propia experiencia, sino el sujeto de la experiencia.<sup>5</sup>

Que la conciencia de uno mismo implica mucho más que la autoobservación se muestra en el desarrollo de cómo los bebés pueden y deben llegar a distinguir lo que pertenece a su cuerpo de lo que no, antes de que puedan descubrir que son un yo (Popper y Eccles, 1998: 116). Hacer esto puede requerir una unidad de conciencia, pero no tiene por qué implicar tener la conciencia como un objeto. Por esta razón, muchos animales pueden ser conscientes de sus propios cuerpos, tener memoria y controlarse a sí mismos, pero carecen de conciencia de sí (Popper, 1982: 153, 159), como se exhibe en su incapacidad para reconocer sus propios reflejos.

Se podría pensar que esta falta de autoconciencia se basa en una incapacidad para pensar el concepto del “yo” y para aprender y emplear un nombre propio. Los niños aprenden a usar sus propios nombres en relación con la continuidad de su existencia corporal (Popper, 1982: 158) antes de estar en condiciones de concebir la individualidad. Este orden de desarrollo es inteligible en la medida en que la producción y el reconocimiento de signos para una representación se pueden hacer en el camino hacia la adquisición de una completa competencia lingüística y de una racionalidad discursiva. Sin embargo, si el uso de signos para uno mismo es una condición previa para convertirse en autoconciencia, entonces la imaginación semiótica y los comienzos de la interacción lingüística tendrían que preceder a la conciencia autoconsciente. Eso presentaría un enigma ya que la producción, el reconocimiento y la comunicación de signos difícilmente podrían progresar si los individuos no pudieran ser ya conscientes de sí mismos en distinción de las cosas y otros interlocutores. Esta es una razón más por la que la autoconciencia debe ser posible sin que la mente tenga que pensar en una *concepción* del yo.

La evidencia empírica de tal autoconciencia no discursiva es sugerida por los ejemplos de chimpancés, ballenas e incluso pulpos que parecen reconocerse a sí mismos en los espejos, así como por todos aquellos comportamientos animales en los que los brutos

---

<sup>5</sup> Ni las percepciones ni sus asociaciones por semejanza, contigüidad y causalidad pueden asegurar la autoconciencia, ya que no presentan por sí solas el yo que las tiene, quedando en cuestión si pertenecen a la misma conciencia. Como observa Hume, “no hay absurdo en eliminar cualquier percepción particular de la mente” (Hume, 1965: 207).

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

parecen reconocer y ajustarse al estatus particular que ganan en la jerarquía de su comunidad animal.<sup>6</sup> Sin embargo, permanece la pregunta de cómo es que se constituye tal autoconciencia no discursiva.

### ¿Depende la autoconciencia de la conciencia de los demás?

La encarnación concreta de la mente en el organismo animal puede servir para individualizar la conciencia, pero, como observa Strawson, la individuación supone la posibilidad de una pluralidad de particulares sin los cuales no se puede atribuir nada universal a un sujeto (Strawson, 1979: 99) Por sí misma, sin embargo, esa posibilidad no exige que la mente pueda ser consciente solo en la medida en que se relaciona con los demás. Sin embargo, ¿puede la conciencia ser consciente de sí misma sin al menos *haber sido* consciente de otros mismos, (puede serlo) si no es ahora consciente de otro?

Wilfrid Sellars y posteriormente Donald Davidson han argumentado que la autoconciencia no puede existir sin la conciencia de los objetos y de otras mentes conscientes. Estas tres formas de conciencia están inextricablemente conectadas debido al supuesto vínculo entre conocimiento y conciencia y entre conocimiento e inteligencia lingüística. De acuerdo con esta comprensión, la conciencia conoce sus objetos y este conocimiento implica afirmaciones de verdad, que siempre tienen una forma proposicional en la que los individuos se determinan a través de conceptos. Los conceptos y las proposiciones no se pueden representar sin lenguaje. Sin embargo, el lenguaje no puede ser privado, sino que siempre implica la interacción entre miembros de una comunidad lingüística. En consecuencia, el conocimiento de la conciencia siempre debe involucrar la inteligencia lingüística y la interrelación de una pluralidad de interlocutores, sobre las cuales descansan el lenguaje y el pensamiento. De un solo golpe, se excluye el solipsismo y el escepticismo de otras mentes.

---

<sup>6</sup> A este respecto, Woody observa que “la capacidad de los chimpancés para reconocer sus propias imágenes ciertamente derriba cualquier presunción de que los seres humanos tienen el monopolio de la autoconciencia”, y que, de manera más general, “los animales seguramente deben tener algún sentido o sentimiento de yo. Un animal totalmente ajeno a sí mismo difícilmente podría experimentar miedo o tomar medidas para protegerse o preservarse. Los estudios de organización social animal muestran claramente que un animal puede incluso ser consciente de su propio estatus social, de su rango en un orden jerárquico”. Cf. Woody (1998: 276).

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

Si la participación previa en la interacción lingüística se aplica a la autoconciencia *per se* depende, no obstante, de si la autoconciencia debiera ir acompañada de inteligencia lingüística. La autoconciencia, sin embargo, difícilmente puede comprometerse con la inteligencia lingüística, dado lo que debe ocurrir para que el lenguaje se cree originalmente o para que un individuo aprenda primero un idioma ya hablado dentro de una comunidad lingüística. En ambos casos, los individuos no podrían tener conciencia de sí mismos, de los objetos o de otras mentes antes de manejar el lenguaje, si no fuese posible tener conciencia de sí mismos por fuera de la inteligencia lingüística. Si el discurso fuera intrínseco a la autoconciencia, entonces cualquier triangulación mediante la cual se pudiera fijar el significado y adquirir el lenguaje tendría que generar a la vez conciencia de los objetos, de uno mismo y de los demás. Porque si la autoconciencia fuera necesariamente discursiva, los individuos no podrían tener conciencia de sí mismos a diferencia de otros objetos y otros yoes *antes de* volverse lingüísticamente competentes. Los individuos prelingüísticos no podrían reconocer ninguna de sus propias respuestas comunes a ningún objeto regularmente observado y, por lo tanto, adquirir lenguaje, conceptos y conocimientos. Por esta razón, la autoconciencia no solo no necesita serlo, sino que no puede ser intrínsecamente discursiva, ni necesariamente implicar conocimiento discursivo. La mente puede llegar a complementar su autoconciencia con el pensamiento y el lenguaje gracias al desarrollo psicológico adicional de la inteligencia. Sin embargo, para que esta posibilidad se realice alguna vez, la autoconciencia debe ser capaz de distinguir sujeto y objeto y tener la conciencia como su objeto sin pensar conceptos, hacer juicios o concluir inferencias.

Concebir cómo puede ser esto es el desafío central al que se enfrenta la teoría de la autoconciencia, un desafío cuya solución asegurará la extensión de la conciencia autoconsciente más allá de los confines de la racionalidad discursiva.

**El deseo como la autoconciencia mínima**

Hegel ha proporcionado los elementos clave de la solución en su célebre análisis del deseo y la autoconciencia re-cognitiva. Este análisis está prefigurado en el capítulo IV de su *Phänomenologie des Geistes*, como crítica inmanente del punto de vista fundacional de la conciencia (Hegel, 1977a: 104-119), pero esbozado sistemáticamente en su *Philosophie des subjektiven Geistes*. El primer relato ha proporcionado material

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

para las extrapolaciones más amplias, desde Marx (1964) hasta Kojève y todos los seguidores que asistieron a las famosas conferencias de Kojève en París sobre la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel (1947). Lo que estas aventuras teóricas han ignorado en gran medida es la importancia de la ubicación del análisis sistemático hegeliano dentro de una explicación de la conciencia que precede a la de la inteligencia. En la medida en que Hegel ubica el lenguaje y el pensamiento dentro de la inteligencia, su explicación previa del deseo y la autoconciencia reconocitiva es sistemáticamente prelingüística y preconceptual. Esto es precisamente lo que hace que su investigación sea tan importante para comprender cómo la autoconciencia puede ser sin pensamiento y lenguaje, así como la manera en que puede surgir la racionalidad discursiva.

El movimiento clave que abre la puerta a una autoconciencia prediscursiva es la idea de Hegel de que el deseo comprende la forma mínima de autoconciencia, que no involucra, para empezar, ni pensamiento, lenguaje ni intersubjetividad (Hegel, 1977a: 167-170).

El deseo puede parecer básico para la irritabilidad sensible de la vida animal, cuyo metabolismo, a diferencia de las plantas, requiere hacer un esfuerzo para obtener medios de satisfacción percibidos a distancia. El impulso de hacerlo es endémico de los organismos animales y tales impulsos ya están a mano con la actividad mental de la psique, que siente sus propios impulsos, sin distinguirse aún de los objetos indicados por sus contenidos mentales.

Sin embargo, a diferencia del sentimiento en general, el deseo es intencional porque, al desear, el sujeto del deseo se relaciona con el objeto deseado. El deseo, por lo tanto, implica la conciencia de su objeto. Esta conciencia del objeto de deseo incorpora mínimamente no solo la sensación, proporcionando la certeza de una variedad indiscriminada, sino la percepción de las cosas, sus propiedades y la comprensión de las relaciones dinámicas de fuerza. La discriminación de la percepción entre múltiples sensaciones es necesaria para que el deseo tenga como objeto una cosa determinada, mientras que la comprensión de la fuerza es necesaria para que el deseo tenga alguna realización práctica, lo que requiere contender con la resistencia de las cosas a la fuerza ejercida por el cuerpo deseante.

El deseo, sin embargo, no es solo sensación, percepción o comprensión, lo que implica simplemente una conciencia cognitiva de los objetos. Si el deseo consistiera únicamente

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

en sentir una variedad sensible, percibir las cosas y sus propiedades, y comprender las relaciones dinámicas de las cosas, no tendría ninguna conexión práctica con sus objetos ni implicaría autoconciencia. La autoconciencia faltaría en la medida en que tal conciencia de los fenómenos objetivos no sería un objeto de su propia conciencia. Incluso al percibir el propio cuerpo ocupado en observar el mundo, uno no percibe su conciencia perceptora, así como al percibir a los demás no percibe su respectiva conciencia.<sup>7</sup>

El punto decisivo que el deseo pone de relieve es que la autoconciencia no gira en torno a qué tipo de objeto aborda la conciencia cognitiva, sino que depende de algo que trasciende por completo las relaciones cognitivas.

El propio Hegel confunde las cosas al sugerir que la autoconciencia se despierta cuando la conciencia observa las leyes de la naturaleza por un lado y los organismos vivos por el otro. La ley puede unir contenidos diferenciados de manera similar al ego, pero la ley no se opone a estas determinaciones en la forma en que la conciencia se desvincula de su contenido mental mientras se relaciona con este como algo objetivo. Al carecer de esta actividad fundamental de la oposición de la conciencia, la ley no puede comprender la conciencia de un objeto, como la conciencia de la ley no puede comprender la conciencia de la conciencia.

La conciencia de la vida es igualmente incapaz de confrontar la mente con la conciencia misma como un objeto. Incluso si el autoordenamiento de la vida es similar al yo de la conciencia, la conciencia *de* la vida sigue siendo distinta de la vida que observa. En

---

<sup>7</sup> En los agregados a los §418 y §423 de su *Filosofía del Espíritu*, Hegel sugiere que la autoconciencia despierta cuando la conciencia observa un organismo vivo, cuyo proceso de autosustentación enfrenta a la conciencia con algo subjetivo. La conciencia no puede volverse objetiva para sí misma, incluso si la vida tiene un carácter ordenado similar al yo de la conciencia. La conciencia de la vida sigue siendo distinta de la vida que observa. Lo mismo puede decirse de la conciencia de la ley. Hegel sugiere, en el agregado al §422 de la *Filosofía del Espíritu*, que observar la ley en la naturaleza confronta a la conciencia con la misma unidad interna de determinaciones que caracteriza a su propio ego. Pero ¿la conciencia se vuelve objetiva para sí misma y se convierte en autoconciencia, como insinúa Hegel (aunque con la salvedad de que la transformación de la conciencia es solo *implícita*) en el §423? La ley puede estar internamente diferenciada como el ego, pero la ley no se opone a sus determinaciones en la forma en que la conciencia se desvincula de su propio contenido mental mientras se relaciona con este como algo diferente, objetivo. Por lo tanto, la ley no es conciencia de un objeto, ni la conciencia de la ley es conciencia de la conciencia.

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

consecuencia, la conciencia no se vuelve objetiva para sí misma simplemente por tener a la vida como objeto.<sup>8</sup>

El deseo, sin embargo, supera estas limitaciones, aunque solo sea fugazmente, al introducir una dimensión no cognitiva que depende de la encarnación animal de la conciencia. Al desear algo, la conciencia no solo percibe un objeto como externo a sí mismo, sino que lo considera como un medio de satisfacción, cuya realización permanece diferida hasta que el impulso del deseo lo haya mantenido vivo, como meta, el tiempo suficiente para que se tomen medidas para satisfacer el deseo.<sup>9</sup> El objeto del deseo se presenta así como algo cuya independencia respecto del sujeto deseante debe ser anulada por el sujeto, eliminando de alguna manera la exterioridad del objeto y asimilándola. Esta anulación proyectada por asimilación no es solo una imaginación teórica o una expectativa de algún cumplimiento futuro. El deseo, en cambio, constituye un impulso para lograr la gratificación, eliminando la indiferencia del objeto al hacer que el sujeto consciente se apodere de él.

Independientemente de cómo ocurra esto, la satisfacción del deseo toma alguna forma objetivamente perceptible, que exhibe para la conciencia una subjetivación del objeto del deseo que la conciencia inicialmente demarcó como algo externo respecto de sí. Sin embargo, esta gratificación comprende algo meramente negativo, un consumo del objeto de deseo, que cancela en algún aspecto su independencia externa y lo absorbe en el sujeto.

En la medida en que esta anulación no requiere concebir ni decir nada, el deseo no implica racionalidad discursiva y puede ser adquirido por brutos y niños prelingüísticos. Querer, por el contrario, implica pensamiento y lenguaje cuando la volición persigue fines que solo pueden concebirse, actuando no solo a propósito sino con un motivo que concierne a las implicaciones universales del acto.<sup>10</sup> El deseo,

---

<sup>8</sup> Sin embargo, la conciencia de otra mente animal viviente demostrará ser un componente necesario del deseo cognitivo, que comprende la primera forma duradera de autoconciencia.

<sup>9</sup> Como observa Jonas, “para experimentar lo percibido distantemente como una meta y mantenerla viva en calidad de tal, a fin de conservar el movimiento a lo largo del lapso necesario de esfuerzo y tiempo, se requiere deseo. La realización aún no a la mano es la condición esencial del deseo y la satisfacción diferida es lo que el deseo a su vez hace posible”. Cf. Jonas (2001: 101).

<sup>10</sup> Esto último es lo que Kant denominó la “máxima” de la acción.

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

por el contrario, no busca el cumplimiento positivo de ningún fin o principio, sino simplemente la satisfacción apetitiva, superando la independencia de su objeto. Para lograr esta gratificación, eliminando y absorbiendo la objetividad independiente de la cosa deseada, la conciencia debe encarnarse y ser capaz de ejercitar la irritabilidad sensible básica del metabolismo animal. Por supuesto, la mera encarnación animal no es suficiente para que la conciencia se satisfaga y comprenda cualquier asimilación material o formal como su subjetivación del objeto del deseo. La conciencia debe experimentar además el cuerpo consumidor como propio, en lugar de observar la satisfacción del deseo como un evento que ocurre entre dos cosas extrañas.

La experiencia específica del deseo implica la conciencia de los objetos en el espacio y del propio cuerpo, ya que el consumo del objeto del deseo pone ambos en juego para la conciencia misma. Nada de esto requiere pensar conceptos o emplear el lenguaje, ya que la percepción y la comprensión proporcionan ya las aprehensiones necesarias sin involucrar la racionalidad discursiva. Por lo tanto, no hay necesidad de negar que los niños preverbales y los animales sin habla pueden desear y lograr la gratificación, alcanzando cualquier mínima autoconciencia que esto proporcione.

La autoconciencia que comprende el deseo es, sin embargo, de naturaleza meramente negativa. Al cancelar la exterioridad del objeto y absorberla en el sujeto, la satisfacción del deseo hace que la conciencia del objeto sea idéntica a la conciencia de sí mismo, al menos en la medida en que la negación del objeto es equivalente a su subjetivación (Hegel, 1977b: 165). Tan pronto como se logra esta negación, se elimina a sí misma, dejando a la conciencia enfrentándose de nuevo a una objetividad ajena.

**Del deseo de un objeto al deseo de otro sujeto de deseo**

La autocerteza efímera y abstracta del deseo representa lo más cercano que la conciencia puede estar respecto a la autoconciencia, siempre que la mente se relacione solo con cosas en lugar de con otros sujetos conscientes. La situación se vuelve muy diferente cuando la conciencia dirige su deseo no a meros objetos de deseo, sino a otros sujetos de deseo. Este movimiento abre un nuevo campo para la autoconciencia en el que se puede obtener una automanifestación más permanente, aún sin tener que invocar el pensamiento o el habla.

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

La conciencia de uno mismo por el otro proporciona un gran avance en el desarrollo de la autoconciencia porque hace posible dos características necesarias para cualquier conciencia positiva de la conciencia: que la mente sea consciente de un objeto del que está desconectada y que ese objeto sea conciencia.<sup>11</sup> Mientras la mente se relacione solo consigo misma o con objetos que no son sujetos, estas condiciones duales de autoconciencia no pueden cumplirse. Ninguna autorrelación atomística de una sola mente puede proporcionar la desconexión que permite que la conciencia sea un objeto para la mente. Esto se aplica tanto a la reflexividad de la introspección “pura” como a la conciencia concreta del propio cuerpo. Mientras que la introspección permanece confinada dentro del sujeto, sin la desconexión requerida, la conciencia del cuerpo no presenta a la mente con *conciencia* como un objeto opuesto a sí misma. Significativamente, uno puede ser consciente de su propio cuerpo, distinguirlo de otros objetos y ser consciente de que él y otros organismos están vivos *antes* de volverse autoconsciente.<sup>12</sup> Esto se debe a que ya sea que la mente se enfrente a su propio cuerpo, a alguna otra cosa en el espacio o, más particularmente, a otro organismo vivo, no hay objetivación permanente de la conciencia a menos que el objeto de la mente pueda ser aprehendido *como* un yo consciente. En consecuencia, la conciencia de la conciencia no puede ocurrir a menos que la conciencia se enfrente a *otra* conciencia como su objeto.

Para que una conciencia sea consciente de otra, ambas deben estar encarnadas. La otra conciencia puede ser confrontada solo si tiene una encarnación perceptible propia, haciendo posible su propia unidad e individuación duraderas. Por otro lado, la conciencia puede ser consciente de otra conciencia solo si ella misma está encarnada, lo que le permite sentir, percibir y comprender como una permanente, unificada e individualizada conciencia de sí. Solo entonces cualquiera de las partes puede distinguir a su contraparte de sí misma.

El comportamiento animal está repleto de casos en los que los animales actúan en función de un reconocimiento al menos implícito de la sensibilidad y los deseos de

---

<sup>11</sup> Como observa Hegel, mientras que la autoconciencia al tener la conciencia por objeto se opone a ella, la conciencia se mantiene también como un momento en la autoconciencia misma. Cf. Hegel (1977b: 158).

<sup>12</sup> Por esta razón, Popper tiene razón al presentar el conocimiento del propio cuerpo como algo anterior al logro de la autoconciencia. Lo hace en su “esquema conjetural de desarrollo”: primero, la categoría de personas; luego la distinción entre personas y cosas; luego el descubrimiento del propio cuerpo; el aprendizaje de que este es propio; y solo entonces el despertar al hecho de ser un yo (Popper y Eccles, 1998: 111, nota 1).

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

otro depredador o presa. Por ejemplo, las aves de anidación baja se involucrarán en una “exhibición de distracción”, fingiendo lesiones para alejar a un depredador de su nido, al igual que los animales que acechan se ocultarán de sus presas para cazar con éxito. Como mínimo, tal comportamiento indica una conciencia de los objetos como sensibles e irritables, capaces de percibirse y moverse sobre la base de sus propios impulsos. A este respecto, aquí tenemos una intencionalidad de “segundo orden”, no meramente percibiendo y deseando objetos, sino percibiendo y deseando ciertas percepciones y deseos de otros que se enfrentan a ella (Dennett, 1996: 121).

Sin embargo, por mucho que la mente sea consciente de *otra* conciencia, esto no hace que ella sea *consciente de sí misma* a menos que confrontarla refleje en la mente su *propia* conciencia.<sup>13</sup> Sin embargo, si esa autorreflexión surge de la conciencia que la mente tiene de la otra conciencia, entonces la autoconciencia resultante es más que la conciencia de la conciencia.

La conciencia es la conciencia *de un objeto* del cual la mente se diferencia. Cuando la mente es consciente *de la conciencia*, la mente no es consciente del mismo objeto del que su objeto, la conciencia, es consciente. Mientras que la conciencia de la conciencia tiene como objeto un sujeto, ese sujeto no es consciente de la conciencia, sino solo consciente de un objeto que no es un sujeto. En consecuencia, la conciencia no es reflexivamente consciente de sí misma cuando es consciente de la conciencia.<sup>14</sup> Para ser reflexivamente consciente de sí misma, la mente debe tener como objeto la conciencia *de la conciencia*. Solo entonces la mente puede ser consciente de una conciencia que, como parte de su estructura, es igualmente una conciencia de la conciencia.

---

<sup>13</sup> Dennett ignora esto sugiriendo, siguiendo a Nicolas Humphrey, que comportarse con respecto a la conciencia de otro agente, automáticamente hace a uno sensible a la propia conciencia, “ya sea porque, como sugirió Humphrey, uno usa su autoconciencia como fuente de hipótesis sobre la conciencia del otro, o porque cuando uno adquiere el hábito de adoptar la postura intencional hacia los demás, uno se da cuenta de que puede someterse útilmente al mismo tratamiento. O por alguna combinación de estas razones, el hábito de adoptar la postura intencional podría extenderse para cubrir tanto la interpretación de los demás como la autointerpretación” (Dennett, 1996: 120). La primera “razón” se socava a sí misma como razón, por supuesto, presuponiendo la autoconciencia. De manera más general, el surgimiento de una autoconciencia duradera no radica en que la conciencia se relacione consigo misma como se relaciona con otra mente, sino en que la conciencia se encuentre relacionada consigo misma al relacionarse con un otro.

<sup>14</sup> Como dice Hegel, la autoconciencia inmediata solo tiene como objeto el “yo”, no todavía el “yo=yo”. Cf. Hegel (1977b: 165).

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

La mente, sin embargo, no puede tener reflexivamente la conciencia de la conciencia como su objeto relacionándose con su propio contenido mental. La introspección siempre se enfrenta a algo diferente de su propio reflejo, porque con lo que se relaciona no es con su propia autorrelación, sino con la conciencia que su reflejo tiene de aquello sobre lo que reflexiona.

Esta discrepancia solo se supera cuando la mente confronta como objeto a *otra* conciencia de conciencia. Entonces, de lo que la conciencia es consciente *es* de una conciencia de conciencia consciente. Aunque esto involucra la conciencia de *otra* mente, solo proporciona autoconciencia si la conciencia de la segunda mente refleja la conciencia de la primera. Bajo esta condición de una recíproca conciencia de conciencia, la primera conciencia se enfrenta a su propia conciencia de conciencia al ser consciente de la conciencia de conciencia de su contraparte. Además, dado que esta otra parte también es consciente de otra mente que tiene como objeto la conciencia de la primera, el segundo participante se encuentra igualmente con su propia conciencia de conciencia reflejada en él. Ambos participantes son, por lo tanto, conscientes de sí mismos al ser conscientes el uno del otro.

Cada participante en esta mutua conciencia de conciencia comparte la misma estructura de conciencia y es consciente de esta convergencia. Ambos son conscientes de ser el objeto de la conciencia del otro, mientras que son conscientes de la conciencia de su contraparte. Ambos son igualmente conscientes de sí mismos al ser conscientes de la autoconciencia opuesta que es igualmente consciente de sí misma a través de la conciencia de su semejante.

Tal reconocimiento recíproco puede ser formalmente concebible, pero está lejos de ser evidente cómo puede ser realizado. El problema desalentador es que ninguna percepción y ninguna comprensión meramente cognitiva pueden encontrar una reconocible apariencia objetiva de la conciencia. La conciencia no puede confrontar objetivamente su propia conciencia simplemente percibiendo y comprendiendo a otro sujeto encarnado.

El deseo ha demostrado exhibir el yo a la conciencia, al menos negativamente, al anular la existencia independiente del objeto deseado. ¿Puede un resultado más positivo y duradero surgir desde un proceso de reconocimiento no cognitivo en el que la conciencia dirija su deseo al deseo de otro?

### La solución al misterio oculto de la autoconciencia

Richard Dien Winfield

Si la conciencia desea otro sujeto, en lugar del *deseo* de ese sujeto, ese sujeto deseado figura como otro objeto de satisfacción, cuyo consumo proporciona una gratificación fugaz. Al subordinar otro yo a la satisfacción de sus deseos, uno puede percibir cómo su propio yo logra anular la independencia de otro. Sin embargo, lograr la satisfacción de esta manera unilateral proporciona solo una negación del otro, en lugar de un resultado positivo que refleje a la conciencia la objetividad de su propio yo.

El intento de la conciencia de subordinar otro yo a su deseo puede encontrar tal resistencia como para requerir que la conciencia arriesgue su propia vida en el proceso. Al hacerlo, la conciencia puede subordinar su propia encarnación viviente a su búsqueda de gratificación. Sin embargo, poner en peligro su propia vida difícilmente proporciona una objetivación independiente y duradera de la centralidad del yo. Al amenazar con borrar la propia realidad de la conciencia en el mundo, así como la independencia de su objeto de deseo, el riesgo de la vida solo resalta la incapacidad del deseo unilateral para dar a la conciencia una objetivación permanente (Hegel, 1977b: 172).

En su célebre análisis “amo-esclavo”, Hegel presenta otra posibilidad en la que la conciencia logra subordinar otra conciencia a su deseo en una relación continua (Hegel, 1977b: 170-176). En lugar de arriesgar su vida o borrar la de su contraparte, la conciencia dominante se las arregla para que el otro sirva a sus deseos en un arreglo duradero, donde el individuo servil se dedica a la actividad que proporciona satisfacciones continuas para su amo. En lugar de efectuar una sola gratificación que desaparece en el momento en que ocurre, la actividad de servir logra un cumplimiento duradero de los deseos recurrentes. Esto proporciona un reflejo objetivo de la conciencia del individuo dominante en la medida en que los deseos que se satisfacen son los de este último.

Sin embargo, el logro de la autoconciencia se ve obstaculizado por la ausencia de reciprocidad en la satisfacción del deseo. El deseo del amo de subordinar a su otro no corresponde al deseo del subordinado, que sirve al primero en lugar de desear la propia subordinación del amo. Esta discrepancia impide que la conciencia se vuelva consciente de sí misma en la conciencia de su compañera subordinada. Precisamente porque la conciencia subordinada se somete al deseo de su amo, el individuo dominante no puede compartir el deseo de su subordinado.

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

Debido a esta discrepancia, la autoconciencia no logra ser ni se experimenta a sí misma como una autoconciencia universal, consciente de compartir su forma de autoconciencia con los demás. Esta situación, en la que la mente es consciente de sí misma sin alcanzar la autoconciencia universal, es, como observa Errol Harris (1983: 113), la situación que Heidegger generaliza como el destino irrevocable del individuo frente a *das Andere*; el otro se enfrenta inmediatamente al individuo como un extraño con el que nada se comparte inherentemente. Debido a que la conciencia se opone aquí a otra mente fundamentalmente ajena a sí misma, experimenta la *Geworfenheit*, el sentimiento de alienación con respecto a otro en quien no es posible reconocerse a sí mismo.<sup>15</sup> Debido a que la mente desea al otro de tal manera que impide experimentar al otro como si tuviera la misma conciencia que ella misma, la autoconciencia no puede estar “en casa consigo misma en su otro” (Harris, 1983: 113).

**Del deseo no correspondido a la autoconciencia cognitiva**

Sin embargo, la discrepancia en el deseo no correspondido no tiene por qué seguir siendo definitiva. Para superar la división, cada parte debe desear con respecto a la otra lo que su contraparte desea con respecto a ella. Entonces, el objeto del deseo es un otro independiente, pero no menos idéntico a la conciencia que lo desea. Este deseo recíproco ocurre cuando, como lo formula Sartre, dos individuos se involucran en una relación en la que cada uno desea el deseo del otro (Sartre, 1956: 490). Dentro de esta interacción de dos yos encarnados, vivos y deseantes, uno es consciente de otro individuo que exhibe su conciencia de mi propia conciencia, al desear perceptiblemente satisfacer mi propio y expresado deseo, mientras que uno, a su vez, hace lo mismo. Ambos desean la reciprocidad de su deseo por el otro, conformándose así al deseo del otro. Con esta coordinación mutua, el deseo de cada uno es equivalente al deseo del otro. Superando la discrepancia entre amo y esclavo, este reconocimiento mutuo del deseo lleva a cada parte a ser consciente de otra conciencia cuya conciencia

---

<sup>15</sup> Heidegger escribe a este respecto: “Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del “ser ahí” peculiar en cada caso. Que tiene una comprensión de su peculiar ser y se conduce así relativamente al “ser ahí”. El “ser relativamente a otros” se torna entonces proyección del peculiar “ser relativamente a sí mismo” en otro. Más es fácil ver que este raciocinio, aparentemente comprensible de suyo, descansa sobre un terreno poco firme. No es exacto el pretendido supuesto de la argumentación, a saber, que el ser del ser ahí relativamente a sí mismo sea el ser “relativamente a otro”. Cf. Heidegger (1962: 162 [Trad.: 1993: 141]).

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

no solo refleja la propia conciencia deseante del primero, sino que exhibe una conciencia deseante idéntica en especie. Aunque cada participante reconoce que su conciencia es del mismo tipo que la del otro, siguen siendo conscientes de la mutua distinción en el mundo. En consecuencia, conservan su individualidad y su relación no colapsa en una unidad indiferenciada. Más bien, cada uno de ellos es consciente de sí mismo en su conciencia mutua, sabiendo que comparten esta conciencia dual. Por lo tanto, cada participante no solo es consciente de sí mismo, sino consciente de ser una autoconciencia universal, consciente de sí mismo al igual que su contraparte lo es también (Hegel, 1977b: 176-178).

El surgimiento de la autoconciencia universal en el reconocimiento recíproco de los sujetos deseantes se malinterpreta si sus elementos constitutivos se oscurecen por la adición de relaciones extrañas. Esto se aplica también a la no correspondida subordinación “amo-esclavo” de una conciencia al deseo de otra, que comúnmente se ha identificado con instituciones históricas desde la esclavitud hasta la esclavitud feudal. Tales interpretaciones tienden a ignorar que estas formas de conciencia constituyen relaciones de deseo que no implican ni formas institucionales de comunidad, ni pensamiento y lenguaje.

La mal llamada relación “amo-esclavo” simplemente comprende la subordinación duradera de un individuo consciente al deseo de otro, sin ramificaciones institucionales necesarias, como el estatus legal o la pertenencia a alguna comunidad adicional. De manera similar, la relación de deseo recíproco simplemente involucra a dos individuos que alcanzan la autoconciencia al desear satisfacer el deseo del otro. Esta relación ha sido asociada por Sartre, por ejemplo, con el amor y por Kojève y muchos otros con diferentes instituciones que abarcan toda la gama de relaciones de propiedad, morales, familiares, sociales y políticas. Sin embargo, estrictamente hablando, la relación del deseo cognitivo solo relaciona a sus participantes como sujetos de deseo mutuo, quienes por lo tanto son conscientes de su propia conciencia deseante al ser conscientes del deseo de su contraparte. Si bien el amor y los derechos implican tipos de reconocimiento recíproco, mucho más que el deseo y la gratificación debe estar en juego para que los individuos se relacionen consigo mismos como sujetos de amor o portadores de derechos.

Sistemáticamente, las tres formas del deseo comprenden formas de conciencia a través de las cuales la autoconciencia obtiene su formación mínima. Desear algún no-yo,

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

desear la subordinación de otro yo y desear mutuamente el deseo de otro, todo ello presupone conciencia, percepción y comprensión sensoriales, y no puede proceder sin sus compromisos o la psique encarnada sobre la que descansan. Sin estas tres formas de conciencia, el objeto del deseo no podría ser sentido, percibido o comprendido por el sujeto deseante, ni podrían comprenderse las relaciones dinámicas de las que depende la satisfacción práctica del deseo.

En consecuencia, sería ridículo tratar cualquiera de las formas de deseo como requisito previo para que la mente sea consciente de sus propios contenidos mentales. Esa conciencia de las propias determinaciones de la mente no es equivalente a la autoconciencia, sino que simplemente comprende la autorelación “prerreflexiva” que permite a la mente tener contenido mental de cualquier tipo. Si esa autorelación fuera producto del deseo, este constituiría la conciencia en lugar de presuponerla. Entonces, ningún objeto podría percibirse sin haber sido deseado previamente, como si el deseo pudiera dirigirse a un objeto nunca sentido, percibido o comprendido. El deseo, por otro lado, nunca podría suspenderse sin eliminar la conciencia, además de que el deseo no podría ser *consciente* en primer lugar de ningún objeto de deseo, ya que la conciencia solo podía surgir de este mismo, lo cual resulta de lo más incoherente.

En la medida en que la autoconciencia, así como la conciencia, son condiciones previas para la inteligencia lingüística, y que el deseo cognitivo es constitutivo de cualquier autoconciencia duradera, el mutuo deseo del deseo del otro debe ser capaz de operar sin pensamiento ni lenguaje. De lo contrario, el origen y la adquisición del lenguaje nunca podrían explicarse, ya que antes de volverse discursivamente racionales, los individuos carecerían de autoconciencia. Esto los dejaría incapaces de diferenciarse de otros yoes conscientes u otras cosas sin conciencia.<sup>16</sup> En consecuencia, no podría haber una “triangulación” para fijar significados a través de las respuestas compartidas a los objetos que los individuos observan en común.

La naturaleza singular del deseo permite que el deseo cognitivo opere sin pensar ni hablar del concepto de autoconciencia. Ya sea un apetito por alguna cosa, deseo de subordinar otro yo a la propia gratificación o deseo mutuo por el deseo de otro, el deseo tiene un carácter individual tanto como su objeto. En consecuencia, tanto el deseo

---

<sup>16</sup> Serían como bebés recién nacidos que nunca podrían hacer la transición de la psique a la conciencia sin obtener repentina e inexplicablemente inteligencia lingüística.

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

como el objeto del deseo pueden aparecer y ser aprehendidos por la conciencia sin conceptualizar o dar expresión lingüística a nada universal. Los sentimientos de deseo se pueden manifestar perceptiblemente a los demás gracias a las capacidades expresivas de la psique encarnada. Por otro lado, la aprehensión sensorial, la percepción y la comprensión de la conciencia son suficientes para que la mente sea consciente de estas expresiones de deseo y de cualquier comportamiento que las acompañe. Los individuos conscientes tienen así todo lo que necesitan para participar en la comunicación preverbal e interactuar en reconocimiento de sus deseos.<sup>17</sup> No se requiere hablar o teorizar y por esta razón las tres formas de deseo pueden ser experimentadas por animales y niños que carecen de inteligencia lingüística.

El deseo cognitivo proporciona así a la autoconciencia una constitución prelingüística y preconceptual, sobre la base de la cual se hace posible la adquisición del pensamiento y el lenguaje.<sup>18</sup> La mente viviente, que abarca la psique y la conciencia, adquiere conciencia de su propia conciencia deseante al confrontar la conciencia deseante de otro. Cada uno a su vez experimenta su propia satisfacción de deseo al ser deseado por el otro, cuya propia gratificación es igualmente deseada por el primero. En ambos lados, lo que los participantes experimentan es la correspondencia de los deseos y de los objetos en los que reside la satisfacción, en lugar de la correspondencia de los conceptos y de los objetos en los que consiste la verdad teórica. A diferencia del deseo apetitivo puro y simple, el deseo cognitivo tiene la distinción de hacer coincidir el deseo con un objeto que es un sujeto de deseo. Además, debido a que el sujeto deseado del deseo no se consume, sino que se mantiene en una relación mutua continua, la autoconciencia logra una realidad persistente.

---

<sup>17</sup> Sin embargo, los sujetos conscientes pueden tener dificultades para reconocer el deseo de los demás, como quizás se exhibe en ciertos casos de autismo, donde los individuos parecen incapaces de distinguir mentes de cosas y, por lo tanto, no logran desarrollar la inteligencia lingüística. Ramachandran sugiere que esta incapacidad está neurológicamente arraigada en “un sistema deficiente de neuronas espejo”, lo que impide que las personas autistas puedan modelar internamente el comportamiento de los demás. Cf. Ramachandran (2004: 106).

<sup>18</sup> En su *Vorlesungen über die Logik* (2001:174), Hegel observa que el amor es el concepto entendido como sentimiento, donde cada parte se siente una con el otro mientras reconoce igualmente su independencia. En la medida en que esta reciprocidad de sentimiento se aplica al deseo cognitivo, sugiere que la unidad conceptual que exhibe se puede sentir sin tener que pensarse.

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

La autoconciencia resultante no implica pensar en ningún concepto del propio yo de la mente así como tampoco teorizar sobre la conciencia del otro que le acompaña. Sin embargo, la autoconciencia que surge en el deseo cognitivo constituye una condición previa esencial para el proceso intersubjetivo que engendra el lenguaje y el pensamiento. A menos que los individuos se discriminen a sí mismos, a las cosas y a los demás a través del deseo, no están en condiciones de comprender cómo responden unos a otros en referencia a las cosas y a los yoes que observan en común.

En consecuencia, la duda cartesiana es impotente contra la certeza no solo de uno mismo, sino también de las cosas espaciales y otros interlocutores. Los interlocutores tampoco pueden dudar de que ellos y otros son sujetos de deseo. La autoconciencia y la conciencia de los demás deben incluir la aprehensión de esta identidad común, sin la cual uno no puede volverse objetivo para sí mismo o para otro.

De este modo, la certeza de uno mismo como sujeto de deseo que reconoce a otros sujetos de deseo subyace a cualquier certeza que los individuos puedan tener de su propia racionalidad común. Debido a que el deseo cognitivo hace posible que los individuos se observen unos a otros expresando una conciencia convergente del mundo que comparten, también les permite estar seguros de poseer una conciencia objetiva y universal. Sobre esta base, pueden saberse a sí mismos y a los demás seres racionales, participando de una conciencia que es de carácter universal. Una vez que los individuos desarrollan la inteligencia lingüística, pueden conceptualizar esta naturaleza universal de su autoconciencia y volverse teóricamente autoconscientes. El mandato de Sócrates de conocerse a sí mismo recibe aquí su cumplimiento.

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**

Richard Dien Winfield

**Bibliografía**

- Dennett, D. C. (1996). *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*, Nueva York: Basic Books.
- Harris, E. (1983). *An Interpretation of the Logic of Hegel*, Lanham: University Press of America.
- Hegel, G. W. F. (1977a). *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977b). *Philosophy of Mind. Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, trad. William Wallace, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Vorlesungen über die Logik: Berlin 1831 Nachgeschrieben von Karl Hegel*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, trad. John Macquarrie y Edward Robinson, Nueva York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (1965). *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- Jonas, H. (2001). *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Evanston: Northwestern University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, trad. y ed. Paul Guyer y Allen W. Wood, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*, París: Éditions Gallimard.
- Marx, K. (1964). *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trad. Dirk J. Struik, Nueva York: International Publishers.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Phenomenology of Perception*, trad. Colin Smith, Londres: Routledge.
- Popper, K. (1982). *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Nueva Jersey: Rowman and Littlefield.

---

**La solución al misterio oculto de la autoconciencia**Richard Dien Winfield

---

- Popper, K. y Eccles, J. C. (1998). *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Londres: Routledge.
- Ramachandran, V. S. (2004). *A Brief Tour of Human Consciousness*, Nueva York: Pi Press.
- Sartre, J. P. (1956). *Being and Nothingness*, trad. Hazel E. Barnes, Nueva York: Washington Square Press.
- Strawson, P. F. (1979). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres: Methuen.
- Winfield, R. D. (2011). *The Living Mind: From Psyche to Consciousness*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Woody, J. M. (1998). *Freedom's Embrace*, University Park: Pennsylvania State University Press.