

# LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN HEGEL COMO PREFIGURACIÓN DE LA ETICIDAD ABSOLUTA (THE STRUGGLE FOR RECOGNITION IN HEGEL AS A PREFIGURATION OF ABSOLUTE ETHICAL LIFE)

CARLOS EMEL RENDÓN  
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA  
MEDELLÍN, COLOMBIA  
carlosemel@yahoo.es

**Resumen:** Se busca examinar, en los textos de Hegel anteriores a la *Fenomenología del Espíritu*, la forma como la lucha por el reconocimiento se relaciona con la configuración de la eticidad absoluta, es decir, con el estado en el cual el individuo es reconocido, tanto por otro singular, como por la comunidad a la cual pertenece. Para ello se analizan las diferencias que existen entre los diversos textos, así como sus continuidades, con el fin de comprender mejor el concepto de lo ético que subyace a todos ellos  
*Palabras claves:* Hegel, lucha, reconocimiento, eticidad.

**Abstract:** The aim of this paper is to examine, in those texts written by Hegel prior to the *Phenomenology of Spirit*, the way in which the struggle for recognition relates to the configuration of absolute ethical life, that is, the state in which the individual is recognized by another individual as well as by the community to which he/she belongs. With this in mind, some of the differences and continuities among the texts will be analyzed, in order to clarify and provide a better understanding of the concept of ethics underlying them.

*Key words:* Hegel, struggle, recognition, ethical life.

En el curso de este trabajo aludimos a la relación que guarda la dialéctica de la lucha por el reconocimiento con la idea de la “eticidad absoluta”. Al plantear esta relación, se pretende determinar el significado y la estructura que tiene la lucha para el devenir y la constitución de la idea de la eticidad en las diversas expresiones que ésta tiene en los diferentes esbozos y “proyectos de sistema”. En este sentido cabe anotar que no se busca determinar el concepto de la lucha sobre la base de un concepto unitario de lo ético, sino de establecer el papel que la dialéctica de la lucha juega en la configuración que cobra la idea de lo ético en cada uno de sus desarrollos respectivos. Esto significa entender la lucha en relación con una idea determinada de la eticidad y, a la inversa, entender la eticidad como una forma particular de superar el fenómeno de la lucha. Ello, sin embargo, no ha

de ser obstáculo para tratar de ganar un hilo conductor que permita reconocer el vínculo común que une a las diferentes exposiciones de la lucha con las respectivas configuraciones de la idea ética. En lo que sigue trataremos, por tanto, de fijar la relación que guarda la dialéctica de la lucha con cada una de las exposiciones de la idea de la eticidad que se encuentran en el *Sistema de la Eticidad* (1), el Fragmento de 1803/1804 (2) y la FR2 de 1805/1806 (3).

## I

Abstracción hecha de las diferentes formas en que se concreta, la lucha por el reconocimiento se presenta ya, en el *Sistema de la Eticidad*, no sólo como momento constitutivo del desarrollo de la eticidad inherente a la eticidad natural, sino también como el punto culminante de transición de la eticidad natural a la eticidad absoluta. En esta posición intermedia ella aparece en las “potencias” en las que se concreta lo “negativo” de la eticidad natural. Allí se presenta como el fenómeno en el que se concreta, en el estadio de la eticidad natural, la posibilidad inmanente a dicho estadio, esto es, la posibilidad del “no-reconocimiento” y de la “no-libertad”<sup>1</sup>. Su papel en la configuración de la eticidad absoluta está determinado por esta negatividad que le es inmanente. ¿Ha de entenderse esta negatividad como aquello que lleva a la superación de la lucha en la fase superior de la eticidad absoluta? Si así fuere, cabría entender la eticidad absoluta como *el estado en el que tiene lugar la realización efectiva del reconocimiento y de la libertad como “esencia del singular”*; *el estado, por tanto, en que queda enteramente superada la lucha como vía de hecho encaminada a asegurar reconocimiento y libertad*. Sin embargo, en la exposición de la idea de la eticidad, que lleva a cabo Hegel tanto en la “Introducción” como en la tercera parte del *Sistema de la Eticidad*, la eticidad no aparece pensada meramente en función del principio de la singularidad, sino en relación con la identidad o unidad a partir de las cuales se constituye y se conoce la idea de la eticidad. Siguiendo la terminología schellinguiana de la filosofía de la identidad, Hegel define la idea de lo ético como la identidad del “concepto” y la “intuición”. En esta identidad el concepto representa el lado de la “particularidad”, mientras que la intuición representa el lado de la “universalidad”. La exposición de la idea de la eticidad se lleva a cabo, desde el punto de vista estructural, como la alternancia constante de ambos momentos, en la que uno subsume o

---

<sup>1</sup> “En esta libertad [en la libertad puramente *natural* o como *derecho natural*] está puesta así mismo la posibilidad del no-reconocimiento y de la no-libertad” (SS: 28). Esta frase sirve prácticamente de introducción a la exposición de la lucha en ésta y el resto de las “potencias” de la eticidad natural.

es subsumido en el otro. Si bien cada una de las relaciones o del subsumir, que configuran ambos lados de la idea, representa una manifestación adecuada de la misma, es en la relación o subsunción del concepto bajo la intuición en donde la eticidad se constituye como eticidad absoluta, dado que en tal relación ella aparece como lo “verdaderamente universal” (cf. SS: 3). La prelación de la intuición sobre el concepto (es en ello donde más se percibe la influencia de Schelling en la comprensión hegeliana del absoluto ético) no significa una subordinación o desplazamiento del concepto o la particularidad, sino, por el contrario, la configuración de una “relación absoluta” en la cual el concepto o la particularidad aparece como “necesario” en el todo de la idea ética: ésta, por tanto, no se conoce como absoluta sólo como intuición o como concepto, sino como la “adecuación” o “igualdad” (cf. SS: 3) de concepto e intuición.

Los momentos estructurales de la idea de la eticidad –concepto e intuición o particularidad y universalidad– corresponden al contenido mismo de las relaciones en que se concreta la eticidad absoluta. Este contenido está constituido por el “pueblo absoluto” y “el absoluto ser-uno de las individualidades”. El pueblo es la “intuición” de la idea de la eticidad, mientras que el ser-uno de los individuos es su “concepto” (cf. SS: 3). Si se parte de que la intuición es lo “verdaderamente universal”, el pueblo representa, desde el punto de vista del contenido, la universalidad concreta de los individuos, esto es, aquello en lo cual éstos, en la diversidad de sus singularidades, existen como una unidad o “indiferencia” absoluta, no ya como una simple “cantidad” o “mayoría”. Por ello en el pueblo, considerado como esta unidad o “indiferencia viviente” de los individuos, “el individuo se intuye como sí mismo en cada uno, alcanza la suprema objetividad de la subjetividad” (SS: 49).

El proceso que conduce a la constitución de la eticidad absoluta, en la significación fundamental ya señalada, se halla determinado por la dialéctica de la eticidad natural –bajo la cual aparece inmediatamente o en primer lugar la idea de la eticidad–, y la negatividad inherente a la potencia de la singularidad, como potencia característica de la eticidad natural. Tanto la eticidad natural, con su fase superior, la eticidad familiar, como lo “negativo”, que se radicaliza en las formas de la destrucción del reconocimiento y de lucha por el reconocimiento, en la medida en que realizan la subsunción de lo universal (intuición o pueblo) en lo particular (el concepto o la individualidad), representan no sólo la constitución del singular como “diferencia” absoluta respecto de lo universal, sino también la relativización de su relación con el mismo. Pero que la eticidad natural y lo negativo conlleven este proceso de diferenciación del singular y de relativización de su relación con lo universal-ético, no significa que en la fase de la

eticidad natural se de un aislamiento o atomización de los individuos (o familias), ni una reducción de sus actividades prácticas a la conservación de su existencia singular y a la satisfacción de las necesidades, pues en este nivel de la eticidad el singular siempre se halla en una “relación” (*Verhältnis*) por medio de la cual accede a formas de mediación práctica con otro<sup>2</sup>. La eticidad, en la fase de la eticidad natural, es siempre “eticidad según la relación”, y por eso su constitución como absoluta es el paso de la “relación”, en la que la eticidad es sólo como natural o “naturalidad ética”, a la “identidad” o “indiferencia”, en la que ella es universalidad concreta.

Sin embargo, justamente por estar fundada en la singularidad o tener en ella su principio, la eticidad natural y lo negativo no garantizan la realización del singular en la totalidad de sus determinaciones, pues en esta fase de la eticidad el singular no tiene otra significación que la derivada formalmente de la abstracción que afecta al derecho natural: el singular vale sólo como sujeto empírico o persona, y es este valor, justamente, lo que se hace evidente en las diferentes formas de la negación o destrucción del reconocimiento formal, esto es, el que pertenece al individuo en tanto que “persona” o “viviente”. La imposibilidad de obtener un reconocimiento asegurado en y por el conjunto de relaciones que constituyen la vida del singular en el *medium* de la eticidad natural, es lo que hace evidente la “lucha”<sup>3</sup>, y su fenómeno concomitante, la “ofensa” o “lesión” del honor. En esta imposibilidad, el principio de la singularidad choca con su propio límite, en tanto que en la “lucha por el honor” el sujeto se pone en juego en la totalidad de su existencia. Hegel, ciertamente, no hace resaltar aquí la contradicción inherente a la asunción de la lucha, sino, por un lado, el hecho de que la vida o la totalidad sea arriesgada por la “determinidad” y, por otro, el que la defensa del honor sea exclusivamente “cosa

---

<sup>2</sup> Pertenecen a estas formas de la mediación todas aquellas instituciones que facilitan el intercambio de bienes (posesión) y derechos, y que presuponen siempre el reconocimiento o la validez de los mismos y del sujeto: tal es, a nuestro juicio, la función que encarnan instituciones como el “cambio”, el “valor”, el “dinero”, el “contrato” (cf. SS: 27). (Mientras que, en el *Sistema de la Eticidad*, Hegel trata estas instituciones aún en la esfera de la eticidad natural, en la FR2 se ocupará de ellas en la esfera del “espíritu real”, que corresponde ya al “estado de reconocimiento” (cf. FR2: 182ss)).

<sup>3</sup> Además de la lucha, Hegel habla, ya al final de la segunda parte, del “asesinato”, la “venganza” (entre individuos particulares o familias) y la “guerra” (como confrontación entre estados) como de “formas de la totalidad de la negación” (cf. SS: 43ss.). Estas formas son concomitantes al fenómeno de la lucha por el honor, en la medida en que, como ésta, pertenecen a la esfera de la “libertad negativa”, pero, a diferencia de aquélla, están internamente vinculadas con el “delito”. Acerca de la significación ética del delito en el joven Hegel y su relación con la “mala conciencia” (Habermas: 20ss).

del singular". Esto último daría pie a la particularización de la "justicia", su operar meramente como "venganza". Pero tampoco la constitución de una "justicia vengadora" (*rächende Gerechtigkeit*) puede suplantarse el "sistema de la justicia" en el que lo universal del "gobierno" hace cumplir la "ley" y el "derecho" (cf. SS: 36ss. y 81ss.).

*La lucha prefigura la eticidad absoluta, en tanto pone de manifiesto los límites intrínsecos a lo negativo constitutivo de la eticidad natural, y en la medida en que, a la par con ello, conlleva a la superación de una eticidad puramente natural, empírica, en tanto que anclada en el sujeto particular y en sus fines particulares.* Esto significa entender la lucha, en suma, no ya desde el horizonte de la eticidad natural, en el que aparece como "potencia negativa" del principio de la singularidad, sino desde el horizonte de la eticidad absoluta, en el que aparece definiendo el tránsito del *sujeto natural* al *sujeto ético* propiamente dicho, esto es, el sujeto que obra según fines de la universalidad concreta o del "espíritu". Esta doble significación, bajo la cual la lucha prefigura la eticidad, se concreta en su forma más preñada allí donde la eticidad absoluta se presenta, a la vez, como aquello en lo que el sujeto trasciende su existencia y obrar puramente empíricos, y como aquello en lo que éste cobra conciencia de su identidad con la universalidad concreta que ella es:

En la eticidad el individuo existe de manera eterna; su obrar y hacer empíricos son, sencillamente, algo universal; pues no es lo individual lo que actúa, sino el espíritu universal absoluto en él [...] Dado que la conciencia no-ética, empírica, consiste en que ella interpone entre el ser-uno de lo universal y lo particular, de los cuales aquel es el fundamento, cualquier otra singularidad como fundamento, aquí [en la eticidad absoluta] la identidad, que antes pertenecía a la naturaleza y era algo interior, ha salido a la conciencia. (SS: 48-9)

En este mismo contexto, Hegel supo dar a esta concepción una expresión altamente especulativa, inspirada en la apropiación de la metafísica spinocista de la sustancia-una:

El punto de vista de la filosofía acerca del mundo y de la necesidad, según el cual todas las cosas son en Dios y la singularidad no existe, está completamente realizado para la conciencia empírica, al tener toda la singularidad del obrar o del pensar o del ser su esencia y su significado solamente en el todo, y en la medida en que su fundamento es pensado, solamente aquel es pensado, y el individuo no sabe ni se imagina ningún otro fundamento. (SS: 48)

La idea de la eticidad absoluta como ser-uno de los individuos en el pueblo, tiene en esta etización del singular su figura concreta: ella, en

efecto, es conforme a su contenido, en tanto el individuo gana la conciencia de su “identidad” con el “espíritu” (del pueblo), y en tanto tiene a éste como *telos* de su obrar. Que ya no sea “lo individual lo que actúa”, sino “el espíritu universal absoluto en él”, no significa que el ser y el obrar puramente individuales carezcan *per se* de sentido o finalidad propia, sino que sólo *en* la “indiferencia” o “identidad” con el “espíritu” universal, absoluto, del pueblo, su obrar y existir se convierten en una finalidad propia de éste. Si remontamos esta interpretación a lo que es el fenómeno concreto de la lucha por el reconocimiento u honor, se comprende entonces que, en la fase de la eticidad absoluta, la reacción ante el honor ofendido no aparezca como asunto meramente individual, sino que sea “asumida por el pueblo”, “pues, en lugar del singular ofendido, aparece la universalidad abstracta, real, no la universalidad viviente, la del individuo” (SS: 61)<sup>4</sup>. La lucha por el reconocimiento se convierte en potencia positiva o ética, en tanto es integrada al “sistema” de la “constitución política” sobre el que descansa la eticidad.

## II

A diferencia de lo que sucede con la disposición sistemática y estructural del *Sistema de la Eticidad*, la dialéctica de la lucha por el reconocimiento del Fragmento de 1803/1804 no se halla precedida por una determinación o fijación de la idea de la eticidad, ni por una diferenciación –a cuya superación tiende la subsunción alterna de concepto e intuición– entre eticidad natural (o “según la relación”) y eticidad absoluta. La lucha por el reconocimiento cae más bien en el contexto de las “potencias” en las que tiene lugar la autorrealización de la conciencia práctica. Esto no significa que, en el contexto general en que cae la dialéctica de la lucha –el contexto de una “filosofía del espíritu”–, Hegel no disponga de un concepto determinado de eticidad, o que éste resulte determinable sólo tras la exposición de las potencias prácticas (lenguaje, herramienta, posesión, familia, lucha por el reconocimiento), y particularmente tras la exposición de la dialéctica de la lucha. Ya antes de la exposición misma de las potencias, Hegel anunciaba un concepto fundante de eticidad, cuyos rendimientos se harán evidentes al final de la dialéctica de la lucha y con la exposición del concepto de “pueblo”. Justamente al final del fragmento “[l]a primera forma de existencia del espíritu” (FR2: fragmento 19),

---

<sup>4</sup> La forma universal que cobra en el pueblo la reacción ante la ofensa es la del “castigo” [*Strafe*]. Para un análisis de la teoría hegeliana del castigo *cf.* en la versión española Primoratz: 26ss.

Hegel caracterizaba la eticidad en términos de la “organización de un pueblo” en la cual “la naturaleza absoluta del espíritu alcanza su derecho” (SP: 196): en cuanto tal “organización”, la eticidad es la “existencia absoluta” de la conciencia singular. Esta concepción, en la que, dicho sea de paso, la filosofía del espíritu enlaza directamente con la filosofía de la eticidad esbozada en el ensayo sobre el “Derecho Natural”, resulta determinante para la comprensión de la función y el lugar que, en la “organización” del pueblo, cobran las potencias prácticas de la conciencia singular, pues será justamente aquella “organización” la que haga aparecer la existencia de la conciencia singular en la “conciencia absoluta, universal” o “espíritu de un pueblo”, como condición de todo llegar a ser reconocido. Las potencias precedentes del lenguaje, la herramienta, la posesión y la familia, corresponden a formas pre-éticas de esta organización, en la medida en que ellas son otras tantas formas de actividad y objetivación de la conciencia singular en el medio de una determinada oposición. Esto no significa que, en sí mismas, no comporten significación ética alguna; significa, más bien, que sólo con la (auto-) superación misma de la conciencia singular alcanzan significación universal o reconocimiento en el medio de la conciencia absoluta.

La idea de eticidad del final del Fragmento 19 habría de aparecer, como se mostró en el análisis del Fragmento sobre el reconocimiento, bajo la idea de “conciencia absoluta” o “espíritu de un pueblo”, que Hegel identifica con la “eticidad absoluta” misma. *Eticidad designa, al final de este Fragmento, la sustancialidad viviente conformada por la diversidad de las costumbres de un pueblo, en la que tiene lugar la formación del individuo como “esencia ética”*. Si bien esta concepción se halla ya presente en el *Sistema de la Eticidad*, concretamente en la caracterización de la misma como ser-uno de los individuos en un pueblo, es preciso no perder de vista que la misma se halla ya más vinculada a la “teoría” de la conciencia, que Hegel intenta esbozar en el *Sistema de la Filosofía Especulativa* de 1803/1804, que a la filosofía Schellinguiana de la identidad (de concepto e intuición) y a la metafísica Spinocista de la sustancia, en las que se enmarca la concepción de lo ético absoluto del *Sistema de la Eticidad*. En efecto, la idea que Hegel expone al final de dicho Fragmento, según la cual la “esencia” del singular es la “sustancia viviente de la eticidad universal” (SP: 223), no alude tanto a la idea de la eticidad como identidad o “indiferencia” del singular y la universalidad concreta (el pueblo), ni meramente a la idea de un todo sustancial en el cual el singular, como parte, tuviera su fundamento, cuanto a una idea de la eticidad como aquello en que la conciencia singular puede realizar su propia “esencia”, esto es, el llegar a ser reconocida. Expresado a la inversa, esto equivale a decir: la esencia ética del singular no se concreta en la simple pertenencia a un pueblo,

ni, por lo mismo, en la demostración activa, por parte del singular, de dicha pertenencia (a través, por ejemplo, de la virtud de la “valentía”, como lo pondera el ensayo sobre el *Derecho Natural* y el *Sistema de la Eticidad*), sino en el ser-reconocido en y por una totalidad en la que él puede “intuir”, a la vez, toda su singularidad (e intuirlo como superada). La idea en la que culmina la “teoría” de la conciencia del *Sistema de la Filosofía Especulativa*, la idea de que la conciencia sólo es como “conciencia reconocida”, no expresaría solamente una concepción fundamental de la conciencia, que resultará pionera en lo que será la elaboración posterior de la teoría hegeliana de la autoconciencia, sino, al mismo tiempo, una concepción de la eticidad, en la medida en que ésta aparece ya allí bajo la significación fundamental –que se hará evidente en la FR2 y en toda la filosofía política de Hegel– de un “estar reconocido” (*Anerkanntsein*) del singular.

Fundamental para la comprensión de esta relación intrínseca de reconocimiento y eticidad que se perfila al final del Fragmento, es la idea de la lucha como aquello que, en vista de la “contradicción” que le es inmanente, lleva a la conciencia a la “reflexión” sobre sí misma y, con ésta, a su “renuncia” a valer como “totalidad excluyente” o absoluto ser-para-sí. Esta idea de la lucha, que a primera vista parece cumplir una función metodológica, determina la idea de la eticidad de tal forma, que ésta aparece como el *resultado* mismo del movimiento de auto-superación que desata en la conciencia singular la “reflexión” sobre la contradicción que encierra la lucha. Ahora bien, la eticidad es tal resultado no solamente en el sentido de que es en sí misma la superación inmanente, provocada por la “reflexión”, del proceso de la lucha, sino también en el sentido de que su constitución misma –“la organización de un pueblo”– se muestra como *condición* de todo llegar a ser reconocido<sup>5</sup>. Todo el proceso de la lucha que describe el fragmento de 1803/1804 tiende a poner en evidencia que la eticidad absoluta es tal condición, y es esta tendencia la que está en la base de los procesos

---

<sup>5</sup> Honneth considera que la “autorrealización” y el “reconocimiento” son las “condiciones” para la eticidad (cf. Honneth: 79ss). Sin embargo, toda la teoría hegeliana de la lucha muestra evidentemente lo contrario: toda autorrealización individual y todo llegar a ser reconocido tienen su condición en la eticidad constituida. Previa a la constitución de la eticidad no hay más que lucha y, por lo mismo, no existe condición alguna del reconocimiento. Hablar de lucha por el reconocimiento significa hablar del proceso que conduce en Hegel a la eticidad como fase del reconocimiento logrado. Honneth no parece tener en cuenta este proceso, y por eso incurre así en una tautología: entiende el reconocimiento como condición de la eticidad, pero, a la vez, hace de ésta, a la que identifica con la esfera de la interacción social, el ámbito en que, mediante dicha interacción, los individuos se reconocen y confirman mutuamente en su personalidad o individualidad, “tal como lo reclama *moralmente* la respectiva forma del reconocimiento” (!) (Honneth: 82, subrayado nuestro).



concomitantes de la “reflexión” y la “auto-superación”: éstos, en efecto, no estarían condicionados solamente por el deseo de auto-conservación, un querer “ser” y “conservarse” como “totalidad”, sino también por la comprensión o la “reflexión” de que *sólo* en el medio de una totalidad supra-individual la existencia deviene existencia reconocida o, a la inversa, de que *sólo* como reconocida en una tal totalidad la conciencia tiene existencia.

Esta idea de la eticidad como condición de todo llegar a ser-reconocido –con la que nos proponemos culminar este apartado– quedaría explicitada por entero en la exposición del concepto del “pueblo” con el que termina el Fragmento de 1803/1804. Caracterizado como la “obra común de todos”, “el ser viviente del espíritu universal” o el “medio” (SP: 225s.), el “pueblo” es la instancia en la que los individuos alcanzan validez universal a través de las actividades o potencias que despliegan en este elemento común. “Pueblo” o “espíritu de un pueblo” (o eticidad absoluta) no designa por tanto la simple identidad de una comunidad organizada de cierta manera y portadora de un *ethos* particular, sino aquel “medio” en el cual y sólo en el cual toda actividad humana deviene *real*. Esta idea del pueblo cobra pleno sentido en relación con lo que son las potencias prácticas constitutivas de la conciencia: según Hegel, previa a la constitución del pueblo “todas las potencias son meramente ideales”, y añade: “ellas sólo son existentes en un pueblo” (SP: 226). Ahora bien, esta su realidad o existencia no brota tanto del hecho de que ellas se concreten u objetiven meramente *en* un determinado pueblo, cuanto del hecho de que es en un pueblo donde cobran reconocimiento en virtud de los procesos de acción e interacción a que dan lugar en él. Al comprender bajo esta óptica las potencias del “lenguaje”, el “trabajo”, la “herramienta”, las “necesidades”, Hegel pretende enfatizar el carácter universal que adquiere toda actividad humana que se cumpla en una determinada comunidad, carácter que se actualiza en tanto que, en el “medio” de la misma, ella deviene actividad de y para todos. “El lenguaje es lenguaje sólo como lenguaje de un pueblo”, “el trabajo de cada uno es, con miras al contenido, un trabajo universal para las necesidades de todos”, “su trabajo y su posesión no son lo que son para él [el “singular”], sino lo que son para todos” (SP: 226, 229; cf. Habermas<sup>a</sup>: 11-48).

Tenemos, pues, que en el concepto de pueblo como eticidad absoluta se entrecruzan dos nociones fundamentales, de las cuales se alimenta la propia idea del reconocimiento: el pueblo es condición de todo llegar a ser reconocido y, en “cuanto obra común” de todos, es aquello en que el singular acredita y actualiza su potencialidad práctica. Por ello mismo ser reconocido no es ya –como en el *Sistema de la Eticidad*–, un verse afirmado meramente como “poseedor” o “esencia libre”, ni –como se dice al comienzo del Fragmento de 1803/1804– un “ponerse”

a sí mismo como totalidad en otra totalidad de la conciencia, sino ver afirmado el propio ser-activo en la trama de los procesos lingüísticos, simbólicos, productivos, de creación de medios de subsistencia y de satisfacción de necesidades que sustentan la vida en comunidad.

Si, sobre la base de este trasfondo, quisiéramos determinar la relación que guarda la dialéctica de la lucha por el reconocimiento del Fragmento de 1803/1804 con la idea de la eticidad substancial o “espíritu del pueblo”, cabría anotar lo siguiente: la dialéctica de la lucha por el reconocimiento desemboca enteramente en una idea de la eticidad que atiende por completo al *ethos* de la vida social, a la que concibe de entrada como instancia y condición suprema de todo llegar a ser reconocido<sup>6</sup>. De esta manera la idea de eticidad absoluta se desvincula, al menos parcialmente, de la concepción de eticidad dominante en los primeros trabajos de Hegel de la época de Jena, y determinada por la filosofía de la identidad, como “indiferencia” o “identidad” del singular y la universalidad concreta, el ser-uno del individuo con el pueblo que se acredita por vía de la valentía del singular, y enlaza, más bien, con un concepto de lo ético pensado en términos de la relación vinculante –no ya de “indiferencia”– de individuo y “sociedad civil”. Esta es la relación que Hegel piensa bajo la categoría de “espíritu de un pueblo”. Con ello no sólo da un paso decisivo en su distanciamiento de aquella idealización de juventud de la eticidad de la *polis* griega, sino también en su acercamiento a los problemas de la filosofía social moderna, como bien lo demostrará, particularmente, la exposición sistemática de la idea de la “sociedad civil” de la tardía *Filosofía del Derecho* (cf. PR: §§ 182- 208; Manfred: 195ss.).

Finalmente, si la lucha puede considerarse positiva en relación con los aspectos señalados, ella parece estar muy lejos de ser una “robinsonada de Hegel”<sup>7</sup>. La comprensión de su significado va más allá de su consideración como recurso metodológico para explicar la situación del hombre en un eventual estado de naturaleza. Del fragmento se infiere claramente que la lucha es un modo de ser y comportarse de una conciencia que no se ha captado a sí misma como “esencia ética”; mas esto no significa entender la lucha en el sentido de una

---

<sup>6</sup> Esta concepción no sería, por tanto, exclusiva de la FR2 de 1805/1806, como lo da a entender Habermas en su recién citado trabajo: el Fragmento de 1803/1804 es el texto verdaderamente pionero en la comprensión hegeliana de los procesos sociales de “trabajo” e “interacción.”

<sup>7</sup> Tal la caracterización de Wildt: 341. En su análisis, Wildt no va más allá de lo que representa la lucha como *vía de hecho* del reconocimiento: los momentos de la *contradicción* y de la *reflexión* son enteramente soslayados por él, y ello explica su vacua inquietud: “Sobre todo no puede verse cómo esta experiencia [del peligro de muerte] deba conducir a una superación positiva de la situación de lucha” (Wildt: 340).

“fundamentación de la razón jurídico-moral” (cf. Wildt: 341)<sup>8</sup>, sino en el sentido de un *proceso* en el que se forma la eticidad como el “ser” de la praxis individual e inter-subjetiva. Si bien en el Fragmento Hegel concibe este “ser”, como ya lo señalamos, en el sentido general de las “costumbres del pueblo”, sin embargo ya allí despuntaba la idea central de la eticidad como algo que se auto-objetiva en las instituciones de una comunidad, instituciones que operan como el reconocimiento logrado.

### III

En la FR2 de 1805/1806<sup>9</sup>, la dialéctica de la lucha está pensada desde la perspectiva de una voluntad cuya esencia es ser no meramente “impulso” [*Trieb*], sino “voluntad sapiente” o “voluntad que es inteligencia” (cf. FR2: 186-189, 204). La lucha es momento esencial en la constitución de esta voluntad reflexiva o que se sabe a sí misma, en la medida en que tiene su punto de partida en los extremos de voluntades singulares que *son para sí* y que saben de sí mismas como tales. Por ello mismo, la idea de la eticidad no es ya la idea de la “conciencia absoluta” o “espíritu de un pueblo” en el que los singulares existen como superados, sino la idea de la unidad de las voluntades singulares en una voluntad general o común que tiene su expresión o existencia inmediata en el “derecho”. El derecho equivale así, entonces, a la realización del concepto de la voluntad o de la autoconciencia libre, y representa, por ello mismo, el “estado de reconocimiento”, con lo cual tiene su aparición inmediata en la sistemática de la FR2 de 1805/1806 el “Espíritu Real”.

---

<sup>8</sup> Una de los mayores problemas que presenta la interpretación de Wildt, es concebir la lucha por el reconocimiento en Hegel desde la perspectiva de la moralidad, no desde la perspectiva de la “eticidad”: esta confusión quita todo peso a la relevante distinción crítica que, desde el ensayo sobre el “Derecho Natural” y, posteriormente, en la *Filosofía del Derecho*, estableciera Hegel entre “moralidad” y “eticidad”, y que sirve de fundamentación a la supremacía que da Hegel a la segunda sobre la primera. Ya en el ensayo sobre el “Derecho Natural” Hegel concibe su filosofía práctica como “filosofía de la eticidad” (cf. NR: 504, 529), (cf. PR: § 141); para la problemática “moralidad”-“eticidad” en Hegel (cf. Siep: 217ss), (cf. Ritter: 281) y (Habermas<sup>b</sup>: 97ss.).

<sup>9</sup> La FR2 de 1805-1806 corresponde al tercer proyecto de sistema de la época de Jena, en el que se contiene la “Filosofía de la Naturaleza” y la “Filosofía del Espíritu” (cf. FR2). La versión castellana de la FR2 es la de J. M. Ripalda, quien traduce la obra simplemente como “Filosofía Real” (cf. FR2), título con el cual no se diferencia esta obra respecto a la *Filosofía Real I* de 1803- 1804 (correspondiente al primer proyecto de sistema de 1802- 1803). Junto a esta inexactitud, está el hecho, no menos significativo, de las elementales y abundantes fallas en la traducción del texto, razón por la cual hemos preferido, en la mayoría de los casos, ofrecer una traducción propia de los pasajes citados.

El que Hegel conciba el derecho no ya como una “potencia” de la eticidad natural, sino como contenido mismo del “espíritu real”, se explica por el hecho de que ahora designa la unidad misma de la voluntad general y la voluntad singular, y no, como sucedía en el *Sistema de la Eticidad*, la validez inmediata de la persona singular. Esta unidad, o la voluntad universal misma, tiene aquí su manifestación en los momentos particulares del derecho, a saber, en el “estado de reconocimiento inmediato”, el “contrato”, el “crimen y el castigo”. Cada uno de estos momentos, que anticipan claramente lo que será el contenido del “Espíritu Objetivo” de la posterior *Enciclopedia*<sup>10</sup>, representan las formas en que se concreta el ser-reconocido del singular, o bien la negación del reconocimiento. Así, por ejemplo, las dos primeras formas conciernen al reconocimiento de la voluntad singular, en tanto lo reconocido es la propiedad a través de los procesos del “valor” y del “cambio”, procesos en los que el singular intuye su ser reconocido “como existencia” y su voluntad como algo que “vale”, mientras que el tercer momento contiene una exposición de la negación del reconocimiento, pero, según lo aclara el propio Hegel, no ya “como en el estado de naturaleza”, sino en el “elemento del reconocimiento, del derecho” (FR2: 216). Hegel, por tanto, parte en esta esfera del “Espíritu Real” del reconocimiento o del derecho como del presupuesto fundamental de toda actividad y producción económica, y como instancia reparadora de toda negación del reconocimiento. Así, el reconocimiento es algo que va implícito en la posibilidad de realización económica del singular. “En el reconocimiento tengo todo por medio del trabajo y del cambio. Soy así mismo universal, no esta persona singular” (FR2: 208). Así mismo, en el reconocimiento la ofensa no tiene ya el significado de la lesión cometida contra la persona en su inmediatez, no es ya la ofensa del “honor”, sino una lesión a su “voluntad reconocida como tal” (FR2: 205ss., 212ss.). Este punto de partida marca una diferencia decisiva con respecto a la concepción del estado de reconocimiento de las versiones anteriores: el estado de reconocimiento ya no es remitido a la unidad sustancial del pueblo, el ser-uno del individuo con la totalidad que éste representa y que se convertía en el *telos* último de su obrar, sino que se entiende como una esfera independiente del “espíritu objetivo”, la esfera del derecho, en la que aquel tiene su “realidad” inmediata.

En la estructura interna del “Espíritu Real”, esta realidad tiene su momento culminante, a nuestro juicio, en la dialéctica del “delito” y

---

<sup>10</sup> En efecto, la “segunda división” del “Espíritu Objetivo” de la *Enciclopedia* expone, en primer lugar, el concepto del derecho en los momentos de la “propiedad”, el “contrato” y “el derecho frente a lo injusto”. El paralelo con el contenido y la división del “Espíritu Real” de la FR2 es evidente.

del "castigo". Y ello no sólo porque ésta acontece en el elemento del reconocimiento o del derecho, sino porque su superación es un movimiento mismo del derecho, merced al cual éste llega a ser intuido como la "ley" o el "poder absoluto". Esta dialéctica presupone el reconocimiento de la voluntad singular en los procesos del cambio y del contrato, en los que el singular intuía la unidad o el ser reconocido de su existencia y su voluntad. Esta unidad es lo que constituye al sujeto como persona, en el sentido particular de "voluntad sapiente". Ahora bien, el "delito", por tener lugar en el elemento del reconocimiento, tiene una significación diferente a la que tiene en el "estado de naturaleza": consiste en la separación del individuo, mediante la "coerción", de su "existencia" y su "voluntad" (cf. FR2: 213). La coerción es la violencia que el otro ejerce sobre mí al imponerme su voluntad o hacer pasar la suya por la voluntad general misma. "En la coerción él convirtió la voluntad común en voluntad existente y superó mi voluntad singular, que sólo yo reconocía" (FR2: 214). Con la coerción quedo rebajado a la condición de ser sin voluntad propia o, lo que es lo mismo, dejo de valer como esta voluntad singular reconocida. La restauración del yo como reconocido es propiamente una venganza, por la cual el ofendido se convierte en criminal, al valerse de medios que no sólo niegan de manera simbólica al otro (como la injuria verbal o el insulto), sino que lo niegan de hecho (como el robo o la muerte). El movimiento de restauración del reconocimiento de la voluntad es, por tanto, el "delito". "El delito cometido es la voluntad que se sabe como voluntad singular que es para sí, que ha llegado a la existencia" (FR2: 215). Pero el delito cometido provoca por sí la reacción del derecho o de la voluntad general en la forma del "castigo". Esta reacción no tiene la forma de un mejoramiento del delincuente, ni tampoco de la mera intimidación: la esencia del castigo es la restauración de la voluntad general *reconocida*, la voluntad, por tanto, que el delincuente con su acción ha querido suplantar. "Al delincuente le sucede lo mismo que él ha hecho; al constituirse en poder frente a otro, un otro, lo universal, se convierte en su poder" (FR2: 216).

La dialéctica del delito y el castigo representa una variante fundamental en el tratamiento del tópico de la ofensa o lesión del reconocimiento: la lesión del reconocimiento no es ya meramente la ofensa al singular reconocido, sino a la voluntad general misma, que es precisamente "estado de reconocimiento". Hay en esta concepción una resonancia de la idea juvenil de Hegel, según la cual el delito cometido contra una vida particular es un delito contra la totalidad de la vida: en la esfera del derecho, lo ofendido no es sólo este o aquel singular, sino la voluntad que el agresor reconocía como lo válido. La constitución de la voluntad general significa la universalización del reconocimiento, no sólo en el sentido de que éste se convierte en derecho o

realidad de todos, sino también de que su restauración es obra exclusiva de la ley, no ya del “pueblo”, a través de la cual aquella voluntad se expresa. El reconocimiento es más que el *pathos* o el impulso de la voluntad singular que se sabe a sí misma. La “lucha” lo hace aparecer como una aspiración inherente a la vida colectiva, y como teniendo en la organización de sus diferentes esferas su propia condición de posibilidad. Hegel llegaría a ver en la realización de esta posibilidad la razón de ser del Estado moderno. Esta intuición, presente ya en la FR2 de 1805/1806, sellaría su distanciamiento de la eticidad sustancial de la *polis* griega, a la vez que imprimiría, a partir de aquella obra, un rumbo diferente a su propia filosofía práctica.

Si bien la exposición de la lucha por el reconocimiento de la FR2 precede inmediatamente a la versión definitiva de la *Fenomenología*, no deja de llamar la atención el papel que juegan aún en aquella versión las cuestiones relativas al “derecho natural”, las cuales desaparecen prácticamente en la dialéctica del reconocimiento de la *Fenomenología*. Incluso el significado que llega a tener la idea de “voluntad” y del “sí mismo” en la versión de la FR2, que se ha querido ver, según lo indicamos, como un nuevo acercamiento de Hegel a la filosofía de Fichte, sólo resulta comprensible como constitutiva de la dialéctica de la exclusión con la que Hegel describe en aquella versión el fenómeno de la “toma de posesión”. En este sentido cabe decir que la lucha por el reconocimiento sigue determinada, hasta la aparición de la *Fenomenología*, por esta cuestión particular, típica de la reflexión moderna sobre el derecho natural, y que es sólo con la dialéctica de la autoconciencia de la *Fenomenología* cuando la lucha aparece en el horizonte de una historia especulativa de la formación del sí mismo, historia en la que se hace abstracción de la problemática del derecho natural. Esto no significa que sólo con la dialéctica de la autoconciencia la lucha por el reconocimiento se conciba como experiencia de la autoconciencia, o como fenómeno vinculado de manera intrínseca a la formación del sí mismo: el Fragmento de 1803/1804 representa a este respecto la exposición pionera del problema, en la medida en que la lucha se entiende como constitutiva del proceso de “conocerse a sí mismo” como totalidad (proceso que se describe una vez más en la *Fenomenología* con la exposición del *concepto del reconocimiento*, previo a la exposición de la lucha misma). Este punto de vista no habría de quedar, sin embargo, circunscrito a la versión del Fragmento: la versión de la FR2 lo acoge en la idea del libre-ser-para-sí, bajo la cual se concibe la esencia del sujeto que aspira al reconocimiento. Esto da cuenta no sólo de una continuidad fundamental en la concepción de la dialéctica de la lucha, que habla por sí de la consistencia estructural que tuvo la misma en sus propios orígenes, sino también de un afianzamiento progresivo de la idea del sí mismo que habría de determinar la historia especulativa de la autoconciencia de la *Fenomenología*.

Es particularmente la versión de la FR2 la que de manera más decidida hace aparecer la lucha en el horizonte de esta historia, no sólo por cuanto allí la dialéctica de la lucha es entendida como expresión inmanente de una voluntad que sólo sabe de sí, sino también por cuanto ella es entendida como el movimiento a través del cual se realizaría el concepto de la voluntad libre. La aparición de la voluntad general representa, por un lado, la superación de la voluntad singular que sólo sabe de sí y, por otro, la constitución de la esfera del derecho como esfera en que se supera la lucha y se institucionaliza el reconocimiento. Ella es, en suma, el resultado de la superación reflexiva de la lucha. Por ello dirá Hegel: “[d]e ella [de la lucha] surge cada uno viendo en el otro el puro sí mismo y es un saber de la voluntad” (FR2: 203). El concepto de eticidad tiene en este elemento de la voluntad general, como superación de la lucha y reconciliación de las voluntades particulares en el saberse mutuamente como libres, su fundamento esencial: la voluntad general o la eticidad no será, por lo tanto, sólo la unidad absoluta, reflexionada, de las voluntades singulares, sino también un *saber*, saber común a todos los singulares, del otro como sapiente de su libertad. El concepto de la voluntad general sapiente, como concepto de la eticidad absoluta, es el concepto mismo de la libertad como ser y como saber de todo individuo. La lucha por el reconocimiento de la FR2 tiene, en la prefiguración de este concepto de la voluntad general o de lo ético, su punto de quiebre con las versiones precedentes, pero, a la vez, el punto luminoso que la vincula a la historia especulativa de la autoconciencia en la *Fenomenología*. Ella, en efecto, es la figura que habría de impulsar por sí hacia la constitución del “yo que es un nosotros y del nosotros que es un yo”, bajo la cual se anuncia allí el concepto mismo de espíritu.

Sobre el trasfondo de las reflexiones precedentes se hace necesario fijar las notas fundamentales que caracterizan la dialéctica del reconocimiento en los escritos previos a la *Fenomenología*, a fin de poder determinar un sentido último que permita enmarcarla en el contexto general de la “filosofía de la eticidad” de la época de Jena.

La dialéctica de la lucha por el reconocimiento de los textos y fragmentos previos a la *Fenomenología* parece ostentar, en cierto respecto, una significación unívoca: ella sirve a Hegel para desarrollar un concepto de lo ético que, bajo el nombre de “pueblo”, encarna la institucionalización o realización de la libertad. En cuanto tal, la dialéctica de la lucha es menos la descripción “a la hegeliana” de un estado de naturaleza, que la exposición de las formas pre-éticas de una tal libertad. De hecho, la lucha es la expresión suprema de la libertad negativa de la eticidad natural. Su superación, que invariablemente es la constitución de la esfera de la eticidad, equivale a la superación de la libertad indeterminada o infinita de la eticidad natural. En este sentido la

dialéctica de la lucha se presenta como la crítica de Hegel a la libertad individualista defendida en las doctrinas del derecho natural moderno, libertad cuya protección, como en el caso del derecho natural hobbesiano, habría forzado la constitución del Estado en el que se pone fin a la guerra de todos contra todos. Al poner de manifiesto las formas negativas bajo las que se concreta la libertad individual e indeterminada de la eticidad natural, Hegel apunta, en cambio, a un concepto de libertad y, con éste, de Estado, que se identifica, en parte, con el con el derecho natural antiguo: la libertad tiene su esencia o su realidad, no ya como derecho del sujeto particular, sino como derecho de una comunidad, derecho que se actualiza en las costumbres y leyes que identifican dicha comunidad consigo misma. En este concepto de libertad tiene su lugar propio la alta estima de Hegel por la virtud de la valentía del ciudadano antiguo: ella era, en efecto, índice de la capacidad del sujeto de acreditar no sólo su pertenencia a la comunidad, sino de reivindicar a ésta como lo propiamente libre. La situación límite que presenta el individuo particular en la filosofía política de Hegel, que se expresa en la preponderancia que en ella el todo de la comunidad (o del Estado) tiene sobre la parte, hunde sus raíces en esta concepción negativa de la libertad individualista, así como en la exigencia de acreditar la conciencia de la libertad a través del sacrificio de la propia individualidad. Ello ciertamente es expresión de su relación atávica, característica de la época de Jena, con la eticidad de la *polis* griega. Con todo, no hay en ello una vuelta al ideal de la “bella eticidad”, porque en esta ponderación de la libertad de la comunidad sobre la individual y del compromiso con aquella, que se sigue para el individuo, Hegel pretende mantener, para el mundo moderno, la figura del *ciudadano* antiguo. Desde el punto de vista del *ethos* de su relación con la *polis*, esto es, de un vivir exclusivamente *para ella*, Hegel pone al *ciudadano* por encima del *burgués* del mundo moderno, cuya aparición histórica fue vista siempre por él, incluso en la *Fenomenología*, como causa de la disolución de la bella eticidad de la *polis* griega. La reivindicación de la libertad de la comunidad sobre la libertad individual representaría, en este sentido, una reivindicación de la vida pública sobre la vida privada, pues es en aquella en donde, para Hegel, se abre al individuo la posibilidad de su realización como miembro activo de la misma. La dialéctica de la lucha encierra, en esta perspectiva, el punto de vista crítico de Hegel frente a uno de los factores que identifican al mundo moderno.

Con todo, junto a esta concepción, la lucha es entendida también en el horizonte de una idea de la libertad que recoge lo fundamental del derecho natural moderno: como expresión de la conciencia de la propia identidad o singularidad, la lucha es en Hegel uno de los procesos a través de los cuales el sujeto trata de concretar dicha identidad más



allá de su propia esfera de acción y de determinación. Este proceso, sin embargo, no tiene en Hegel sólo el sentido de una *interacción* simétrica de individuos que se reconocen mutuamente en su respectiva individuación, sino de una *universalización*, que se expresa en la tendencia a valer ante otro como “totalidad de determinaciones”: una vez más, es en el todo de la eticidad donde Hegel ve realizada una tal universalización del singular, en la medida en que la lucha deja allí su lugar a formas de una praxis racionalizada por la conciencia de los fines de la comunidad: la energía destructora de la confrontación se canaliza en lo ético en formas de producción, a través de las cuales –como en el caso del heroísmo patriótico– el individuo deviene reconocido no ya por otro individuo, sino por el todo de la comunidad. La propia lucha por el reconocimiento de la singularidad se convierte en lucha por el reconocimiento de la comunidad en la que el sujeto se sabe inmerso. El “pueblo” es la realidad de la eticidad, también en el sentido de que es la única instancia que posibilita al sujeto la actualización de las potencialidades que lo constituyen como “inteligencia” y como “voluntad”. A la par que esta posibilidad, el pueblo, la sustancia ética, es el ámbito activo de la mutua intuición (reconocimiento) de los sujetos de esta doble constitución de su ser. El pueblo o, como lo dirá Hegel a partir de la FR2, el “Estado”, no estaría destinado esencialmente a la protección de la vida y la seguridad del individuo, sino a servir de elemento mediador y posibilitador de la experiencia del reconocimiento que dispensa la comunidad a quienes se involucran en los procesos y formas de vida que la hacen posible. El Estado no sería sólo el garante del reconocimiento jurídico en el ámbito del derecho; sería también el garante activo del reconocimiento *social*, donde el individuo se eleva por sobre las limitaciones intrínsecas a las formas del reconocimiento *natural*, como las que caracterizan a la eticidad de la vida familiar y de las relaciones afectivas. En esta concepción del Estado como realidad de la eticidad, en la que se concreta el reconocimiento jurídico y social del individuo, y que supone ante todo la satisfacción previa de la necesidad del reconocimiento de la individualidad natural menesterosa, se concentra parte del aporte de Hegel a la filosofía práctica moderna. En la dialéctica de la lucha por el reconocimiento despuntó este aporte en toda la riqueza de sus implicaciones. Ello basta por sí para asumirla como uno de los principios que fundan y determinan, de manera estructural y significativa, la filosofía práctica de Hegel.

## Bibliografía

- Habermas, Jürgen<sup>a</sup>. "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena". En: Habermas. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos. (2001).
- Habermas, J<sup>b</sup>. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós. (1998).
- Hegel, G. W. F. [PR]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp. (1986).
- Hegel, G. W. F. [SP]. *Jenaer Systementwürfe I. "Das System der spekulativen Philosophie"*. Hamburg: Felix Meiner. (1986).
- Hegel, G. W. [NR]. „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften". En: Hegel, G. W. F. *Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt: Suhrkamp. (1986).
- Hegel, G. W. F. [FR2-]. *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Felix Meiner. (1987). Versión castellana: *Filosofía Real*. México: Fondo de Cultura Económica. (1984).
- Hegel, G. W. F. [F]. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. (1996).
- Hegel, G. W. F. [E]. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial. (1997).
- Hegel, G. W. F. [SS]. *System der Sittlichkeit*. Hamburg: Félix Meiner (2002).
- Honneth, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam. (2001).
- Primoratz, Igor. "Banquos Geist. Hegels Theorie der Strafe". En: *Hegel-Studien* No. 29. Bonn: Bouvier. (1986).
- Riedel, Manfred. "El concepto de la 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico". En: Gabriel Amengual Coll (ed). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (1989).
- Ritter, Joachim. "Moralität und Sittlichkeit: zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik". En: Ritter. *Metaphysik und Politik*. Frankfurt: Suhrkamp. (2003).
- Siep, Ludwig. "Was heisst 'Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie?". En: Siep, L. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp. (1992).
- Wildt, Andreas. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta. (1982).

Artículo solicitado al autor