



Apetencia y reconocimiento en el capítulo IV de la Fenomenología del espíritu

Appetite and Recognition in Chapter IV of the Phenomenology of Spirit

Abellón Milton**

milton.abellon@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto Ezequiel de Olaso - Centro de Investigaciones Filosóficas
(INEO-CIF/CONICET)

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto Ezequiel de Olaso - Centro de Investigaciones Filosóficas Argentina

Resumen

Este trabajo propone, a través de dos tesis específicas, una lectura alternativa y de punto medio entre los dos lineamientos interpretativos que la *Hegelforschung* presenta sobre la apetencia y el reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* (Cap. IV). Nuestra primera tesis, en conformidad con el primero y en contra del segundo, es que el reconocimiento, en su concepto y movimiento, no es la espiritualización humanizada de la apetencia, sino su cancelación. Nuestra segunda tesis, en consonancia con el segundo y en oposición al primero, es que la experiencia del concepto puro del reconocer involucra algunas espiritualizaciones de la apetencia. Por un lado, sostenemos que la lucha a vida o muerte presenta cierto paralelo con la acción apetente, pero por su objeto y modalidad no llega a constituir una mediación intersubjetiva de aquella. Por otro lado, afirmamos que en la dominación y la servidumbre se consuman dos mediaciones específicas de la apetencia: el goce y el trabajo.

Palabras clave

apetencia
reconocimiento
lucha a vida o
muerte
goce
trabajo

Abstract

This paper proposes, through two specific theses, an alternative and midpoint reading between the two interpretative guidelines that *Hegelforschung* presents on appetite and recognition in the *Phenomenology of Spirit* (Ch. IV). Our first thesis, in conformity with the first and against the second, is that recognition, in its concept and movement, is not the humanized spiritualization of appetite, but its cancellation. Our second thesis, in conformity with the se-

Keywords

appetite
recognition
life and death
struggle
enjoyment
work

Recibido: 01/08/2022

Aceptado: 04/10/2022

cond and in opposition to the first, is that the experience of the pure concept of recognizing involves some spiritualizations of appetite. On the one hand, we maintain that the life-and-death struggle presents in a way some parallel with the action of appetite, but because of its object and modality the struggle does not constitute an intersubjective mediation of appetite. On the other hand, we affirm that in the moment of domination and servitude two specific mediations of appetite are consummated: enjoyment and work.

Introducción

El presente trabajo estudia la relación entre la apetencia (*Begierde*)¹ y el reconocimiento (*Anerkennung*) en la parte introductoria y la sección A del capítulo IV de la Fenomenología del espíritu (1807; FE) de Hegel, titulado “La verdad de la certeza de sí mismo”. Junto a su sección B, que excede los límites de este artículo, este capítulo expone la *figura de la Autoconciencia* o del saber de sí mismo.

Hegel presenta esta figura a partir de una recapitulación de la figura precedente, *la figura de la Conciencia* o del saber de otro, desarrollada en los capítulos I-III. Según esta figura, *lo verdadero* en la relación del saber es el *objeto*: la conciencia tiene la certeza de que el objeto, algo otro que ella misma, es lo verdadero. Pero esto se *invierte* en el capítulo III. Por medio de la explicación que el entendimiento realiza del juego de fuerzas mediante sus propias leyes, la conciencia se sabe a sí misma como la verdad del objeto. Revela que este último no es en sí mismo lo verdadero, sino que es tal *para ella*: descubre que la verdad del objeto depende del propio saber que ella tiene de él y, por lo tanto, que su saber del objeto es saber de ella misma. Así, la conciencia alcanza la *certeza de sí como lo verdadero* y se tiene a sí misma como tal por objeto. La conciencia es, entonces, *autoconciencia* (FE, 103-104)^[1].

Pero la autoconciencia alcanzada en el capítulo III es *formal y tautológica*.^[2] En su movimiento explicativo, la conciencia diferencia de sí misma un ser-otro, pero cancela de manera inmediata esta diferencia en cuanto diferencia, pues, para el entendimiento, el objeto ha perdido la autonomía respecto de ella. La diferencia no es para la conciencia algo otro y distinto de ella misma: “yo es el contenido de la referencia (*Beziehung*) y el referir mismo (*das Beziehen selbst*)” (FE, 103), por lo que la autoconciencia alcanzada es la tautología “yo soy yo” (FE, 104).

Ahora bien, dado que, para la autoconciencia la diferencia no es, en cuanto no tiene la figura del ser autónomo, la autoconciencia formal y tautológica “*no es autoconciencia*” (FE, 104; el subrayado es nuestro). En efecto, dicha autoconciencia no es el saber reflexivo de sí a través del ser-otro y en el ser-otro en cuanto tal, porque la conciencia, en tanto entendimiento, lo ha cancelado inmediatamente como diferente de ella misma, logrando solamente una unidad formal y abstracta con su objeto y consigo misma. La autoconciencia formal y tautológica, entonces, *persiste como conciencia* que se contrapone al ser-otro como algo distinto de ella misma. Esta *contraposición de la autoconciencia* consigo misma -sc. la contraposición entre (i) la autoconciencia formal y tautológica y (ii) la persistencia de la autoconciencia como conciencia que le es concomitante- es lo que caracteriza el escenario inaugural de la figura de la Autoconciencia.

En este sentido, se distinguen *dos momentos* y *dos objetos iniciales* de esta nueva figura. El *primer momento* es la conciencia o la autoconciencia que persiste como conciencia [de aquí en adelante, “(auto) conciencia”], cuyo objeto inmediato, marcado con el carácter de lo negativo, es el de la certeza sensible y de la percepción. El *segundo momento* es la autoconciencia, la unidad de la conciencia con el ser-otro y consigo misma, autoconciencia que hasta ahora mostró ser solo formal y tautológica y que, en el sentido antedicho, se tiene por objeto a sí misma como la esencia verdadera en oposición al objeto del primer mo-

mento. La Autoconciencia es el *movimiento de superación de esta contraposición*, por el cual la autoconciencia alcanza la unidad e igualdad consigo misma (FE, 104).

Este movimiento de superación consta de *tres momentos*, en y por los cuales queda acabado por vez primera “el concepto de autoconciencia” (FE, 108). El *primer* momento, que refiere a la autoconciencia formal y tautológica, es aquel en el cual el primer objeto inmediato de la autoconciencia es el yo puro indiferenciado. El *segundo* momento, que compete a la (auto)conciencia, es la apetencia y se desarrolla en la parte introductoria del capítulo. Este momento mediatiza la inmediatez del primero momento a través de la acción apetente que la (auto)conciencia establece con el objeto autónomo, la cual, como desarrollaremos luego, consiste en aniquilar algo vivo (FE, 104). El *tercer* momento, dirigido a la superación de la contraposición de la autoconciencia consigo misma, es el reconocimiento recíproco: la unidad reflexiva y mediada de la autoconciencia en su duplicación, que hace presente para nosotros el concepto de espíritu: “yo que es *nosotros* y *nosotros* que es yo” (FE, 108; el subrayado es del original). Este momento, que se expone en la sección A e implica un nuevo objeto de la (auto)conciencia, otra (auto)conciencia autónoma, mediatiza la mediación del segundo momento.

Ahora bien, cuando Hegel presenta el movimiento general de la autoconciencia a través de la distinción entre sus dos momentos y objetos iniciales afirma que “la unidad de la autoconciencia consigo misma [...] debe llegar a serle esencial a ella [sc. a la autoconciencia], es decir [que] ella es, en general, *apetencia [Begierde]*” (FE, 104; el subrayado es del original).

La *Hegelforschung* acuerda en que el capítulo IV expone la autoconciencia desde un *posicionamiento práctico*, a diferencia del posicionamiento teórico de la figura de la Conciencia. Este “giro práctico” (Pippin, 2011, p. 28) viene dado, en primer lugar, por la apetencia, que es la primera referencia (*Beziehung*) práctica que la (auto)conciencia establece con su objeto y la cual da comienzo efectivo al movimiento de esta nueva figura del saber, que implica un nuevo modo de conocimiento y autoconstitución, según el cual la autoconciencia se realiza mediante su propio hacer (Siep, 2006, p. 111; Föster, 2008, p. 42).

Sin embargo, no hay consenso en la *Hegelforschung* sobre la relación entre la apetencia y el reconocimiento, es decir, sobre el vínculo entre el segundo y el tercer momento en que queda acabado el concepto de autoconciencia por primera vez. Al respecto, se distinguen *dos lineamientos interpretativos* generales.

El *primero* circunscribe la apetencia al segundo momento, a la referencia negativa que la (auto)conciencia establece con algo vivo, y no comprende el concepto puro del reconocer ni interpreta el movimiento ni los momentos de la experiencia que la autoconciencia hace de él (tercer momento) como una espiritualización humanizada de la apetencia, sino como su cancelación.^[3] Desde esta posición, Gadamer (1980) critica la traducción de “Begierde” por “deseo”^[4] y se opone abiertamente a la línea de lectura kojéviana para la cual el “deseo de reconocimiento”^[5] y su satisfacción constituyen la continuación espiritualizada de la apetencia o del mero “deseo natural y animal”. Según Siep (2006, pp. 112-114; 1974, p. 194), el reconocimiento debe entenderse no tanto desde la apetencia, sino más bien desde la concepción del amor elaborada por Hegel en los escritos éticos de Jena anteriores a la FE. Para Beiser (2005, pp. 186-187, 190), el reconocimiento se dirige a la afirmación del carácter racional de la autoconciencia y no remite a su aspecto apetente y natural. Neuhouser sostiene que el reconocimiento “abandona” (1986, p. 254) la apetencia o el mero deseo natural. Para Redding, la apetencia constituye un modelo inadecuado de la autoconciencia debido a su inmediatez y “es reemplazada” (2008, p. 104) por el reconocimiento, que por su reflexividad y reciprocidad conforma el modelo adecuado de la autoconciencia. La idea de “reemplazo” la afirman también Neuhouser (2009, p. 47) y Stern (2013, p. 91). Por su parte, Beiser (2005, pp. 174-192), Redding (2008) y Houlgate (2013, pp. 83-101) exponen el lugar de la apetencia en la dialéctica del reconocimiento, pero mantienen el sentido que aquella tiene en el segundo momento en cuanto referencia inmediata a algo vivo, a la “cosa natural” -no a otra (auto)conciencia-, por lo cual no interpretan el movimiento del reconocer como una espiritualización humanizada de la apetencia.

El segundo lineamiento, que considera la *Begierde* como determinación esencial de la autoconciencia[6], propone la lectura contraria. Al igual que el primero, sostiene que, en el segundo momento, la *Begierde* debe entenderse como apetencia o “deseo natural y animal”, exhibiendo una concepción naturalista de la autoconciencia. Pero, a diferencia del primer posicionamiento, comprende que el tercer momento expone una concepción espiritualizada y humanizada de la autoconciencia a partir del “deseo de reconocimiento” en cuanto deseo propiamente humano. Para este lineamiento, el reconocimiento es la espiritualización humanizada de la apetencia o del “deseo natural y animal” y en estos términos interpreta el concepto del reconocer y la experiencia que la autoconciencia hace de él. Esta línea de lectura está representada por Armstrong Kelly (1996), Bertram (2017, pp. 93-126), Brandom (2007), Butler (1987, pp. 1-60), De Zan (2003, pp. 248-250, 271-292), Honneth (2010), Jenkins (2009), Kalkavage (2007, pp. 91-156), O’Neil (1996), Pinkard (1994, pp. 46-78), Pippin (2011), Rendón (2012), Shklar (1996), Wildt (1982, pp. 375-378) y Williams (1997, pp. 46-68; 2003). Estos especialistas utilizan el término “deseo de reconocimiento”[7], excepto Honneth, Jenkins, O’Neil y Bertram[8], quienes, no obstante, mantienen la “espiritualización del deseo [sc. de la apetencia]” (Armstrong Kelly, 1996, p. 262) propia de esta posición través de sus abordajes de la cuestión. Honneth (2010, pp. 16, 23-29) critica expresamente las lecturas que conciben la apetencia como una instancia a cancelar, dado que ella proporciona la certeza de la propia naturaleza biológica. El reconocimiento, en cuanto medio social de la satisfacción del deseo (*Wunsch*), en y por el cual se establece la transición del animal humano al sujeto racional y espiritual, conserva, según el autor, la experiencia de la apetencia (*Begierde*) de modificar la realidad a través de la acción. Para Jenkins (2009), la *Begierde*, en tanto deseo, es propia de la conciencia en general, no sólo a la autoconciencia y, en cuanto tal, denota tanto el aspecto natural y sintiente de la subjetividad como el racional y espiritual. Según O’Neil (1996, pp. 6, 9), el reconocimiento es la mediación cultural e institucional de la apetencia. Por último, para Bertram (2017, p. 106), la apetencia se reconfigura intersubjetivamente en la dialéctica del reconocimiento, ya que el nuevo objeto de la (auto)conciencia es también *Begierde*, es decir, otra (auto)conciencia deseante o apetente.

En este trabajo proponemos, a través de dos tesis específicas, una interpretación alternativa y de punto medio entre estos dos lineamientos. La primera tesis, en conformidad con el primero y en contra del segundo, es que el reconocimiento, en su concepto y movimiento, no es la espiritualización humanizada de la apetencia, sino su cancelación. La segunda tesis, en consonancia con el segundo y en oposición al primero, es que la experiencia del concepto puro del reconocer involucra ciertas espiritualizaciones de la apetencia. Por un lado, sostenemos que la lucha a vida o muerte presenta cierto paralelo con la acción apetente, pero por su objeto y modalidad no puede ser calificada como una mediación intersubjetiva de aquella. Por otro lado, afirmamos que en la dominación y la servidumbre se consuman dos mediaciones específicas de la apetencia: el goce y el trabajo.

Para ello, primero nos ocupamos del momento de la apetencia. Luego, abordamos el movimiento del reconocer, tanto en lo que respecta a su concepto puro como a la experiencia que la autoconciencia hace de él. En la Conclusión sistematizamos nuestras ideas centrales.

La apetencia

La apetencia es la primera referencia práctica que la (auto)conciencia establece con su objeto. En la parte introductoria del capítulo, donde se expone el momento de la (auto)conciencia apetente, Hegel sostiene que “el objeto de la apetencia inmediata es algo vivo (*Lebendiges*)” (FE, 104; el subrayado es nuestro). Cabe aclarar este objeto, ya que cuando Hegel presentó los dos primeros objetos de la autoconciencia según sus dos momentos iniciales afirmó que el objeto de la (auto)conciencia es el del ser sensible y la percepción. Es menester señalar que el marco específico del desarrollo de la apetencia, que da comienzo efectivo al movimiento de la Autoconciencia, es la *contraposición entre la (auto)conciencia y la vida* (FE, 104-106).[9] Aquí se especifica que el objeto de la (auto)conciencia, para nosotros o en sí, “no tiene en él el

mero modo de la certeza sensorial y de la percepción, sino que es el ser reflexionado dentro de sí” (FE, 104), o sea, la vida. La vida o infinitud reflexionada dentro de sí misma había sido el último objeto del entendimiento (cap. III). Sin embargo, en el capítulo IV, en el que el concepto del objeto se supera ante el objeto realmente efectivo (FE, 103), no se trata ya de la representación de la vida o de la infinitud, sino de la “substancia simple y fluida” (FE, 105; [Beiser, 2005](#), pp. 180-181).

La vida está conformada por dos movimientos. El primero es la escisión interna de ella misma en miembros para sí, o sea, en figuras autónomas y subsistentes para sí.^[10] El segundo es el movimiento de superación de dichas figuras, que la vida realiza al ser el medio universal fluido de aquellas. En este sentido, en su unidad, la vida es el proceso o movimiento infinito que configura y supera sus propios miembros o figuras vitales (FE, 105).

Por su parte, la (auto)conciencia, que de primeras está contrapuesta a la vida, es caracterizada por Hegel como una figura autónoma y subsistente para sí (FE, 105-106). Ella es un miembro o figura vital con conciencia de sí: “autoconciencia viviente” (FE, 108). Pero ella es además la figura autónoma “para la cual es la unidad infinita de las diferencias” (FE, 105; el subrayado es del original), es decir, que la (auto)conciencia tiene por objeto la vida y en tanto (auto)conciencia apetente tiene por objeto inmediato algo vivo, al que marca con el carácter de lo negativo.

La referencia práctica negativa de la apetencia consiste en aniquilar (*vernichten*) de manera inmediata algo vivo a través del consumo (*Aufzehren*). Por medio de esta acción, la (auto)conciencia supera su oposición al ser-otro, pues lo hace desaparecer, lo convierte en una nulidad (*Nichtigkeit*) y pone esta nulidad del objeto como la verdad de sí misma. Así, la (auto)conciencia prueba que el objeto, la vida en tanto algo vivo, carece de autonomía respecto de ella (FE, 106-107).

Enfatizando el aspecto naturalista y digestivo del consumo, parte de la *Hegelforschung* sostiene que la apetencia satisface las necesidades básicas, biológicas y físicas de la (auto)conciencia viviente, permitiéndole (i) autoconservarse como figura vital -sc. como organismo natural- y (ii) mostrar que no está disuelta en el medio vital universal, sino que se conserva como figura autónoma respecto de la vida.^[11] Si bien coincidimos con esta interpretación, entendemos que el énfasis de Hegel está puesto más bien en el tipo de negación objetual que realiza la apetencia y en los logros que trae aparejados en la experiencia de la conciencia.

La apetencia se caracteriza por ser una *negación inmediata* del objeto y tiene un carácter *unilateral* y *apropiativo*. Recordemos que “Begierde” contiene “Gier”, que significa, entre otras cosas, codicia, voracidad y gula. En este sentido, la apetencia es la referencia práctica por la que la (auto)conciencia se apropia del objeto, de la vida en tanto algo vivo, a través de su aniquilación ejecutada por el consumo.^[12]

Este tipo de referencia objetual conlleva un *logro doble*. La autoconciencia (i) se otorga el *sentimiento de la unidad consigo misma* al haber cancelado, en tanto (auto)conciencia apetente, su oposición al objeto (FE, 106). Simultáneamente, (ii) al hacer desaparecer efectivamente el objeto y poner la nulidad de éste como la verdad de sí misma, la autoconciencia alcanza la “certeza de sí misma como certeza verdadera, como una certeza que ha llegado a ser, para ella misma, de modo objetual” (FE, 107; el subrayado es nuestro).

Este logro mediatiza doblemente la autoconciencia formal y tautológica que se tiene por objeto inmediato a sí misma en tanto yo puro, “objeto abstracto” (FE, 107) que se enriquece^[13] con la experiencia apetente, estableciendo un avance en el movimiento de superación de la contraposición de la autoconciencia consigo misma. Por un lado, el sentimiento de unidad de la autoconciencia consigo misma constituye una elemental y primera unidad efectiva con el ser-otro, que implica la demostración básica de la referencia de la autoconciencia a sí misma como ser vivo ([Gadamer, 1980](#), pp. 49-50; [Jenkins, 2009](#), p. 121; [Pippin, 2011](#), pp. 29-35; [Kalkavage, 2007](#), p. 104). Por otro lado, la certeza de sí misma como certeza verdadera es la mediación práctica de la certeza de sí que había dejado como resultado el entendimiento, pero mediatizada y enriquecida ahora de manera objetual ([Siep 2000](#), p. 100; [Neuhausser, 2009](#), p. 43).

Sin embargo, la apetencia es *insuficiente y prueba también lo contrario* de lo que pretendía. En tanto la (auto)conciencia “es al principio apetencia [...] hace la experiencia de la *autonomía de su objeto*” (FE, 105, 107; el subrayado es nuestro). En efecto, “la autoconciencia [sc. la (auto)conciencia apetente] es incapaz de superarlo a través de su referencia negativa (*negative Beziehung*); [pues] vuelve a engendrarlo de nuevo, como a la apetencia” (FE, 107; el subrayado es nuestro). La satisfacción apetente y la certeza de sí que la autoconciencia alcanza por medio de ella están condicionadas por el objeto, pues sólo se logran cancelando el objeto autónomo. Para que ello tenga lugar, es necesario que el objeto conserve su autonomía y esté disponible para la acción apetente. La aniquilación inmediata de algo vivo regenera el objeto a aniquilar, manteniendo y reproduciendo la apetencia en un movimiento indefinido (Neuhausser, 1986, pp. 252-253). Por esto, la apetencia no logra la completa superación de su objeto, pues constituye el momento de la mala infinitud que hace persistir la autonomía del objeto y muestra la dependencia de la (auto)conciencia respecto de él (Houlgate, 2013, p. 86; Kalkavage, 2007, p. 105).

Por medio de la experiencia apetente, concluye Hegel, deviene para la autoconciencia misma la verdad de que, de hecho, “la esencia de la apetencia es algo distinto que la autoconciencia” (FE, 108). Como desarrollaremos a continuación, el movimiento de superación de la contraposición de la autoconciencia consiga misma precisa de un nuevo objeto y de una nueva referencia objetual que supere las limitaciones de la apetencia.

El reconocimiento. El nuevo objeto y la nueva referencia práctica

La apetencia mostró ser insuficiente para lograr la unidad de la autoconciencia consigo misma en su unidad con el ser-otro. Para superar la contraposición, como adelantamos, es necesario un nuevo objeto de la (auto)conciencia y una nueva referencia objetual que supere las limitaciones de la apetencia.

Sobre el *nuevo objeto*, Hegel especifica que éste debe ser también un principio activo de negación. Ésta última no puede ser unilateral porque, como se ha visto con la apetencia, la unilateralidad de la negación conlleva la mala infinitud que no alcanza la unidad. A diferencia del objeto de la apetencia, que es “sólo autónomo [y] no aniquilable (*unvertilgbare*)” (FE, 108), el nuevo objeto de la (auto)conciencia es “tanto yo como objeto” (FE, 108; el subrayado es del original). Como la primera (auto)conciencia, el nuevo objeto es una figura autónoma para sí y un principio activo de negación: un objeto que “lleva a cabo (*vollzieht*) él mismo la negación en él [...]; que, en sí mismo, pone su ser otro o la diferencia como algo nulo y en ello es autónomo” (FE, 108). Pero no basta que esto lo sea solamente en sí y para sí, sino que “lo que él es, debe serlo para otro” (FE, 108). El nuevo objeto de la (auto)conciencia es, por tanto, *otra (auto)conciencia* y el marco específico del desarrollo de este nuevo momento, que se expone en la sección A del capítulo, es, entonces, *la duplicación de la autoconciencia*: “es una *autoconciencia* [sc. (auto)conciencia] *para una autoconciencia* [sc. (auto)conciencia]” (FE, 108; el subrayado es del original).

A partir de la insuficiencia de la apetencia, se pone de relieve también que la nueva referencia no puede ser unilateral e inmediata, sino que tiene que ser recíproca y mediada. Esta nueva referencia es el *reconocimiento recíproco*: es una (auto)conciencia para una (auto)conciencia y “la autoconciencia [sc. la (auto)conciencia] es en y para sí en tanto que y dado que es en y para sí para otro [sc. para otra (auto)conciencia]; es decir, sólo en cuanto algo *reconocido*” (FE, 108; el subrayado es nuestro). El reconocimiento recíproco es el concepto de la unidad de la duplicación de la autoconciencia, unidad con la cual, dijimos, aparece para nosotros el concepto de espíritu, la substancia absoluta y unidad espiritual en la que las (auto)conciencias contrapuestas alcanzan su libertad o autonomía perfectas: la autoconciencia intersubjetiva, “yo que es *nosotros* y *nosotros* que es yo” (FE, 108; el subrayado es del original). Ahora bien, el reconocimiento, como veremos, no es sólo referencia, sino también el *movimiento* en y por el cual deviene para la autoconciencia por primera vez “la unidad de sí misma en su ser otro” (FE, 108). En este sentido, como

tercer momento en que queda acabado por primera vez el concepto de autoconciencia, el reconocimiento recíproco es además el *resultado* del movimiento de la nueva referencia práctica intersubjetiva.

La exposición de esta medición recíproca e intersubjetiva de la autoconciencia consta de dos momentos. Hegel presenta primero el “concepto puro del reconocer” (FE, 110) y luego desarrolla el proceso del aparecer de dicho concepto para la autoconciencia, es decir, la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer y de lo que el espíritu es (FE, 108, 110). Pero antes de adentrarnos en estas dos cuestiones, que constituyen los temas de los próximos apartados, es preciso recordar que en este punto se dividen los dos lineamientos interpretativos de la *Hegelforschung* sobre la relación entre la apetencia y el reconocimiento descritos en la Introducción. Como adelantamos, en concordancia con el primero y en contra del segundo, entendemos que el reconocimiento es la cancelación de la apetencia en el sentido de que constituye un momento distinto que no consiste en ser una continuación o mediación espiritualizada y humanizada de aquella. Al respecto, es necesario fijar el límite objetual de la apetencia: ésta tiene por objeto algo vivo, la “cosa natural” del consumo, no otra (auto)conciencia. Esto es importante para esclarecer dos ideas a las que remite la noción de “deseo de reconocimiento” y que están presentes en los desarrollos de los autores del segundo lineamiento interpretativo. Por un lado, en sentido estricto, la otra (auto)conciencia no es objeto de la apetencia o del deseo natural espiritualizado y humanizado, sino el nuevo objeto de la (auto)conciencia en el contexto de la duplicación de la autoconciencia. Para ser más precisos, se trata de dos (auto)conciencias que se tienen a sí mismas mutuamente por objeto y cuya referencia está dada por el reconocimiento, no por la referencia apetente.^[14] Por otro lado, en rigor, el reconocimiento tampoco es en sí mismo objeto de la apetencia o del deseo humano, pues el reconocimiento no es en sí mismo objeto (Neuhouser, 1986, p. 256)^[15]. En esta dirección, según nuestro propio posicionamiento interpretativo, el reconocimiento no es la espiritualización humanizada de la apetencia, sino la *segunda referencia práctica* que se desarrolla en el capítulo IV. A diferencia de la referencia apetente, el reconocimiento es una *referencia recíproca, mediada e intersubjetiva* que es asimismo movimiento y resultado. Esta nueva referencia tiene un objeto distinto del de la apetencia, otra (auto)conciencia y cancela la apetencia porque debido a su reciprocidad y mediatez cancela la mala infinitud que conlleva la unilateralidad e inmediatez de la apetencia. Esto no quiere decir, a diferencia del tratamiento de la sección A que suelen realizar los autores del primer lineamiento interpretativo, que la apetencia pierda protagonismo o sea desplazada o reemplazada en la dialéctica del reconocimiento. En este nuevo contexto, la apetencia tiene su lugar, aunque sigue siendo la referencia negativa a algo vivo, a la cosa natural del consumo, tal como enfatizan las lecturas de Beiser (2005, pp. 184-190), Redding (2008, pp. 105-107) y Houlgate (2013, pp. 92-101). Sin embargo, ellos no leen esto como una mediación de la apetencia. En “Dominación y servidumbre” mostraremos, a partir de nuestra propia lectura, que la apetencia como tal se mediatiza en el marco espiritual de la duplicación de la autoconciencia, pudiendo distinguirse dos mediaciones espiritualizadas de aquella: el goce y el trabajo.

El concepto puro del reconocer

Hegel define el *reconocimiento*, como ya mencionamos, como el concepto de la unidad de la duplicación de la autoconciencia, unidad con la cual aparece para nosotros el concepto de espíritu, la substancia absoluta y unidad espiritual en la que las (auto)conciencias contrapuestas alcanzan su libertad o autonomía perfectas: la autoconciencia intersubjetiva (FE, 108). El reconocimiento consta de diversos *momentos* que deben mantenerse separados, pero también deben comprenderse y tomarse como no diferentes porque constituyen en su unidad el “*movimiento del reconocer*” (FE, 109; el subrayado es nuestro). Estos *momentos*, según el concepto puro del reconocer, son tres. El *primero* es la salida fuera de sí de la autoconciencia. Hegel explica la duplicación de la autoconciencia como su salir fuera de sí (*außer sich kommen*): el descomponerse ella misma en dos (auto)conciencias enfrentadas o contrapuestas. El salir fuera de sí tiene un significado doble. La (auto)conciencia (i) se pierde a sí misma en su objeto, en la otra (auto)

conciencia, porque se encuentra a sí misma en ella como un otro. Pero también (ii) supera el ser-otro porque no se ve en su objeto como algo distinto, sino que se ve a sí misma en el ser-otro, dado que éste es, al igual que ella, una (auto)conciencia. El *segundo* momento es la superación del ser otra (*anderssein sein*) de la (auto)conciencia en un sentido doble. La (auto)conciencia (i) tiene que superar el ser-otro, a la otra (auto)conciencia autónoma, para tener la certeza de sí como la esencia verdadera. Sin embargo, (ii) al superar a la otra (auto)conciencia como ser-otro, se supera a sí misma, dado ese otro es también ella misma. El *tercer* momento es el retorno. La superación de la otra (auto)conciencia es un retorno mediado de la (auto)conciencia hacia sí misma en un sentido doble. Al superar su ser otra, (i) la (auto)conciencia retorna a sí en tanto se restituye la igualdad consigo misma; pero se trata ahora de una igualdad consigo mediada intersubjetivamente en tanto se alcanza en y a través de otra (auto)conciencia. Simultáneamente, con dicho retorno, (ii) la (auto)conciencia restituye a la otra su igualdad consigo misma en tanto ser autónomo, dejándola libre (FE, 109). De esta manera, a través de ese retorno mediado y recíproco de las (auto)conciencias, la autoconciencia alcanza la unidad mediada de su propia duplicación.

La referencia práctica del movimiento del reconocer, presentada como la actividad de una de las (auto)conciencias es, aclara Hegel, una *actividad doble*, un hacer duplicado de las dos (auto)conciencias: una actividad de ambas y de cada una frente a la otra y frente a sí misma (FE, 110). Se trata de un hacer *recíproco* que diferencia de manera radical la referencia práctica del reconocimiento de la referencia apetente. En efecto, a diferencia del objeto de la apetencia, el nuevo objeto es una (auto)conciencia autónoma para sí, un “objeto [...] sobre el que, por eso, ella [sc. la (auto)conciencia] no puede hacer nada para sí si él [sc. el objeto, la otra (auto)conciencia] no hace en sí mismo lo que ella hace en él” (FE, 110). En este sentido, “el movimiento [del reconocer] es simplemente, por lo tanto, el movimiento duplicado de ambas autoconciencias [sc. (auto)conciencias]” (FE, 110). Cada una hace lo mismo que la otra y que le exige a la otra y sólo en la medida en que la otra haga lo mismo. Por esta razón, “un hacer unilateral sería inútil, porque lo que deba ocurrir [sc. el reconocimiento recíproco] sólo puede llegar a suceder por medio de ambas” (FE, 110). El reconocimiento recíproco, por lo tanto y según su concepto puro, es el resultado de la referencia práctica intersubjetiva, de los diversos momentos del hacer duplicado que constituyen su movimiento; movimiento por el cual no sólo “cada una [de las (auto)conciencias] *se media*” (FE, 110; el subrayado es del original) a sí misma, sino también el movimiento por el cual la autoconciencia se mediatiza intersubjetivamente, alcanzado la unidad de sí misma con el ser otro.

Es importante distinguir el concepto puro del reconocer del proceso del aparecer de dicho concepto para la autoconciencia que Hegel desarrolla a continuación ([Quante, 2010](#), pp. 91-93; [Siep, 1979](#), p. 75; [2009](#), p. 108). La experiencia del movimiento del reconocer expuesta en el capítulo IV se resuelve en un reconocimiento desigual y unilateral. El reconocimiento recíproco se realiza en el capítulo del Espíritu, en el marco de una realidad ética que es más amplia que la mera “estructura duplicada” ([Siep, 1974](#), pp. 201-202) que caracteriza al reconocimiento en el capítulo IV ([Siep, 1979](#), p. 75; [2006](#), p. 114; [Bertram, 2017](#), p. 107). En este sentido, la concepción del reconocimiento expuesta en este lugar es sólo una anticipación de la realidad social en la que tiene lugar la realización espiritual e intersubjetiva de la autoconciencia ([De Zan, 2003](#), p. 285; [Gadamer, 1980](#), pp. 63-65; [Herszenbaun, 2017](#), pp. 105-106; [Wildt, 1982](#), pp. 378-379). Más el punto que nos interesa de esto es que, al no lograrse el reconocimiento recíproco en el capítulo IV, tal como lo plantea el concepto puro del reconocer, no se consuma aquí el tercer momento en que quedaría acabado por vez primera el concepto de la autoconciencia y, con ello, la autoconciencia no alcanza su unidad e igualdad consigo misma en su unidad con el ser-otro.

El aparecer del concepto puro del reconocer para la autoconciencia

El desarrollo del proceso por el cual el concepto puro del reconocer aparece para la autoconciencia consiste en la exposición de la *experiencia* que ella hace del *movimiento del reconocer*, la cual consta de dos momentos generales: (i) la lucha a vida o muerte y (ii) la dominación y la servidumbre.

Esta experiencia se presenta, de primeras, como “el movimiento de la absoluta abstracción” (FE, 111; el subrayado es nuestro), pues, en principio, la (auto)conciencia es “simple” e “inmediato” ser para sí en tanto excluye todo lo otro fuera de sí misma (FE, 110-111). En el marco de la duplicación de la autoconciencia, las (auto)conciencias contrapuestas, figuras vitales autónomas para sí, no han consumado aún, sostiene Hegel, el movimiento de la absoluta abstracción (FE, 111). Este movimiento consiste en el acto de aniquilar (*vertilgen*) todo ser inmediato vital en pos de probarse, cada una para sí y para la otra, como el ser puramente negativo de la autoconciencia igual a sí misma, es decir, como “puro ser para sí” (FE, 111). En otros términos, el movimiento de exponerse a sí misma de cada (auto)conciencia como abstracción pura radica en “mostrarse como negación pura de su modo objetual” (FE, 111), o sea, en “mostrar que no está vinculada a ninguna existencia determinada (*bestimmtes Dasein*), que no está atada en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no está vinculada a la vida” (FE, 111). Cada (auto)conciencia, en efecto, tiene la certeza de sí misma como puro ser para sí autónomo, certeza que por medio de la apetencia devino certeza verdadera; pero ninguna de las dos tiene dicha certeza respecto de la otra y por esto “su propia certeza de sí no tiene aún ninguna verdad” (FE, 111). Esta verdad radicaría en que el propio ser para sí de cada (auto)conciencia se le hubiese expuesto como objeto autónomo, o sea, si este último se hubiera presentado como la pura certeza de sí misma de cada una de ellas. Pero esto sólo es posible, “según el concepto puro del reconocer [...] si cada una, la otra para ella y ella para la otra, por su propia actividad y por la actividad de la otra, realiza en sí misma esta abstracción pura del ser para sí” (FE, 111). Dicho brevemente, el movimiento de la absoluta abstracción consiste en que cada (auto)conciencia se muestre y se pruebe para sí misma y para la otra, de manera recíproca, como puro ser para sí a través de la aniquilación de toda determinación vital de la existencia y que cada una sea reconocida como tal por la otra a través del hacer duplicado que estipula el concepto puro del reconocer.

La lucha a vida o muerte

La *lucha a vida o muerte* tiene como punto de partida el primer momento del concepto puro del reconocer -sc. la salida fuera de sí de la autoconciencia o su duplicación- y forma parte del segundo momento de dicho concepto -sc. la superación del ser otra de la (auto)conciencia o el cancelar su ser fuera de sí (FE, 111-112; [Siep, 2006](#), p. 114; [1974](#), pp. 195-196).^[16] En términos específicos, la lucha a vida o muerte constituye la *exposición de sí de cada (auto)conciencia como abstracción pura*. Se trata de un hacer doble, una actividad a través de sí y de la otra, por el cual cada una busca la muerte de la otra (auto)conciencia y pone en ello en riesgo su propia vida, con el fin de elevar a verdad la certeza de sí como puro ser para sí autónomo en ella misma y en la otra, elevación que implica mostrar su independencia respecto de toda determinación vital de la existencia y ser reconocida por la otra (auto)conciencia como puro ser para sí (FE 111; [Beiser, 2005](#), p. 187; [Siep, 1974](#), pp. 195-196; [Stern, 2013](#), pp. 91-93).^[17]

La *lucha* presenta cierto *paralelo* con la acción *apetente*. De modo *similar* a la referencia práctica apetente, se busca aniquilar lo vivo de la existencia ([Bertram, 2017](#), pp. 106-107; [Redding, 2008](#), p. 105). Sin embargo, *hay diferencias* que distinguen la acción aniquilante de la apetencia y de la lucha, que hacen que ésta no pueda ser calificada, en rigor, como una mediación intersubjetiva de aquella. En efecto, (*i.a*) el *objeto* de la lucha no es la cosa natural del consumo. Por medio de la muerte se busca negar la existencia natural misma de la (auto)conciencia, pues la muerte es “la negación *natural* de la vida” (FE, 112; el subrayado es del original). Como observaron algunos especialistas^[18], (*i.b*) el acto de matar al otro y de poner en riesgo la propia vida supondría negar la vida mediante la aniquilación del cuerpo ajeno y del propio, porque el carácter vital de la existencia de la (auto)conciencia se cifraría aquí en la corporalidad, no en el algo vivo objeto del consumo.^[19] Por otro lado, (*ii*) a diferencia de la unilateralidad de la apetencia, el hacer negativo de la luca es duplicado y recíproco, una negación del otro y de sí mismo. Las mediaciones específicas de la referencia apetente, como desarrollamos en el apartado siguiente, son el goce y el trabajo.

El logro al que aspira la lucha es probar la autonomía de la autoconciencia, es decir, la independencia efectiva de cada (auto)conciencia respecto de la otra y de la determinación vital en general, lo cual implica que ellas se prueben de manera recíproca solamente como el puro ser para sí autónomo y sean reconocidas como tal (FE, 112). Sin embargo, la *insuficiencia* de la lucha consiste en que es un movimiento que cancela aquello mismo que pretende acreditar. La muerte, en tanto negación natural de la vida, es “la negación sin la autonomía” (FE, 112) y, por esta razón, implica no sólo (i) la imposibilidad de elevar a verdad la certeza de sí como ser autónomo puramente para sí, sino que también: (ii) cancela la posibilidad de la certeza de sí en general, pues si la (auto)conciencia muere no puede estar cierta de sí en ningún sentido y (iii) cancela la posibilidad de obtener el reconocimiento requerido, pues si la otra (auto)conciencia muere, no hay quien la reconozca (FE, 112). Esto demuestra un avance importante en la experiencia de la conciencia, pues la lucha muestra lo absurdo de la referencia recíproca aniquilante: cancelar al otro implica cancelarse a sí mismo y cancelarse a sí mismo implica negar toda posibilidad de autonomía.

La lección general de la lucha es que “la vida es tan esencial como la pura autoconciencia” (FE, 112). Hay aquí otro avance en la experiencia de la conciencia, pues la lucha muestra que la autoconciencia, aun mediante el hacer negativo y duplicado de ambas (auto)conciencias, no puede negar la vida de manera aniquilante, pues si lo hace cancela su propia autonomía. Otro de los resultados a destacar es que con la lucha se da, para nosotros, la *primera mediación intersubjetiva de la autoconciencia*, pues lo que muestra la lucha es que es preciso que ambas (auto)conciencias vivan para que la autoconciencia pueda elevar a verdad, a través del reconocimiento recíproco de ambas (auto)conciencias, la certeza que tiene de sí misma (cfr. FE, 112).

Pero hemos visto que, según el tercer momento del concepto puro del reconocer, la verdad de la autonomía se consuma como un retorno a sí mediado intersubjetivamente. En esta dirección se desarrolla el momento de la dominación y la servidumbre, aunque, como veremos, dicho retorno no se consuma en su totalidad.

Dominación y servidumbre

La dominación y la servidumbre constituye el segundo momento general de la experiencia del movimiento del reconocer. Tras la lucha a vida o muerte se ponen *dos figuras contrapuestas de la (auto)conciencia*: el señor y el siervo. El primero es la (auto)conciencia autónoma que es puramente para sí. Su autonomía radica en que arriesgó la vida en la lucha, demostrando su independencia respecto del elemento vital de la existencia (FE, 112-113). El siervo es la (auto)conciencia no autónoma, aquella que no es puramente para sí, sino para otro: la (auto)conciencia en la “figura de *cosidad* (Dingheit)” (FE, 113; el subrayado es del original) o aquella para la cual la esencia es la vida, ya que no arriesgó su vida en el combate y por esto quedó retenida en el elemento vital de la existencia (FE, 112-113).

La *dominación* del señor se ejerce en un doble respecto. En tanto (auto)conciencia autónoma, él (i) tiene el poder sobre “el ser autónomo” (FE, 113), es decir, sobre lo vivo, la cosa o el “mundo natural”, del que fue capaz de abstraerse en la lucha al arriesgar la vida. Al tener el poder sobre el ser autónomo, el señor (ii) tiene a la vez el poder sobre el siervo, pues este último ha quedado retenido en y bajo la dependencia del ser autónomo (FE, 113).

En este doble respecto se establece la *mediación de la (auto)conciencia autónoma consigo misma*. El señor se media consigo mismo a través del siervo por medio de una referencia doble y mediata. El señor se refiere mediatamente a la cosa natural, “objeto de la apetencia” (FE, 113), a través del siervo que la trabaja y se la sirve al señor para que éste la goce. Asimismo, el señor se refiere mediatamente al siervo a través del ser autónomo, la cosa natural u objeto de la apetencia, que el siervo trabaja y del que aquel goza (FE, 113).

Parte de la *Hegelforschung* [20] sigue la tesis de Kojève (1947, pp. 53-54), según la cual el señor constituye la (auto)conciencia apetente que pone al siervo como instrumento mediador con las cosas naturales para la satisfacción de sus propios apetitos. Si bien coincidimos en líneas generales con esta tesis, es importante señalar la diferencia entre la referencia apetente y la del goce (*Genuß*), y establecer en qué sentido el goce es una mediación de la apetencia. El goce es la referencia inmediata (*unmittelbare Beziehung*) en cuanto negación pura (*reine Negation*) de la cosa (FE, 113). Sin embargo, el objeto aquí, la cosa, no es el algo vivo o la cosa en su naturalidad tal como era el objeto de la apetencia, sino la cosa natural trabajada por el siervo, es decir, un producto humano. Al respecto, Hegel sostiene que “lo que no lograra la apetencia, lo logra él [sc. el goce]: acabar con la cosa y satisfacerse” (FE, 113). El goce logra la completa negación del objeto porque para el señor la cosa carece de autonomía. La autonomía de la cosa natural corresponde al siervo, que la trabaja. Por esta razón, la negación pura del objeto realizada por el goce no implica la mala infinitud de la cosa natural que implicaba la apetencia y, con ello, tampoco conlleva la pérdida de autonomía del señor respecto de su objeto (Beiser, 2005, pp. 189-190; Houlgate, 2013, p. 96; Neuhaus, 2007, p. 74; 2009, p. 50). Pero además cabe destacar una cuestión fundamental para explicar en qué sentido el goce es una mediación de la apetencia. El goce, al igual que la apetencia, es una referencia inmediata a la cosa, pero la inmediatez del goce es una *inmediatez mediada* en un doble sentido: (i) la referencia inmediata y negativa del goce a la cosa está mediada por la actividad del siervo que la trabaja, sirviéndole al señor aquello de lo que éste goza; y (ii) el objeto de la referencia inmediata del goce es un producto humano, es decir, una cosa natural mediada por la negatividad de la (auto)conciencia trabajadora.

La deficiencia del goce, compartida con la apetencia, es que su referencia puramente negativa al objeto no logra afirmar su persistencia. Esto último, como veremos luego, lo logra el trabajo de la (auto)conciencia servil sobre la cosa (FE, 113).

Lo que nos interesa señalar ahora es que por medio de la mediación de la (auto)conciencia servil se alcanza el “reconocer unilateral y desigual” (FE, 113; el subrayado es nuestro): el momento del reconocer en el que el siervo reconoce al señor como la (auto)conciencia autónoma, pero no la inversa. La unilateralidad y desigualdad del reconocer se da por dos momentos inseparables. El primero es aquel por el que la (auto)conciencia servil pone en suspenso su ser para sí, haciendo de sí un ser para otro tanto en el servicio como en el trabajo, pues ambas constituyen actividades para el señor. El segundo consiste en que la actividad del siervo es una actividad inesencial frente a la actividad esencial del señor. El hacer dominante del señor, que consuma la referencia negativa del goce, es una actividad esencial porque es el poder puramente negativo para el que la cosa es nada, es decir, el hacer para el que la cosa carece de autonomía. El hacer del siervo es inesencial porque lo mantiene en la dependencia del señor y de la autonomía de la cosa natural. Ni en el servicio ni en el trabajo, el siervo logra afirmarse como (auto)conciencia autónoma frente al señor ni consumir la negación pura de la cosa (FE, 113). Ambos momentos ponen de relieve que no se trata de un hacer duplicado, sino de un hacer unilateral por el cual el siervo hace de sí y frente a sí lo que el señor hace frente a él. Para que se realice el reconocimiento en sentido estricto, es decir, el reconocimiento recíproco, haría falta que se consumase el hacer duplicado: que el señor haga frente a sí mismo lo que hace frente al siervo y que el siervo haga frente al señor lo que éste frente a él (FE, 113). Sólo por este hacer duplicado es posible realizar el tercer momento del concepto puro del reconocer, por el cual se alcanzaría el retorno mediado de ambas (auto)conciencias y, con ello, la mediación y la unidad de la autoconciencia consigo misma en su unidad con el ser-otro.

Esto último no se logra en la sección A. Si bien el señor se media consigo mismo a través del siervo, el retorno a sí de la (auto)conciencia autónoma no constituye el retorno exigido por el concepto puro del reconocer, puesto que no se establece por el hacer duplicado. La unilateralidad explica también la inversión de la autonomía del señor en no autonomía (FE, 114). El señor no logra elevar a verdad la certeza de sí mismo como (auto)conciencia autónoma pura a través de la dominación, sino que la unilateralidad de la relación que establece con el siervo revela que su verdad es la (auto)conciencia servil y la actividad de ésta. La autonomía del señor se afirma como no autonomía porque a través de las referencias de la dominación se pone de manifiesto: que el señor depende del siervo, a quien no reconoce en su autonomía

y que depende del elemento vital de la existencia, pues satisface sus necesidades mediante los productos elaborados por la (auto)conciencia servil. La (auto)conciencia autónoma, entonces, se revela dependiente en ambos aspectos: frente a la otra (auto)conciencia y frente al elemento vital de la existencia.

Pasemos ahora al tratamiento de la *servidumbre* tal como ella es en y para sí misma. Al comienzo, la verdad de la (auto)conciencia servil es la (auto)conciencia autónoma, el señor. El *puro ser para sí autónomo* es *para* la (auto)conciencia servil pero *no es* aún *en* ella misma: le es algo extraño porque es en otro, en la (auto)conciencia autónoma para la cual ella es y en la que tiene su verdad, o sea, en el señor (FE, 114-115). Ahora bien, *la mediación de la (auto)conciencia*

no autónoma se realiza a través de *tres momentos*, mediación por la cual alcanza la certeza de ser en y para sí misma. Tales momentos son el (i) temor (*Furcht*), (ii) el servicio (*Dienst*) y (iii) el trabajo (*Arbeit*) (Siep, 2000, p. 105; Skhlar, 1996, p. 292).

Por medio del *temor* especialmente a la muerte, aunque también al señor -pues éste ha ganado el combate y ha dominado a la (auto)conciencia no autónoma (FE, 114), el siervo experimenta la disolución de todas las determinaciones de la existencia natural, es decir, la negatividad absoluta del puro ser para sí que es la esencia simple de la autoconciencia (Siep, 1974, pp. 196-197). Con ello se muestra que el puro ser para sí autónomo no sólo es para la (auto)conciencia servil, sino que también es *en* ella misma (FE, 114-115). La consumación efectiva de tal disolución universal se da en el *servicio*, ya que al servir y obedecer a la (auto)conciencia autónoma, el siervo cancela su apego a las determinaciones de la existencia natural (FE, 114; Rendón, 2012, pp. 13-14).

Sin embargo, estos dos *momentos* son *insuficientes*. En el temor y el servicio, la (auto)conciencia servil alcanza el “sentimiento del poder absoluto” (FE, 114), tiene en sí la negatividad pura del ser para sí y ésta es para ella misma. Pero con ello la (auto)conciencia servil no llega a ser aún la negatividad del puro ser para sí autónomo. A esto llegará en el tercer momento, el *trabajo*, el cual constituye una *mediación formativa de la apetencia*.

Hegel define el trabajo como “*apetencia inhibida* (gehemmte Begierde), desaparición retenida [sc. de la cosa]” (FE, 114; el subrayado es nuestro). Parte de la *Hegelforschung* entiende que lo que la (auto)conciencia trabajadora inhibe con su actividad es la satisfacción de sus propios apetitos en pos de la satisfacción del señor (De Zan, 2003, p. 292; Redding, 2008, p. 108; Williams, 1997, p. 65; 2003, pp. 75 y ss.). En contraposición, consideramos que en la FE el argumento hegeliano está más bien dirigido al tipo de negación objetual que realiza la referencia práctica del trabajo y a los logros que trae aparejos para la mediación de la (auto)conciencia servil y la experiencia de la conciencia. El trabajo, al igual que la apetencia, es una referencia negativa (*negative Beziehung*) a la cosa natural; pero (i) a diferencia de la apetencia, que aniquila la cosa y la hace desaparecer, el trabajo la forma (*bildet*). Esta formación implica la inhibición de la apetencia y no tiene el carácter apropiativo del consumo que se encuentra también en el goce. Lo que se inhibe es el carácter destructor y aniquilante de la referencia apetente, pues la actividad formativa no aniquila la cosa, sino que niega su naturalidad (*Naturwüchsigkeit*) y la transforma en un producto humano, (ii) logrando retener el desaparecer de la cosa, lo cual no era alcanzado por la apetencia. Asimismo, la transformación de la cosa natural en un producto humano implica, (iii) la objetivación de la (auto)conciencia trabajadora en la cosa elaborada, permitiéndole cancelar su oposición al ser autónomo e ingresar en el elemento del permanecer, alcanzando la unidad de su puro ser para sí negativo con el ser-otro autónomo. En efecto, en la actividad formativa del trabajo “el puro ser para sí de la conciencia [sc. de la (auto)conciencia trabajadora] [...] sale fuera de sí y entra en el elemento del permanecer” (FE, 114) porque “la referencia negativa [de la (auto)conciencia trabajadora] al objeto se convierte en la forma de éste y en *algo que permanece*” (FE, 114; el subrayado es del original). Que el trabajo sea formativo implica que la forma de la (auto)conciencia trabajadora, su puro ser para sí, es “forma [...] expuesta afuera” (FE, 114). Siguiendo el concepto aristotélico de *póiesis* (Siep, 2000, pp. 105-106), Hegel entiende que la (auto)conciencia trabajadora imprime su forma en la cosa que trabaja, se objetiva en ella, logrando que su puro ser para sí llegue a ser de modo objetual para ella misma. Gracias a esto, “la forma [que] es su propio *ser para sí* [...] se le hace verdad” (FE, 114). Así, la (auto)conciencia trabajadora “como puro ser para sí, se convierte en *algo que es*

(*Seiende*)” (FE, 114; el subrayado es del original) y “la propia negatividad, su ser para sí [...] se le convierte en objeto” (FE, 114). De esta manera, su ser para sí deviene para la (auto)conciencia trabajadora misma como “su propio ser para ella y ella llega a tener conciencia de que ella misma en y para sí misma” (FE, 114). En otros términos, la (auto)conciencia trabajadora llega a la “*intuición del ser autónomo como [intuición] de sí misma*” (FE, 115; el subrayado es nuestro).

Ahora bien, es preciso señalar que este logro no constituye la verdad de la autonomía ni la libertad total y efectiva de la (auto)conciencia servil, sino más bien *obstinación*: “una libertad que aún permanece dentro de la servidumbre” (FE, 116). Esto sucede fundamentalmente por tres razones. La *primera* es que la (auto)conciencia trabajadora no es reconocida por el señor como (auto)conciencia autónoma y libre. La *segunda* es que trabajo del siervo no es un “formar (*Bilden*) universal” (FE, 116). El trabajo precisa de la autonomía de la cosa natural para formarla, pero lo fundamental es que la formación de algunas cosas particulares por parte de la (auto)conciencia trabajadora no llega a ser una formación universal (Redding, 2008, p. 108). La (auto)conciencia trabajadora se enfrenta de manera permanente en su actividad formativa con las determinaciones y particularidades la cosa natural autónoma a formar y, por esto, no logra desapegarse de ella definitivamente (Houlgate, 2013, pp. 99-101). La *tercera* razón es que, aunque la (auto)conciencia trabajadora alcance por medio del trabajo la conciencia de ser en y para sí misma, su actividad sigue siendo *para otro*, para el señor, es decir, se trata de trabajo forzado (Findlay, 1958, p. 98; Houlgate, 2013, pp. 99-101; Kalkavage, 2007, pp. 124-1125; Siep, 2000, p. 106). Por lo tanto, el siervo alcanza solamente una libertad interior, una libertad sólo pensada o del pensamiento, pero no su liberación del amo ni su total libertad e independencia efectiva respecto del ser autónomo (Gadamer, 1980, pp. 60-63; Siep, 2006, p. 117; Wildt, 1982, p. 377).

Conclusión

En este trabajo planteamos, a través *dos tesis específicas*, un posicionamiento alternativo y de punto medio entre los dos lineamientos interpretativos que la *Hegelforschung* presenta sobre la relación entre la apetencia y el reconocimiento. El primero de ellos, recordamos, es aquel que circunscribe la noción de “apetencia” a la acción negativa que la (auto)conciencia establece con algo vivo, la “cosa natural” del consumo, y no comprende el concepto de reconocimiento ni entiende los momentos de la experiencia del movimiento del reconocer como una espiritualización humanizada de la apetencia, sino como su cancelación. Para el segundo lineamiento, por el contrario, el reconocimiento es la espiritualización humanizada de la apetencia o del “deseo natural y animal” y en estos términos comprende los momentos de la experiencia del movimiento del reconocer.

La *primera tesis* que desarrollamos, en conformidad con el primer lineamiento y en contra del segundo, es que el reconocimiento es la cancelación de la apetencia, no su espiritualización humanizada. Para ello, determinamos, según nuestra propia lectura, el sentido propio de las nociones de “apetencia” y “reconocimiento”. La idea general es que la apetencia y el reconocimiento son *dos referencias prácticas distintas* de la (auto)conciencia que poseen características propias y no asimilables.

La *apetencia* es la *primera referencia práctica* que la (auto)conciencia establece con el objeto autónomo y constituye el segundo momento en que queda acabado por primera vez el concepto mismo de autoconciencia. En términos específicos, la apetencia es la *referencia práctica negativa, inmediata y unilateral* que la (auto)conciencia establece con *algo vivo*, la “cosa natural”. Su acción negativa consiste en *aniquilar* dicho objeto a través del *consumo* y, en este sentido, tiene un carácter *apropiativo*.

Por el contrario, el *reconocimiento recíproco* es la *segunda referencia práctica* de la (auto)conciencia que se expone en el capítulo IV y constituye el tercer y último momento en que queda acabado por primera vez el concepto de autoconciencia.^[21] El marco en el que se desarrolla esta nueva referencia es la

duplicación de la autoconciencia, su descomponerse en dos (auto)conciencias contrapuestas y enfrentadas. Explicamos que esto *no* implica una *espiritualización de la apetencia*. Que el nuevo objeto sea otra (auto)conciencia no quiere decir que otra (auto)conciencia es el objeto de la apetencia, sino que, en el marco de la duplicación de la autoconciencia, (otra)autoconciencia es objeto de la (auto)conciencia. Para ser más precisos: dos (auto)conciencias se tienen una a la otra por objeto. Por otro lado, el reconocimiento no es objeto de la apetencia ni de una especie humanizada y espiritualizada de ella y cifrada en la idea “deseo de reconocimiento”, porque el reconocimiento no es en sí mismo objeto.

El reconocimiento es más bien la *referencia práctica recíproca e intersubjetiva* de la (auto)conciencia que *cancela la apetencia* ya que, según su concepto puro, supera la limitación propia de la referencia apetente. Esta limitación consiste en la mala infinitud que conlleva la inmediatez y unilateralidad de la apetencia. La autoconciencia no puede por medio de ella lograr la unidad consigo misma en su unidad con el ser-otro porque la aniquilación inmediata del objeto que realiza la (auto)conciencia apetente regenera el objeto a aniquilar, manteniendo y reproduciendo la apetencia en un movimiento indefinido y haciendo persistir la autonomía del objeto y la dependencia de la (auto)conciencia respecto de él. Lo que permite superar esta limitación y cancelar la referencia unilateral e inmediata de la apetencia es el carácter recíproco y mediado del hacer duplicado de la referencia práctica intersubjetiva. El movimiento del hacer del hacer duplicado por medio del cual las (auto)conciencias que se tienen por objeto se niegan recíprocamente permite cancelar la mala infinitud de la referencia apetente, puesto que ya no se trata, como en la apetencia, de una negación unilateral de la (auto)conciencia sobre un objeto que no ejerce sobre ella la negación. Pero, además, según el concepto puro del reconocer, tal negación recíproca implica el retorno mediado de cada (auto)conciencia a sí misma a través de la otra, retorno que constituye la mediación intersubjetiva de la autoconciencia por la que ella alcanza la unidad de su duplicación. Eso manifiesta, según el concepto puro del reconocer, que el reconocimiento recíproco sea también el resultado del hacer duplicado de la referencia práctica intersubjetiva, pues, por medio de tal hacer, la autoconciencia alcanza unidad e igualdad consigo misma en su unidad con el ser-otro. Este logro, aunque no se consume en el capítulo IV, es lo que la apetencia misma no podría alcanzar en ningún sentido debido a su límite objetual, su unilateralidad e inmediatez.

La *segunda tesis* que intentamos demostrar, en consonancia con el segundo lineamiento y en oposición al primero, es que la experiencia del concepto puro del reconocer involucra ciertas espiritualizaciones de la apetencia.

En primer lugar, sostuvimos que *la lucha a vida o muerte*, primer momento de la experiencia del concepto puro del reconocer que se corresponde con el segundo momento estipulado por este concepto y que constituye la exposición de sí de cada (auto)conciencia como abstracción pura, presenta *cierto paralelo con la acción apetente*, pero *no* llega a constituir una *mediación intersubjetiva de aquella*. La lucha es un hacer duplicado y negativo por el que cada (auto)conciencia busca la muerte de la otra y pone en riesgo su propia vida con el fin de probar, para sí misma y para la otra, su independencia no sólo de la otra (otra) autoconciencia sino también de toda determinación vital de la existencia. En esto último puede observarse cierta similitud con la apetencia, pues mediante la lucha se busca aniquilar lo vivo de la existencia. Sin embargo, esto no llega a construir una mediación de la apetencia porque, por un lado, el objeto de la acción negativa de la lucha no es lo vivo en cuanto cosa natural del consumo, sino la existencia natural misma, que se intenta negar a través la muerte, que es la negación natural de la vida. Según algunos especialistas, indicamos, la lucha supone que tal negación vital se ejecutaría por la aniquilación del cuerpo ajeno y del propio, ya que el carácter vital de las (auto)conciencias se cifraría ahora en la corporalidad y no en el objeto vivo del consumo. Por otro lado, a diferencia de la apetencia, la lucha es un hacer negativo duplicado y recíproco, una negación del otro y de sí mismo, no una negación unilateral sobre el objeto.

En segundo lugar, mostramos que, en el marco de la *dominación y la servidumbre*, segundo momento de la experiencia del concepto puro del reconocer y movimiento que se desarrolla en dirección a realizar el tercer momento estipulado por dicho concepto, se consuman *dos mediaciones específicas de la apetencia*.

La primera mediación es el goce, la referencia inmediata en cuanto negación pura de la cosa. El goce, al igual que la apetencia, es una referencia inmediata a la cosa del consumo. Pero a diferencia de la referencia apetente, la del goce es una referencia inmediata-mediada en un doble sentido. Primero, porque la cosa de la que el señor goza está mediada por la actividad formativa y servil de la (auto)conciencia no autónoma y, segundo, porque el objeto que el goce niega no es lo vivo o la cosa en su naturalidad tal como era objeto de la apetencia, sino la cosa natural mediatizada y formada por la negatividad de la (auto)conciencia trabajadora, es decir, un producto humano. Además, vimos que, por esta mediación intersubjetiva, en la que la autonomía de la cosa natural corresponde al siervo y no al señor, el goce logra lo que no consumaba la apetencia: acabar con la cosa sin implicar la mala infinitud propia de la apetencia ni la pérdida de autonomía del señor respecto del objeto.

La segunda es la mediación formativa del trabajo, la “apetencia inhibida” (FE, 114). El trabajo, al igual que la apetencia, es una referencia negativa a la cosa natural, pero a diferencia de la apetencia, que aniquila la cosa y la hace desaparecer, el trabajo la forma. Esta formación implica la inhibición de la apetencia y carece del aspecto apropiativo del consumo que se encuentra también en el goce. Lo que inhibe el trabajo es el carácter destructor y aniquilante de la referencia apetente, porque la actividad formativa no aniquila la cosa, sino que niega su naturalidad y la transforma en un producto humano, reteniendo su desaparecer, logro que no alcanzaba la apetencia. Asimismo, la transformación de la cosa natural en un producto humano implica la objetivación de la forma de la (auto)conciencia trabajadora, de su puro ser para sí, en el objeto que elabora, lo que le permite entrar en el elemento de la permanencia e intuirse a sí misma en el ser autónomo, en la cosa que trabaja, alcanzando la unidad de su puro ser para sí con el ser otro autónomo, logro que, no obstante, se revela finalmente como obstinación.

Bibliografía

- Armstrong Kelly, G. (1996). Notes on Hegel's “Lordship and Bondage”. En J. O'Neil (Ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary* (pp. 253-272). Albany: State University of New York Press.
- Beiser, F. (2005). *Hegel*. New York-London: Routledge.
- Bertram, G. (2017). *Hegels "Phänomenologie des Geistes". Ein systematischer Kommentar*. Ed. Ebook. Stuttgart: Reclam.
- Bonsiepen, W. (1988). Einleitung. En Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (pp. IX-LXIV). Frankfurt am Main: Felix Meiner.
- Bowman, B. (2008). Kraft und Verstand. Hegels Übergang zum Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes*. En K. Vieweg y W. Welsch (Comps.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne* (pp. 153-170). Frankfurt: Suhrkamp.
- Brandom, R. (2007). The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. *Philosophy and Social Criticism*, 33, 127-150.
- Butler, J. (1987). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. y Malabou, C. (2010). *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Paris: Bayard Éditions.

- De Zan, J. (2003). *La Filosofía práctica de Hegel*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- De Zan, J. (2017). La lucha por el reconocimiento. En Hegel, G. W. F., *La primera filosofía del espíritu* (pp. 171-198). (J. De Zan, Trad.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las cuarenta.
- Findlay, J. (1958). *Hegel. A Reexamination*. New York: Macmillan.
- Förster, E. (2008). Hegels "Entdeckungsreisen", Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*. En K. Vieweg y W. Welsch (Comps.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne* (pp. 37-57). Frankfurt: Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1980). Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein. En Gadamer, H.-G., *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien* (pp. 47-64). Tübingen: Mohr.
- Hegel, G. W. F. ([1807] 1980). *Phänomenologie des Geistes*. En *Gesammelte Werke [GW], Band 9*. (W. Bonsiepen y R. Heede, Eds.). Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. ([1966] 2007). *Fenomenología del espíritu*. (W. Roces, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. Gómez Ramos, Trad.). Madrid: Abada.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. (A. V. Miller, Trad.). Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Phenomenology of Spirit*. (T. Pinkard, Trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1941). *La Phénoménologie de l'Esprit*. (J. Hyppolite, Trad.). París: Aubier - Éditions Montaigne.
- Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenologia dello Spirito*. (E. De Negri, Trad.). Firenze: La Nuova Italia.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Fenomenologia dello Spirito*. (V. Cicero, Trad.). Milano: Rusconi Libri.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenologia do espírito*. (P. Meneses, Trad.). Petrópolis: Editora Vozes.
- Hegel, G. W. F. ([1812/13] 1978). *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*. En *GW, Band 11*. (F. Hogemann y W. Jaeschke, Eds.). Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. ([1830] 1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. En *GW, Band 20*. (U. Rameil, W. Bonsiepen y H.-C. Lucas, Eds.). Hamburg: Felix Meiner.
- Herszenbaun, M. (2017). La intersubjetividad en las Meditaciones cartesianas y Fenomenología del espíritu. *Nuevo Itinerario. Revista de Filosofía*, 12, 83-108.
- Hoffmann, T. ([2004] 2014). *Hegel. Una propedéutica*. (M. Mueriera y K. Wrehde, Trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Honneth, A. (2010). Von der Begierde zur Anerkennung; Hegels Begründung von Selbstbewußtsein. En Honneth, A. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie* (pp. 15-32). Berlin: Suhrkamp.
- Houlgate, S. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Reader's Guide*. London: Bloomsbury.
- Jenkins, S. (2009). Hegel's Concept of Desire. *Journal of the History of Philosophy*, 47, 109-130.
- Kalkavage, P. (2007). *The Logic of Desire. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Philadelphia: Paul Dry Books.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard.

- Labarrière, P.-J. (1979). *La Phénoménologie de l'Esprit. Introduction à une lecture*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne.
- McDowell, J. (2007). The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage". En K. Deligiorgi (Comp.), *"Hegel's Phenomenology"*. *Hegel: New Directions* (pp. 33-48). Chesham: Acumen.
- Neuhouser, F. (1986). Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*. *Journal of the History of Philosophy*, 24-2, 243-262.
- Neuhouser, F. (2009). Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. En K. Westphal (Comps.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology* (pp. 37-54). West Sussex: Wiley Blackwell.
- O'Neil, J. (1996). Introduction. A Dialectical Genealogy of Self, Society and Culture in and after Hegel". En J. O'Neil (Comp.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary* (pp. 1-28). Albany: State University of New York Press.
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2011). *Hegel on Self-consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Pöggeler, O. (1973). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Verlag Karl Alber GmbH.
- Pöggeler, O. (2006). Selbstbewußtsein als Leitfaden der *Phänomenologie des Geistes*. En D. Köhler y O. Pöggeler (Eds.), *Phänomenologie des Geistes. Klassiker auslegen*, 16, 2 (pp. 131-144). Berlin: Akademie Verlag.
- Quante, M. (2010). The Pure Notion of Recognition": Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. En H.-C. Schmidt am Busch y C. Zurn Laham (Eds.), *The Philosophy of Recognition* (pp. 89-106). New York: Lexington Books - Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Redding, P. (2008). The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. En F. Beiser (Ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-century Philosophy* (pp. 94-110). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rendón, C. (2012). La dialéctica del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Tópicos*, 24, 1-16.
- Shklar, J. (1996). Self-sufficient Man: Dominion and Bondage. En J. O'Neil (Ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary* (pp. 289-304). Albany: State University of New York Press.
- Siep, L. (1974). Der Kampf um Anerkennung. Zur Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, 9, 155-207.
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber.
- Siep, L. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und 'Phänomenologie des Geistes'*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Siep, L. (2006). Die Bewegung des Anerkennens in der *Phänomenologie des Geistes*. En: D. Köhler y O. Pöggeler (Eds.), *Phänomenologie des Geistes. Klassiker auslegen*, 16, 2 (pp. 109-130). Berlin: Akademie Verlag.
- Siep, L. (2009). Anerkennung in Hegels *Phänomenologie* und der heutigen praktischen Philosophie. En H.-C. Schmidt am Busch und C. Zurn (Eds.), *Anerkennung* (pp. 107-124). Berlin: Akademie Verlag.
- Stern, R. (2013). *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*. London - New York: Routledge.

- Wildt, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Williams, R. (1997). *Hegel's Ethic of Recognition*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, R. (2003). The Concept of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. En A. Denker y M. Vater (Eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit. New Critical Essays* (pp. 59-92). New York: Humanity Books.

Notas

1 “Begierde” se traduce por “deseo” en la mayoría de las traducciones de la Fenomenología del espíritu. Por mencionar algunas de las más consultadas: Miller (1977) y Pinkard (2018) lo traducen por “desire” (§167); Hyppolite (1941, p. 147), por “désir”, al igual que lo hace Labarrière en su comentario integral a esta obra (1979, pp. 118 y ss.). Cicero (1995, p. 271) lo traduce por “desiderio”; Meneses, por “desejo” (2003, p. 136) y Gómez Ramos (2010, p. 247) por “deseo”. Por el contrario, Roces lo traduce por “apetencia” (2007, p. 108) y De Negri (1973, p. 145) por “appetito”. En el Glosario de su traducción, Gómez Ramos (2010, p. 975) afirma que “Begierde” no significa lo que contemporáneamente se entiende por “deseo”, que tiene una raigambre más o menos freudiana. Para indicar esto, Hegel hubiese usado, según él, “Verlangen”, observación compartida con Gadamer (1980, p. 54). Este distanciamiento de la acepción psicológica de “Begierde” se encuentra también en Föster (2008, p. 42). Gómez Ramos admite que una traducción más apropiada de “Begierde” sería “appetito” y debería comprenderse como un “impulso -físico o no- hacia un objeto” (2010, p. 975). Gadamer (1980, p. 54) y Redding (2008, pp. 97-98) enfatizan la dimensión corporal inherente a la Begierde, que no estaría totalmente contemplada en la noción de “deseo”. En esta dirección, Houlgate (2013) sostiene que, a diferencia del deseo, la Begierde no denota falta: no es deseo de un objeto que falta. “Begierde” contiene “Gier”, que significa voracidad, gula, codicia, avidez. Por esto, entiende a la Begierde como el “consumo voraz” (2013, p. 85) de objetos. En términos generales, podríamos decir que la Begierde es un impulso apetente y voraz que tiene un carácter natural y apropiativo que no está totalmente contenido en la noción de “deseo”. Para marcar este aspecto propio de la Begierde, los textos especializados en los que “Begierde” se traduce por “deseo” se refieren a aquella como “deseo natural o animal”.

[1] Las referencias de la FE corresponden a la numeración de la GW 9. Por esta razón no consignamos la numeración con “pp.”. Las traducciones son nuestras.

[2] En el capítulo III, Hegel discute con la ciencia de los siglos XVII y XVIII, especialmente con Newton, con la filosofía romántica de la naturaleza -Schelling- y con las filosofías modernas de Locke, Leibniz y Kant fundamentalmente (Siep, 2000, p. 92). El desarrollo de este capítulo excede nuestro objeto de estudio. Sin embargo, es necesario señalar que allí se muestra que el entendimiento (Verstand), al explicar el mundo sensible y perceptible y el juego de fuerzas que lo mueve mediante leyes formales, termina formalizando dicho mundo, constituyéndolo o convirtiéndolo en un mundo fenoménico cuyo aparecer o ser para la conciencia no se distingue de las leyes subjetivas que lo explican. De ahí que la conciencia no conciba el mundo sensible y perceptible, en tanto fenómeno, como algo distinto de ella misma (Bonsiepen, 1988, pp. XXXIII-XXXIV; Hoffmann, 2014, pp. 217-223). Para este tema, véase Bowman (2008).

[3] “Aufheben”, que suele traducirse por “superar”, “cancelar” o “eliminar”, tiene un sentido técnico en la obra hegeliana. Se trata, como aclara Hegel en la Ciencia de la lógica, de una negación que mediatiza la inmediatez, conservando lo negado mediatizado en aquello que surge de tal negación mediadora (GW 11, 58). Al usar “cancelar” nosotros queremos decir aquí que, para este lineamiento, el movimiento del reconocimiento constituye un momento distinto del de la apetencia, momento que no consiste en ser

una continuación o mediación espiritualizada y humanizada de aquella. Para esta cuestión, véase infra “El nuevo objeto y la nueva referencia práctica”.

- [4] Cfr. supra nota 1.
- [5] “Deseo de reconocimiento” no aparece en el texto hegeliano que nos ocupa, sino que es acuñado por Kojève: “désir de la reconnaissance” (1947, pp. 14 y ss.).
- [6] En este sentido, para Pöggeler, la Begierde es la “apetencia del autodevenir” (Begierde des Selbstwerdens) (1973, p. 246) de la autoconciencia.
- [7] Brandom (2007, p. 139), Pinkard (1994, pp. 52 y ss.), Pippin (2011, pp. 77 y ss.), Rendón (2012, pp. 3, 15), Butler (1987, pp. 43 y ss.), De Zan (2003, pp. 288-289; 2017, pp. 186 y ss.), Williams (2003, p. 71), Kalkavage (2007, p. 98) y Wildt (1982, p. 376).
- [8] Shklar tampoco la usa, pero define el reconocimiento como un “acto erótico” (1996, p. 290).
- [9] Esta contraposición, como afirma Hegel (FE, 104-105), es el resultado que dejó la relación que el entendimiento estableció con el interior de las cosas mediante la explicación formalizada del juego de fuerzas del mundo fenoménico, pues diferenció la unidad de lo que no se puede diferenciar: la unidad de su objeto -la unidad de la vida o del “mundo de la vida” (Bonsiepen, 1988, p. XXXIII), que, como veremos, tiene sus propias diferencias internas- y la unidad de la conciencia que lo explica, así como también la unidad de ambos. El entendimiento muestra, para nosotros, que la autoconciencia tiene la misma estructura que la vida o infinitud reflexionada dentro de sí misma, para la cual la diferencia es diferencia interna, no diferencia exterior. Pero, dado que la conciencia, en tanto entendimiento, canceló de manera inmediata la diferencia, tal unidad de lo diferente no es aún para la conciencia misma (FE, 98-102). De ahí la contraposición en cuestión.
- [10] Según Findlay (1958, p. 97), estas figuras son los organismos individuales, aunque habría que agregar que ellas incluyen también los géneros y las especies como tales.
- [11] Quienes enfatizan este punto son Armstrong Kelly (1996, p. 258), Beiser (2005, pp. 180-182), Butler (1987, pp. 74-76), Hoffmann (2014, p. 224), Honneth (2010, pp. 18-24), Jenkins (2009, pp. 103, 109), Kalkavage (2007, pp. 97, 102), Pinkard (1994, pp. 48-51), Pippin (2011, pp. 28-35), Redding (2008, pp. 97-100) y Rendón (2012, pp. 1-6). Brandom (2007, pp. 132-134) desarrolla una lectura pragmatista de este momento. Según él, la apetencia o el deseo natural conforma la estructura vital de los seres biológicos y conlleva una clasificación práctica de los objetos. El hambre (actitud apetente o deseante natural) genera un acto determinado, comer (acción apetente o deseante), el cual implica la consideración del objeto (algo vivo) como alimento (clasificación pragmática y semántica del objeto).
- [12] En este aspecto, no acordamos con McDowell (2007, p. 38), para quien la apetencia es una mera paráfrasis (paraphrase) del referir negativo de la (auto)conciencia a su objeto.
- [13] El verbo usado por Hegel es “bereichern” (FE, 107).
- [14] Este punto lo enfatizan son Bonsiepen (1988, p. XXXIV), Gadamer (1980, pp. 52-57), Houghalte (2013, pp. 84-89), Neuhouser (1986, pp. 247, 256), Siep (2006, p. 111; 1974, pp. 194-195, 201-202) y Stern (2013, pp. 86-87, 90).
- [15] Es interesante que Honneth, perteneciente al segundo lineamiento interpretativo, también señale esta idea. Según él, el reconocimiento no es el objeto intencional del deseo (Wunsch) ni de las necesidades, sino el medio social que las satisface, conservando la experiencia de la Begierde de modificar la realidad mediante la acción. Lo que se trata es de satisfacer mediante el reconocimiento recíproco es una necesidad ontológica que consiste en la conformación y confirmación de una concepción ontológica específica de la realidad. Esta necesidad ontológica se presenta primero en la pretensión de la Begierde de confirmar la nulidad del mundo natural y luego, en el marco espiritual intersubjetivo, en la conformación y confirmación de una realidad social basada en la limitación de los deseos egocéntricos (2010, pp. 27-29, 32).

- [16] En este sentido, no acordamos con McDowell, para quien la lucha es sólo una “representación alegórica” (2007, p. 43) del movimiento de la autoconciencia por afirmar su autonomía, representación que continúa en la dominación y la servidumbre. Esta última idea se vincula con la tesis de Pöggeler (2006, p. 136), según la cual el señor y el siervo son sólo ejemplos de tal movimiento.
- [17] Si la (auto)conciencia no arriesga su propia vida, sólo puede ser reconocida como persona (FE, 111), es decir, en su carácter abstracto, pues de lo contrario no prueba para sí ni para la otra (auto)conciencia su independencia respecto del elemento vital de la existencia y, por lo tanto, no alcanza la verdad de la certeza de sí como yo puro autónomo ni puede, por tanto, ser reconocida como tal.
- [18] Bertram (2017, p. 108), Butler (1987, pp. 93-95), Houlgate (2013, pp. 93-94), Kalkavage (2007, pp. 116-118), Neuhouser (2009, p. 42) y O’Neil (1996, pp. 6-7).
- [19] “Cuerpo” no aparece en este capítulo de la FE, pero en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Hegel sostiene que la lucha a vida o muerte implica la superación (sc. negación) de la corporalidad (Leiblichkeit) de la autoconciencia (GW 20, § 431).
- [20] Beiser (2005, p. 188), Gadamer (1980, p. 67), Hoffmann (2014, p. 226), Redding (2008, pp. 106-107), Houlgate (2013, pp. 92-93), Armstrong Kelly (1996, p. 270), De Zan (200, p. 291), Williams (2003, pp. 71-73) y Kalkavage (2007, p. 120).
- [21] Como ya indicamos, este tercer momento no se consuma en el capítulo IV.

* Doctor y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con lugar de trabajo en el Instituto Ezequiel de Olaso del Centro de Investigaciones Filosóficas. Además, es Jefe de Trabajos Prácticos en las materias Ética y Problemas Especiales de Ética de la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

* Este trabajo es parte de nuestro tema de investigación en la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.