

TRAGEDIA Y PERDÓN EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*: HACIA UNA RELECTURA DEL PENSAMIENTO HEGELIANO SOBRE LA COMUNIDAD*

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ**
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

RESUMEN

El artículo propone una lectura alternativa del pensamiento hegeliano sobre la comunidad. Separándose de interpretaciones tradicionales, que han leído el pensamiento ético y político hegeliano en el marco de una concepción totalitaria del ser-en-común, donde lo que busca llevarse a cabo es la reconciliación definitiva de las diferencias, se muestra cómo para Hegel la comunidad está atravesada más bien por una alteridad radical que hace imposible concebir lo político y el espacio de lo común a partir de esta idea de reconciliación. Esto se lleva a cabo a partir de la lectura de dos de las figuras del capítulo del “Espíritu” en la Fenomenología: la ruptura trágica del mundo clásico griego (iluminada por la tragedia de Antígona de Sófocles) y la figura de la confesión y el perdón con la que Hegel cierra dicho capítulo en su obra.

PALABRAS CLAVE: G.W.F. Hegel, Reconciliación, Comunidad, Fenomenología del Espíritu

TRAGEDY AND PARDON IN PHENOMENOLOGY OF MIND: TOWARDS A RELECTURA OF HEGELIAN THINKING ON COMMUNITY

The article proposes an alternative lecture of Hegelian thinking on community. Split

* Artículo recibido el 21 de abril y aprobado el 20 de junio.

Este artículo es el resultado de un trabajo de investigación sobre la noción de comunidad en Hegel que está siendo financiado por Colciencias en coordinación con la Universidad de los Andes. Una primera versión del mismo fue presentada como conferencia en la Universidad de Buffalo en noviembre de 2010. Agradezco al profesor Rodolphe Gasché la oportunidad que me brindó en esa ocasión de discutir y compartir mis ideas con sus colegas y estudiantes, y por los comentarios que recibí en ese entonces por parte de todos. Agradezco también especialmente la ayuda de Nicolás Parra, en la Universidad de los Andes, para la traducción y corrección final de esta versión en español.

**María del Rosario Acosta es filósofa por la Universidad de Los Andes (Colombia) y doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Es profesora titular en la Universidad de Los Andes, Colombia. Sus principales líneas de investigación son estética, filosofía moderna -especialmente Idealismo alemán- y filosofía política moderna y contemporánea. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas en Colombia, Estados Unidos y México.

ting up from traditional interpretations that has read the Hegelian ethical and political thinking within a totalitarian conception of the being-in-common, where the definitive reconciliation of differences is wanted, it shows that how, for Hegel, the community is rather crossed by a radical otherness that makes impossible to conceive the political and the common space starting from this idea of reconciliation. This is done through a lecture of two figures of the "Spirit" Chapter in the Phenomenology: the tragic split up of classic Greek world (illuminated Sophocles' Antigone tragedy) and the figure of confession and pardon whereupon Hegel close that chapter.

KEY WORDS: G.W.F. Hegel, Reconciliation, Community, Phenomenology of Mind

¿Qué significa pensar la comunidad hoy? ¿Acaso sigue teniendo sentido hablar de la "comunidad" en un mundo que se sabe ya heredero de los profundos peligros que implica esta noción sobre-entendida y, quizás, sobre-valorada de "lo común"? En las últimas décadas se han llevado a cabo grandes esfuerzos en filosofía, especialmente por parte de ciertos pensadores europeos contemporáneos, por cuestionar y evidenciar los riesgos intrínsecos de una noción de "comunidad" que ha sido heredada acriticamente de y por nuestra tradición occidental. La comunidad ha sido vinculada, tradicionalmente, a una "tarea" o proyecto político, a una "obra" a ser realizada; esto es, a una especie de punto de llegada, pero también a un origen perdido o punto de partida que, visto retrospectivamente con nostalgia, es transformado repetidamente en un "mito" fundador¹. La urgencia a la que responde un pensamiento crítico que pretenda distanciarse de estas nociones debe ser una parte integral de una reflexión contemporánea sobre la comunidad y sobre lo político: es una invitación a explorar las múltiples posibilidades de interrupción de esa tradición heredada, a interrogarnos por la "inoperancia" de esa anhelada comunidad, a deconstruir y suspender una herencia política que ha sido asumida acriticamente por nuestro presente. Se trata, en fin, de una obligación a repensar radicalmente todas estas nociones en aras de introducir una pausa en el presente, de abrir un espacio para lo que Derrida ha llamado el (lo) *por venir*.

1 Estoy pensando particularmente en un debate iniciado por Jean Luc Nancy y Maurice Blanchot, desencadenado por un ensayo del primero sobre la comunidad inoperante (cf. Jean Luc Nancy, *La comunidad inoperante* [trad. J. M. Garrido; Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000]), y por la respuesta del segundo en Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* (trad. Isidro Herrera; Madrid: Arena Libros, 2002). Este debate continúa, de alguna manera, en algunas reflexiones de Derrida, especialmente en Jacques Derrida, *Políticas de la amistad* (trad. P. Peñalver; Madrid: Trotta, 1998), y encuentra un eco en algunas de las obras de Roberto Esposito sobre el mismo tema (cf. especialmente Roberto Esposito, *Communitas: Origen y destino de la comunidad* [trad. C. R. Molinari; Buenos Aires: Amorrortu, 2007]). Podría considerarse también a Giorgio Agamben como otro interlocutor en este diálogo (cf. especialmente Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, trad. J. L. Villacañas [Valencia: Pretextos, 2003]).

La invitación, por supuesto, no es a dejar de pensar sin más la cuestión de la comunidad, sino, por el contrario, a pensarla hoy más que nunca, como una tarea inaplazable: nada es más urgente, pues nada ha sido más postergado que esto. El pensamiento sobre la comunidad ha sido hasta ahora abandonado a una serie de presupuestos que deben ser recordados para evitar su repetición; que deben ser recuperados para interrumpir sus consecuencias. Así, la tarea no conduce a una renuncia, sino a recorrer ese umbral, tan elusivo y sin embargo tan necesario, que traza a la vez la posibilidad de pensarnos, unos con otros, “en común”, pero en la separación radical, como una comunidad de singularidades en la que lo que se comparte, si algo es compartido, es aquello que Blanchot llamaría lo “inconfesable”: un *secreto* de lo común que no es, no obstante, un “secreto en común”, sino la imposibilidad misma de cerrar el trazo, de acceder y asumir enteramente al otro dentro del horizonte de lo propio. La comunidad imposible, sí, pero también la irrenunciable e impostergable comunidad.

En este contexto, podría pensarse que mi interés al escribir sobre Hegel es precisamente traer a colación todos los presupuestos intrínsecamente riesgosos del pensamiento político moderno acerca de la comunidad. Es innegable, en efecto, que Hegel no sólo forma parte de dicha tradición, sino que, desde cierto punto de vista, también él puede representar paradigmáticamente los extremos de esta tendencia a pensar lo político como *obra en común*, como *comunidad puesta en obra* o pensada *en función* de esta tarea (de lo) común. No quisiera negar de ninguna manera el hecho de que toda lectura de Hegel deba estar siempre atenta a estos elementos, más aún si lo que se busca (como me gustaría hacerlo aquí) es, más allá de una lectura crítica, intentar traer a Hegel de vuelta y revivir aspectos de su pensamiento que todavía tienen mucho que decir frente a nuestras preocupaciones contemporáneas. Creo que, a pesar de los riesgos intrínsecos de su pensamiento, no hay tampoco nadie mejor que el mismo Hegel para hacernos conscientes tanto de estos riesgos, como de las posibilidades de su interrupción.

Así, con la intención de sustentar estas afirmaciones, propongo mirar cuidadosamente dos pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* en los que la noción de comunidad es protagonista del análisis: en un caso, como punto de partida y, en otro, como punto de llegada del movimiento de la conciencia². Me refiero, por un lado, al comienzo del capítulo del

2 Hay una pregunta que estoy dejando de lado por ahora: ¿por qué la *Fenomenología*? Estoy de acuerdo con quienes defienden que Hegel es un autor sistemático, y que para comprender adecuadamente su propuesta ético-política, por ejemplo (dado que éste es el tema que nos concierne), habría que ir a sus trabajos más sistemáticos y maduros sobre el tema, especialmente la *Enciclopedia* y la *Filosofía del Derecho*. No obstante, como me gustaría sugerir a lo largo de este ensayo, lo que encuentro particularmente interesante en la *Fenomenología* –precisamente debido a su perspectiva fenomenológica– es el hecho de que allí Hegel está constantemente topándose con los límites del sistema, al verse obligado a confrontar la perspectiva sistemático-especulativa

Espíritu, donde lo que está en juego es la noción misma de “vida ética”, que Hegel ha ido desarrollando en escritos anteriores en conexión con su teoría de la comunidad ético-política³. Toda esta figura está permeada por la imagen de la tragedia de *Antígona*, que en este caso particular, como lo mostraré a lo largo de este ensayo, ya no representa la posibilidad de una reconciliación definitiva de las diferencias al interior de la esfera ética (como sí ocurre en algunos de sus escritos de juventud, particularmente a la luz de las *Euménides* de Esquilo⁴), sino que, por el contrario, sirve de imagen precisamente para mostrar la imposibilidad de esta resolución definitiva, y la apertura, en el suelo mismo de lo común, de una herida irreconciliable. Por lo tanto, aunque cierta noción de “comunidad” como totalidad se encuentra aparentemente en la reflexión de Hegel sobre la vida ética y sobre el destino del Espíritu en general, una consideración detenida del análisis que Hegel propone en estos pasajes ayudará a revelar que no hay algo así como un suelo común, y que lo que se lleva a cabo en esta figura del Espíritu no es la desintegración de la comunidad, sino la corroboración por parte de Hegel de que la comunidad sólo es posible sobre la base de esta herida, y de que toda concepción de lo común como algo anterior a esta ruptura sigue siendo aún un concepto de comunidad vacío, inmediato, no “realizado”, y por lo tanto ingenuo y abstracto, con todos los peligros que esta abstracción trae consigo para Hegel⁵.

Por otro lado, me detendré en la figura del “alma bella, el mal y su perdón” que se encuentra al final del capítulo del Espíritu. Esta figura suele leerse como el momento de resolución definitiva de todos los conflictos propios de una conciencia moral moderna (*Gewissen*) que, después de su recorrido por los momentos del Espíritu, encuentra su “redención” en el “Sí” reconciliador del perdón. Podría pensarse, con esto, que aunque la comunidad como una “totalidad reconciliada” no sea ni el punto de partida ni la base de la reflexión sobre la vida ética, sí sea en todo caso el punto de llegada del Espíritu, preparando con ello el camino hacia la religión (la comunidad espiritual)⁶. No obstante, me gustaría mostrar aquí cómo la con la experiencia de una conciencia que continuamente tiene que soportar el peso de sus circunstancias concretas.

3 Especialmente los dos escritos de la época de Jena: *Sistema de la eticidad* y *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*.

4 Como no puedo ir al detalle analizando aquí esta función de lo trágico en los escritos hegelianos de juventud, remito a otro texto donde lo he tratado con cierta profundidad: cf. María del Rosario Acosta, “From *Eumenides* to *Antigone*: Developing Hegel’s Notion of Recognition, Responding to Honneth,” *Philosophy Today* 34 (2009): 190-200.

5 Basta para ello pensar en lo que dice Hegel sobre el tema en su corto ensayo “¿Quién piensa abstractamente?”; pero también puede uno remitirse directamente a la *Fenomenología*, en donde Hegel analiza los extremos violentos que puede alcanzar la abstracción en el análisis que se propone allí de la Revolución Francesa bajo la figura de la libertad absoluta y el terror.”

6 Theodore George, por ejemplo, quien convierte a la tragedia en un hilo conductor para leer algunos pasajes claves de la *Fenomenología*, parece pensar algo de este estilo: que el perdón al final del Espíritu lleva a la absoluta reconciliación a aquello que ha sido herido desde el comien-

figura que se articula en el movimiento que va de la confesión al perdón (y la confesión va a ser un punto esencial en este análisis) se introduce precisamente como corroboración y reconocimiento de la imposibilidad de una reconciliación definitiva de la comunidad: es la confirmación, más que la supresión, de esa herida que atraviesa nuestro *ser-en-común*, y frente a la cual sólo queda la respuesta, imposible pero inevitable, al llamado del otro. Por consiguiente, este momento parece confirmar precisamente que, al menos dentro de una perspectiva fenomenológica, Hegel no concibe la vida ética absoluta (esto es, una comunidad absoluta y resuelta) como el resultado final del mundo moderno. El perdón, como la tragedia, aparece allí para constatar, e incluso para profundizar, la conciencia de esta absoluta e irreparable herida en el corazón de la comunidad.

Así, a través de una lectura detenida de estos pasajes en la *Fenomenología*, quisiera mostrar que lo que se pone en juego en la noción de comunidad que Hegel desarrolla en el curso del capítulo del Espíritu, es precisamente esa doble tarea mencionada anteriormente, y que parece ser una tarea inaplazable para el pensamiento contemporáneo: la de reconocer *en* la misma imposibilidad de lo común, una cierta manera distinta de pensar la *comunidad*, otra comunidad, una que quizás está siempre *por venir*⁷.

1. LA HERIDA INFINITA DE LO TRÁGICO: ANTÍGONA Y LA VIDA ÉTICA

Como quedaba anteriormente sugerido, durante los últimos años de Hegel en Jena parece llevarse a cabo un giro interesante con respecto a su concepción de la comunidad política. Esto puede rastrearse claramente si se compara el uso que se le da a la tragedia como un modelo para la vida ética en algunos de los escritos más tempranos de la época de Jena (el *Sistema de la eticidad* y *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*) con el tratamiento que se ofrece de esta misma relación en la *Fenomenología*. Dado que me es imposible desarrollar esta idea con detalle en el presente ensayo, quisiera al menos mencionar brevemente dos de los elementos que sugieren zo del capítulo (cf. Theodore George, *Tragedies of Spirit. Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology* (Albany: State University of New York Press, 2006), 75). También Renato Caputo (cf. Renato Caputo, "*De la Tragédie Grecque a la Tragédie Moderne. Généalogie du Tragique dans la Philosophie de Hegel a Jena*", *Hegel Jahrbuch*, 2004) se muestra interesado en el tipo de reconciliación definitiva que el Cristianismo (y ya no la tragedia) puede traerle a la conciencia moderna.

⁷ Mi intención, por lo tanto, es proponer la posibilidad de establecer un diálogo entre Hegel, al menos el Hegel de la *Fenomenología*, y el debate contemporáneo sobre la comunidad mencionado anteriormente en la nota al pie 1. Ésta puede ser una empresa atrevida y tal vez obligue a leer a Hegel "a pesar de sí mismo", pero creo que hay allí elementos que pueden enriquecer mucho las discusiones actuales sobre el tema, y que de alguna manera se encuentran tácitamente en algunos de los autores que intervienen en el debate (pienso particularmente en el caso de Nancy). No intento afirmar que Hegel ya habría dicho, y ya habría previsto, lo que todos estos autores contemporáneos reclaman. Se trata más bien de insistir en que, a la luz de todos estos elementos que, gracias a dichos reclamos, hacen parte de nuestro contexto de pensamiento contemporáneo, podemos (¿y debemos?) leer nuevamente a Hegel.

este cambio. Mientras en el texto sobre Derecho Natural Hegel utiliza a las *Euménides* de Esquilo como una imagen para el tipo de movimiento espiritual que tiene lugar en el ámbito ético-político, en la *Fenomenología* Hegel parece darle más bien un papel central a la *Antígona* de Sófocles para mostrar el mismo proceso⁸. Del mismo modo, mientras la primera noción de vida ética y comunidad está vinculada a una idea fuerte de *reconciliación*, la segunda estará vinculada a una concepción mucho más compleja del tipo de *resolución* que se lleva a cabo, tanto en el ámbito ético-político como en lo que respecta a la agencia humana. Por lo tanto, mientras las *Euménides* sirven para introducir el concepto de vida ética como un sistema autónomo capaz de resolver sus propias contradicciones, *Antígona*, como me gustaría mostrar, abre la pregunta por la imposibilidad una tal resolución definitiva para la cuestión de la comunidad.

Para ilustrar este punto, me permito citar en extenso dos pasajes claves del ensayo sobre Derecho Natural. Hegel introduce allí la noción de la “tragedia de la vida ética” [Tragödie im Sittlichen] para explicar la manera como es alcanzada la resolución definitiva de una comunidad –la “eticidad absoluta de un pueblo”. Escribe entonces:

Así la tragedia consiste en esto: en que la naturaleza ética separa de sí su naturaleza inorgánica como destino, poniéndola por fuera de sí, y a través del reconocimiento de este destino en la lucha, lo *reconcilia* [versöhnt] con la esencia divina como la unidad de ambos.⁹

La tragedia funge aquí como imagen para ilustrar el proceso en el cual las dos partes involucradas –los estamentos de la clase económica y la política, que son asociados en el ensayo con lo inorgánico y lo orgánico, respectivamente– reconocen sus pretensiones como igualmente válidas y, a la vez, su mutua necesidad¹⁰. De este modo, continúa Hegel:

8 No quisiera entrar aquí en una discusión acerca de si *Antígona* es en efecto la imagen central para el análisis que hace Hegel de la vida ética en este capítulo de la *Fenomenología*. Recientemente Katherine de Boer ha mostrado que, más allá de la tragedia de *Antígona* (y de las menciones allí también a otras tragedias de Sófocles), las comedias de Aristófanes podrían ser de gran ayuda para entender el desenlace de esta figura y los análisis de Hegel sobre el declive de la vida ética griega (cf. Katherine de Boer, “The Eternal Irony of the Community: Aristophanian Echoes in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, *Inquiry* 52, no. 4 (2009), 311-334). Si bien considero que el artículo de De Boer es especialmente sugestivo en este sentido, me gustaría insistir en que *Antígona* es central, al menos en lo que respecta a la comprensión de la herida trágica que atravesará, tras su inicial declive, todo el camino de la vida ética a lo largo del capítulo del Espíritu.

9 G.W.F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (trad. Dalmacio Negro Pabón; Madrid: Aguilar, 1979), 76. La traducción ha sido modificada teniendo en cuenta el original en alemán.

10 En su desarrollo de la noción de la vida ética, Hegel está tratando de cuestionar una noción atómica de lo individual, característica de las circunstancias modernas y las teorías del derecho que Hegel consideró propias de su tiempo. La noción atomística se muestra como una perspectiva unilateral, y la vida ética absoluta es, por tanto, en dicho ensayo, el movimiento que reconcilia lo individual con la comunidad, la perspectiva liberal clásica con cierta alternativa comunitarista, permitiendo un permanente diálogo entre ambas a través del reconocimiento de

La imagen de esta tragedia, más exactamente determinada en relación a lo ético, constituye el desenlace de aquel proceso del pueblo de Atenas a las Euménides y a Apolo en relación con Orestes antes de lograr la organización ética. El pueblo de Atenas, de manera humana, como Aerópago de Atenas, depositó en la urna de los dos poderes iguales votos, reconociendo el existir de ambos, uno al lado del otro; sólo que así no dirimió la disputa ni concretó ninguna relación ni ninguna proporción entre ambos. Pero, a la manera divina, como la Atenas de Atenea, [...] se emprendió también la reconciliación [Versöhnung], de suerte que las Euménides fueron honradas por este pueblo como poderes divinos, obteniendo su sitio en la ciudad.¹¹

Los dos pasajes dejan en claro al menos dos aspectos importantes del análisis de la vida ética propuesto por Hegel bajo la imagen de esta tragedia: por un lado, que lo trágico representa aquí para Hegel sacrificio y conflicto, y que ambas cosas se encuentran a la base de la posibilidad de restauración de un ámbito común. Por otro lado, y más allá de esta primera instancia, la imagen de las *Euménides* muestra que lo trágico es aquello que, a la vez, trae consigo ya los elementos de su propia reconciliación: el momento del reconocimiento del otro como un otro ético (en manos tanto del Aerópago como, sobre todo, de Atenea) es aquí la *reconciliación definitiva* de este conflicto.

Por el contrario, el movimiento que el crimen de Antígona pondrá en marcha en la *Fenomenología* no será uno que conduzca a una resolución definitiva. Seguirá tratándose de un movimiento trágico, pero esta vez, quizás, la resolución será tan trágica como el proceso mismo¹². Como bien lo explica Theodore George, la acción de Antígona y el proceso que se inaugura con ella desatan una “insuperable paradoja”¹³: tras la acción

sus pretensiones igualmente válidas. La tragedia de las *Euménides* sirve claramente como una imagen de este movimiento, como Hegel lo mostrará a lo largo del ensayo. El movimiento, por supuesto, es mucho más complejo. Ésta es solamente una presentación esquemática. Para un comentario verdaderamente detallado sobre el ensayo cf. Bernard Bourgeois, *Le Droit Naturel de Hegel. Commentaire* (Paris: Vrin, 1986). He analizado con más detalle el tema en Acosta, “From Eumenides to Antigone”, 193ss.

11 Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, 75-76.

12 Cf. Dennis Schmidt: “The analysis of ethical life here not only exhibits the form of a tragedy, it also has the result of a tragedy” (*On Germans and Other Greeks. Tragedy and Ethical Life* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 101). La noción de lo trágico como un movimiento de reconciliación, y no como uno de conflicto y herida, no está sólo presente en los escritos de Jena. De hecho, la Antígona de la *Fenomenología* parece ser una excepción a este respecto, más que un cambio definitivo en la concepción hegeliana de la tragedia. Uno puede ver una vez más la reconciliación como una resolución definitiva de lo trágico en los comentarios de Hegel sobre la tragedia en sus *Lecciones de estética* (cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre estética* (tr. A. Brotons; Madrid: Akal, 1989), 855ss.

13 George, *Tragedies of Spirit*, 87.

(el crimen) y después de las contradicciones que, aunque existiendo desde siempre, sólo ésta logra hacer visibles, no hay marcha atrás. El corazón mismo de lo ético aparecerá como una herida profunda en la que el lugar para la individualidad (inevitable destino de cualquier vida ética) estará siempre en conflicto con la posibilidad de una vida (en) común.

El capítulo sobre “El mundo ético” en la *Fenomenología* comienza con una descripción de la misma totalidad ética que resultaba de la resolución final de la tragedia de las *Euménides* en el ensayo sobre Derecho Natural. Hegel la describe así como “un equilibrio quieto de todas las partes” en el que “cada parte [es] un espíritu en su propio medio”¹⁴:

[...] un mundo immaculado, cuya pureza no mancha ninguna escisión. [...] Su movimiento es un devenir quieto de una de las potencias de él en otra, de tal manera que cada una de ellas mantiene y produce por sí misma a la otra. Las vemos, ciertamente, dividirse en dos esencias y en su realidad; pero su oposición es más bien la confirmación de la una por la otra y, allí donde entran en contacto de un modo inmediato como esencias reales, su término medio y su elemento es la compenetración inmediata de ellas.¹⁵

Pero este mundo, dice Hegel, es sin embargo uno inmóvil y, por tanto, representa aún un concepto vacío, “muerto”, “abstracto”. La vida ética absoluta, que aparecía en el ensayo sobre el Derecho Natural como la resolución final y el movimiento definitivo y reconciliatorio del mundo común, ahora se muestra apenas como un concepto ingenuo que tendrá que actualizarse, realizarse, confrontando sus ya existentes (pero aún invisibles) contradicciones. Éste será el mundo en el que irrumpirá la acción de Antígona; y en este movimiento, escribe Hegel, el mundo ético “encontrará su propio declinar”¹⁶: un mundo ético que mostrará ser aún sólo la primera “manifestación” de un suelo *de lo* común mucho más profundo sobre el que yace verdaderamente la vida ética concreta y real:¹⁷

14 G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu* (trad. W. Rocés; México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 271. Sólo cuando se hagan modificaciones a la traducción de Rocés, se citará en nota al pie el texto original en alemán.

15 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 272.

16 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 262. La traducción ha sido aquí corregida con respecto a la versión original en alemán: “durch diese Bewegung ist eben die Sittlichkeit zugrunde gegangen”.

17 Aquí vale la pena hacer una aclaración sobre el modo como se mueve la experiencia en la *Fenomenología*, revelando progresivamente las verdades que se encuentran a la base de la experiencia. Ramón Valls Plana explica este desenlace de una manera muy aguda cuando dice que el movimiento de la *Fenomenología* debe ser entendido en dirección ascendente y descendente. El movimiento progresivo de la conciencia hacia el desarrollo de su verdad durante sus distintas figuras no es, a su vez, nada distinto que el gradual reconocimiento de las condiciones de posibilidad de las figuras anteriores (cf. Ramón Valls Plana, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (Barcelona: Editorial Estela, 1971), 99). La herida que se hace

La acción [de Antígona] trastorna la organización quieta y el movimiento estable del mundo ético. Lo que en éste se manifiesta como orden y coincidencia de sus dos esencias, una de las cuales confirma y completa la otra, pasa a ser con la acción un tránsito de *dos contrapuestos*, en el que cada uno se demuestra más bien como la anulación de sí mismo y del otro que como su confirmación; deviene hacia el movimiento negativo o la eterna necesidad del terrible *destino* que devora en la sima de su *simplicidad* tanto a la ley divina como a la ley humana.¹⁸

Ésta es la fuerza de la acción de Antígona, y éste el destino que ella suscita: lo que parecía ser un movimiento equilibrado y armónico, donde las diferencias se mostraban, más que como contradicciones, como complementándose mutuamente, ahora se revela como el colapso de esa vida común. No hay algo así como la *totalidad* ética, demuestra la acción de Antígona: el suelo *de lo* común no es un *suelo común*, sino el lugar de las diferencias absolutas, irreconciliables. Éste es el destino, como Hegel lo mostrará, de *toda* acción ética, esto es, de toda acción que está destinada a ser significativa y a ser introducida en el mundo común, público y compartido:

Lo que obra no puede negar el crimen y su culpa; la acción consiste en esto: en poner en movimiento lo inmóvil, en hacer que brote lo que de momento se halla encerrado solamente en la posibilidad, enlazando con ello lo no-sabido a lo sabido, lo que no es al ser.¹⁹

No hay algo así como una acción inocente, insiste Hegel: “sólo es inocente el no obrar, como el ser de una piedra, pero no lo es ni siquiera el ser de un niño.”²⁰ Toda acción es intrínsecamente una transgresión. Debe serlo si está destinada a ser *ética*, si está destinada a introducir –a manifestar– la individualidad del agente en el mundo común: “el obrar es él mismo este desdoblamiento, que consiste en ponerse *para sí* y en poner frente a esto una realidad exterior extraña”.²¹

visible a través de la acción de Antígona, por tanto, es la verdad de la vida ética, el suelo sobre el que ésta se sostiene, y no solo su desarrollo hacia una figura ya distinta.

18 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 273.

19 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 277. La traducción ha sido aquí corregida con respecto a la versión original en alemán: “Das Handelnde kann das Verbrechen und seine Schuld nicht verleugnen; –die Tat ist dieses, das Unbewegte zu bewegen und das nur erst in der Möglichkeit Verschlossene hervorzubringen, und hiemit das Unbewußtedem Bewußten, das Nichtseiende dem Sein zu verknüpfen”.

20 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 276.

21 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 276. Aquí puede verse cómo Hegel ha desarrollado para este momento una noción mucho más compleja de las acciones éticas, no solo comparando a la *Fenomenología* con los escritos tempranos de Jena, sino incluso con algunos de sus textos de Frankfurt como el *Esíritu del Cristianismo y su destino*, donde Hegel introduce ya la figura de Antígona como representando “la culpa más sublime”, la culpa que surge como el resultado

Más aún, es precisamente a través de la introducción de esta individualidad que la acción adquiere su carácter ético y deviene significativa, no sólo para los otros, sino para quien ha actuado. Es justamente a través de la acción que es siempre transgresora –siempre violenta, quizás, con respecto a esa realidad externa común en la que busca introducirse– que quien actúa construye y hace manifiesta su individualidad, tanto ante los otros, como ante sí mismo. “Porque sufrimos reconocemos que hemos errado”²² –escribe Hegel citando su propia versión del famoso monólogo de Antígona. Quien actúa,

experimenta en sus actos tanto la contradicción de *aquellas potencias* en que la sustancia se ha escindido y su mutua destrucción, como la contradicción de su saber acerca de la eticidad de sus actos con lo que es ético en y para sí, y encuentra su *propio* declinar. Pero con ello la sustancia ética se ha convertido en *autoconciencia real*, o *este sí mismo* se ha convertido en algo que es en y para sí.²³

Gracias a estos pasajes puede comprenderse en su justa dimensión la importancia del papel que cumple *Antígona* en el análisis hegeliano. Lo que *Antígona* permite introducir en el pensamiento hegeliano sobre la comunidad²⁴ no es únicamente el hecho de que, gracias a ello, Hegel ahora sabe que lo que subyace a toda posibilidad de la vida ética no es la reconciliación sino el conflicto (un cambio que ya por sí mismo demarca un giro con respecto al Ensayo sobre Derecho Natural). Más allá de esto, el carácter trágico de la acción de Antígona y su culpa –una culpa trágica, la *hamartia* aristotélica, esto es, el errar de un alma noble²⁵– han puesto a su disposición los elementos adecuados para entender el carácter *imposible* de

de la inocencia (cf. G.W.F. Hegel, *El espíritu del Cristianismo y su destino* (trad. W. Roces; México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 325). En la *Fenomenología*, Hegel ya no considera inocente la acción de Antígona (precisamente por el hecho de ser una acción ética). Esto también explica por qué la noción de perdón que entra al final de la *Fenomenología* tendrá que ser mucho más compleja que aquel perdón del que Hegel habla en el *Espíritu del Cristianismo* precisamente en el contexto del destino trágico suscitado por la inocencia. He tenido que dejar esta comparación, sin embargo, para otra ocasión, aunque haré alguna referencia a ella más adelante.

22 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 278. La traducción ha sido aquí corregida con respecto a la versión original en alemán: “weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt.”

23 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 262.

24 Lo expongo en estos términos a propósito pues estoy convencida de que no ha sido de la manera contraria: es decir, no creo que Hegel tuviese claro de antemano qué quería decir acerca de la acción ética, y que posteriormente eligiera la tragedia de *Antígona* como imagen para ello. Considero, por el contrario, como lo sostiene Alan Speight, que es más bien la lectura de *Antígona* la que llevó a Hegel a reformular su teoría de la acción humana, y con ella, de la comunidad (cf. Alan Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency* (Port Chester, N.Y.: Cambridge University Press, 2001), 48).

25 Cf. el análisis que presenta George de la pertinencia de este concepto para la interpretación hegeliana de la agencia ética en George, *Tragedies of Spirit*, 91ss. Cf. también Schmidt, *On Germans and Other Greeks*, 100-101.

dicha reconciliación. Es decir, ahora Hegel tiene las herramientas necesarias para explicar y presentar adecuadamente, como parte de la experiencia que de sí mismo debe tener el “mundo común”, ese abismo que permanecerá hasta el final del capítulo del Espíritu como aquello que se encuentra *a la base* de toda experiencia real de la vida ética, y que Hegel describirá, como lo veremos, como una “diferencia absoluta”²⁶.

Esta explicación y presentación pueden leerse también, como lo han mostrado ya recientemente algunos intérpretes²⁷, como una muy sugestiva teoría de la acción ética, que aún tendrá que adquirir su contenido y desarrollo a través de la totalidad del capítulo del Espíritu, pero cuya base fundamental ya se encuentra anunciada a partir de este momento. A través de su acción, Antígona descubre lo que sólo en el último estadio del Espíritu la *Gewissen* (la conciencia moral del mundo moderno) sabrá en toda su justa dimensión y complejidad: que no podemos predecir el resultado y las consecuencias de nuestra acción; esto es, que el conocimiento moral previo a nuestras acciones es necesariamente un conocimiento incompleto, *porque éstas se llevan a cabo siempre en un mundo compartido, que no puede ser de ningún modo controlado ni determinado previamente* (una comunidad, por tanto, que no puede ser de ninguna manera pensada bajo la idea de totalidad, sino, tal vez, de pluralidad). Nuestras acciones también adquieren su significado –incluso el significado que tienen para nosotros– a través del juicio de otros, y este juicio es contingente e impredecible²⁸. Antígona ha llevado a cabo el primer paso hacia este conocimiento. Ella ya *sabía* (incluso previamente a los hechos, a diferencia de Edipo²⁹) que estaba cometiendo un crimen, pero es sólo después de que su acción se introduce en el mundo *en común*, el mundo ético, que ella “experimenta ahora en

26 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 384.

27 Cf. el artículo ya clásico de Charles Taylor, “Hegel’s Philosophy of Actions”, en *Hegel and the Philosophy of Action*, eds. Lawrence S. Stepelevich y David Lamb (Atlantic Highlands: Humanity Press, 2003). Especialmente interesantes al respecto resultan ser también los artículos de Robert Pippin, “Recognition and Reconciliation. Actualized Agency in Hegel’s Jena Phenomenology”, en *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, ed. B. Van den Brink (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) y nuevamente el capítulo sobre Antígona en Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*.

28 Esto es lo que Bernstein llama “the fallibilism of all moral knowledge and the ineliminable interpretive pluralism with respect to the meaning of all moral actions”. Cf. J.M. Bernstein. “Confession and Forgiveness: Hegel’s Poetics of Action” in R. Elridge (ed.) *Beyond Representation: Philosophy and Poetic Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 34-65), 35. Puede verse aquí, además, una cercanía importante con las reflexiones de Hannah Arendt sobre la acción humana en su capítulo sobre el tema en *La condición humana*. Valdría la pena estudiar con más profundidad las similitudes entre Arendt y Hegel –especialmente el Hegel de la *Fenomenología* y particularmente en referencia a la acción.

29 Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 277: “la conciencia ética es una conciencia más completa, y su culpa es más pura, si conoce *previamente* le ley y la potencia a las que se enfrenta [...] y comete el delito a sabiendas, como Antígona”.

sus actos la naturaleza desarrollada de su acción *real*³⁰, es decir, es sólo entonces que aprende y reconoce lo que realmente ha *significado* su acción. Pero entonces, y gracias a este proceso, el mundo *en* común ha dejado de ser, para ella y para quienes juzgan su acción, un mundo común.

A diferencia de la manera como quedaba resuelta la cuestión de la vida ética en el ensayo sobre Derecho Natural, en el caso de la *Fenomenología* la pregunta no es por el tipo de sacrificio que tiene que llevar a cabo la totalidad para lograr asimilar y reabsorber en su interior aquello que se ha revelado como una interrupción necesaria de lo común. Por el contrario, en el caso de la imagen de Antígona, lo que se lleva a cabo es más bien una reflexión acerca de la paradoja que se desencadena cada vez que una acción individual irrumpe en un mundo común; mundo que, por lo demás, sólo puede devenir real, actual, y concreto (en oposición a una situación de quietud, abstracta y vacía) por esta misma disrupción³¹. La acción ética, representada por el crimen de Antígona, es el límite con el que se topa necesariamente, una y otra vez, toda noción de comunidad: un límite que no puede ser simplemente asimilado, sino que, en el contexto concreto de la *Fenomenología*, apunta al corazón mismo de lo ético y a todo proyecto que busca definirse a sí mismo en términos de “comunidad”. No se trata, por tanto, de un movimiento de lo negativo que, reabsorbiendo toda contradicción en el interior del sistema, pondrá ahora en marcha un proceso de “asimilación” y reconciliación de las diferencias. Se trata más bien de una interrupción, de una imposibilidad de resolución que permanecerá a la base de todo el desarrollo del capítulo del Espíritu, y que constituye ya, por sí misma, una experiencia que altera por completo las interpretaciones tradicionales de la idea de comunidad en el caso de Hegel³².

30 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 277. Cf. también Pippin: “only as manifested or expressed in a social space shared by others [...] can one (even the subject himself) retrospectively determine what must have been intended” (Pippin, “Recognition and Reconciliation”, 72). Esto también es lo que Speight llama, siguiendo a Taylor, la “retrospectividad” de las acciones en la teoría de la acción de Hegel (cf. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, 42ss).

31 Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 260: “Como la sustancia, el espíritu es la inmutable y justa igualdad consigo mismo; pero como ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal, y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el momento del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser resuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta, sino la esencia *real y viva*”.

32 Es curiosa aquí la relación que sostiene con Hegel un lector tan atento y perspicaz como J.L. Nancy. Si, por un lado, en sus lecturas directas de Hegel, tales como *La Remarque spéculative (Un bon mot de Hegel)* (París: Galilée, 1973) y *La inquietud de lo negativo* (trad. Juan Manuel Garrido; Buenos Aires: Arena Libros, 2005), Nancy insiste precisamente en comprender el movimiento dialéctico hegeliano en estos términos de interrupción y apertura; en sus menciones explícitas en *La comunidad inoperante* a la dialéctica hegeliana, ésta representa ese movimiento de totalidad y totalización que caracteriza a la obra consumada y que no da lugar a una nueva manera de pensar la comunidad. Lo que intento hacer aquí, gracias también a la lectura que hace Nancy de Hegel en esos primeros trabajos, es mostrar cómo esas interrupciones en el pensamiento de

Vale la pena hacer explícitos para este punto los supuestos sobre los que se sostiene la lectura que ha sido presentada hasta ahora. Lo que toda esta interpretación presupone es que, en el capítulo del Espíritu, Hegel no sólo está narrando lo que sería una especie de desarrollo *histórico* de la vida ética. Paralelamente a las referencias históricas que intervienen en los análisis hegelianos en la *Fenomenología*, lo que se está llevando a cabo allí es también una construcción conceptual: una explicación de la vida ética tal y como la percibimos en nuestra experiencia fenomenológica del mundo (en) común³³. *Antígona*, por tanto, no es sólo Grecia; somos nosotros. No representa por esto una figura que será superada y dejada de lado en un movimiento progresivo hacia una forma de vida ética más desarrollada y completa. Es, por el contrario, el piso ineludible –¿o deberíamos decir el piso sin piso (la herida)?– donde tendrá que erigirse toda vida ética que merezca ese nombre. Las heridas que eso puede dejar, por tanto, no podrán ser simplemente borradas.³⁴

2. UNA HERIDA IRREPARABLE: CONFESIÓN Y PERDÓN

Independientemente de cómo se lean los pasajes sobre *Antígona* en el capítulo del Espíritu en la *Fenomenología*, hay al menos algo que ningún lector podría negar: *Antígona* no ofrece de ninguna manera una resolución definitiva para los conflictos subyacentes a la vida ética. El mundo ético debe experimentar su propio declinar. Que esto signifique que la vida ética deba ser entonces entendida como algo que queda atrás para siempre en el

Hegel dan lugar también a un nuevo modo de pensar y comprender sus reflexiones sobre el ser en común, poniéndolo en un diálogo más explícito, quizás, con el debate contemporáneo sobre el tema.

33 El análisis que proporciona Alan Speight de estos pasajes es particularmente iluminador en este sentido: la *Antígona* de Hegel, dice Speight, es a la vez una lectura del *ethos* griego y una reflexión muy sugestiva de aquello que se encuentra a la base de una teoría moderna de la acción (Cf. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, 52). Theodore George también insiste en esta interpretación cuando aclara –distanciándose de Christoph Menke y de una lectura más histórica de este capítulo– que este momento de la *Fenomenología* puede ser leído “as an inquiry into what it means for consciousness actually to embrace a number of broader political, social, and ethical commitments while allowing for an individual to remain true to itself” (George, *Tragedies of Spirit*, 75).

34 Cf. Schmidt. *On Germans and Other Greeks*, 96: “this crisis [opened up by Antigone’s crime] will never be fully and finally resolved; the locus of its appearance will remain vital in the life of the community”. En un contexto distinto, también Jacques Derrida concluye en su lectura de estos pasajes: *Antígona* “is to come after, to be followed, to be continued” (Jacques Derrida, *Glas*, trad. John P. Leavey y Richard Rand (University of Nebraska Press, 1986), 187a). Muy en la línea de lo que he estado defendiendo en esta primera sección del ensayo, Derrida está interesado en mostrar cómo *Antígona* representa, en el caso de la *Fenomenología*, un “lugar imposible” (Derrida, *Glas*, 151a), un punto de quiebre o de interrupción del sistema, que sin embargo, a la vez, “assures the system’s space of possibility” (Derrida, *Glas*, 162a). Una discusión detenida de la interpretación que hace Derrida de *Antígona* en *Glas* tendrá que ser por ahora dejada de lado. Creo, no obstante, que *Glas* puede ser uno de los puntos principales de anclaje de una reflexión sobre la comunidad en el pensamiento de Derrida, y que sus intentos más recientes por acercarse a estos temas se alimentan mucho de esos primeros trabajos deconstructivos.

recorrido del espíritu, es, no obstante, algo que aún puede ser cuestionado. Al respecto, me permito insistir una vez más sobre este punto: si se entiende que la *Fenomenología* no es únicamente un movimiento progresivo, sino también el camino de una experiencia que conserva para sí las verdades que se han ido revelando a lo largo del recorrido, habría entonces que insistir en que el capítulo del Espíritu es la experiencia exhaustiva que lleva a cabo de sí misma la noción de vida ética a través de su historia (fenomenológica y no solo histórico-cronológica). De ahí que la vida ética no sólo abra el capítulo, sino que establezca ya la base –esa in-fundada base sugerida anteriormente: el piso sin piso abierto por la herida– sobre la que tendrá lugar la experiencia de la conciencia como Espíritu. Partiendo de la experiencia comunal –o debería decirse, ahora, *a-comunal*- del mundo ético, lo que ocurre en el capítulo del Espíritu podría ser leído entonces como un des-velamiento de todas las capas y conflictos propios de cualquier intento por establecer una mirada compartida del mundo; es decir, el camino que se recorre allí podría entenderse como el proceso mediante el que se revelan todos los momentos que hacen parte de una reflexión atenta a las complejidades de todo proyecto ético-político cuya base sigue siendo la búsqueda de un “mundo (en) común”.

Ésta es la razón por la cual las rupturas que han ocurrido desde el comienzo del capítulo están destinadas a permanecer. Es también la razón por la cual, como me gustaría mostrarlo en lo que sigue de este ensayo, la confesión y el perdón serán introducidos al final del capítulo: para confirmar la ausencia de cualquier otra posibilidad de resolución. El perdón entra en escena precisamente allí donde la finitud ya no puede ser superada o negada, y donde aún, sin embargo, debe ser re-establecida una posibilidad del ser en común. Aparece así *en* los límites de la moralidad y mostrando estos límites de la moralidad, del derecho, y de cualquier fuerza institucional, como un intento por mantener aún la posibilidad del restablecimiento de cierta comunidad.

Si bien esta lectura sobre el perdón no es la más evidente, tampoco carece de soporte textual en el desarrollo del pensamiento hegeliano. Está informada ya, hasta cierto punto, por la introducción de dicho concepto en uno de los textos de juventud de Hegel, el *Espíritu del Cristianismo y su Destino*, escrito durante sus años en Frankfurt, siete a ocho años antes de la *Fenomenología*. A pesar de las diferencias que recorren estos dos textos –diferencias que, por lo demás, yo misma he traído a colación a partir del cambio que he mencionado en la noción de lo trágico–, el contexto en el que el joven Hegel decide introducir la experiencia del perdón puede ser útil para comprender mejor su aparición posterior en la *Fenomenología*: el perdón se introduce allí como un primer paso hacia lo que posteriormente serán sus críticas a los límites de la perspectiva moral moderna (especialmente la noción kantiana de deber y autonomía). Es decir, aparece ya allí como

un reconocimiento de la complejidad de nuestra vida moral, y como un intento por responder de manera distinta a la finitud que permea nuestras acciones. En efecto, el joven Hegel presenta al perdón como una posibilidad de reconciliación para aquellas acciones que resultan ser transgresiones legales o morales *precisamente* por el hecho de que han cumplido con la ley moral.

El ejemplo paradigmático es, como ya se ha mencionado en el caso de la *Fenomenología*, el destino de Antígona: el cumplimiento de *su* deber está necesariamente ligado a la transgresión de la ley, y con ella, del carácter común del mundo ético. Hegel describe su situación en este punto como “la culpa más sublime de todas”, por ser la culpa que surge como resultado de la inocencia. Esto cambiará en la *Fenomenología*, como se mencionaba anteriormente³⁵, puesto que la inocencia no seguirá siendo una posibilidad en el caso de la acción ética, al ser una acción que está destinada a introducir siempre algo nuevo (y por lo tanto transgresor) en la vida ética común. Sin embargo, lo que quisiera resaltar aquí es el punto al cual este análisis se dirige en el caso del *Espíritu del Cristianismo y su destino*: el perdón allí no es ni el reemplazo del castigo, ni la cancelación de la acción (Hegel repite a lo largo del ensayo los famosos versos de Lady Macbeth de Shakespeare: “what’s done cannot be undone”, “pues nada que se ha hecho se puede transformar en algo no hecho”³⁶). Representa más bien la posibilidad de introducir un punto de vista alternativo para aquellas acciones que, aún si no pudieron ser evitadas, tampoco pueden ser enteramente reparadas. Frente a una realidad irreparable, parece decirnos allí el joven Hegel, nos encontramos ante un dilema que sólo podrá ser resuelto por el camino del perdón; pues el perdón será la única forma de reconciliarnos con las heridas que han sido infligidas en la realidad, sin que por ello se borre el recuerdo de lo ocurrido. *Quien perdona*, escribe Hegel, “conserva de la lucha la vida, eliminando la oposición, mientras que del sufrimiento pasivo *conserva* la pérdida, pero permite que desaparezca el dolor”³⁷. Estos fragmentos parecen sugerir que quien perdona logra asumir lo irreparable de la realidad (en lugar de oponerse a ello, de luchar contra lo ocurrido y seguirle exigiendo lo que no va a poder ser reparado), conservando a la vez la pérdida. Se reconcilia con un pasado sin que esto implique olvidar; acoge la vida que queda, la vida que llega, el por venir, “conservando la pérdida”³⁸. Ya se

35 Cf. nota al pie 21.

36 Hegel, *Esbozos al Espíritu del Cristianismo y su destino*, 276.

37 Hegel, *Espíritu del Cristianismo y su destino*, 327.

38 He intentado en otros lugares explorar cómo estas reflexiones tempranas de Hegel sobre el perdón responden de un modo muy interesante a los dilemas característicos, entre otras cosas, de las situaciones de justicia transicional: cómo responder por un lado a la demanda ética de las víctimas, al deber inaplazable de la memoria histórica, a la insistencia en sacar a la luz la verdad de los hechos aunque esto traiga como consecuencia la profundización de las heridas que el tiempo, mal que bien, ha ido poco a poco borrando (no sanando, por supuesto); y no obstante cómo insistir a la vez en la necesidad, la urgencia, de la reconstrucción de una comunidad, del

verá cómo esta capacidad del perdón de asumir esta doble tarea, tendrá que ver muy estrechamente con el *tipo de comunidad* que puede resultar de esta doble experiencia en el caso de la *Fenomenología*: una comunidad que no deja de buscarse a pesar de que se sabe siempre ya herida de muerte.

El perdón aparece en la *Fenomenología* una vez más en el punto donde Hegel está desarrollando las consecuencias de su crítica a la “Concepción moral del mundo”, encarnada básicamente en la filosofía práctica kantiana. Opera allí, por lo tanto, como una respuesta a o una resolución de una versión moderna de la herida ética trágica, a saber, la figura representada por la *Gewissen* o conciencia moral, y la experiencia que ésta lleva a cabo de las paradojas inherentes a la vida en común. La *Gewissen* –como se sugería previamente– está situada en lo que concierne a su conocimiento práctico mucho más allá que la culpa de Antígona, pues ya ha experimentado y aprendido de la experiencia desarrollada a lo largo de todo el capítulo, comenzando por la ruptura definitiva del mundo ético, y llegando hasta los extremos del terror de la Revolución Francesa y el colapso de la filosofía práctica kantiana. De esta manera, la *Gewissen* ya sabe mucho más acerca de su finitud y de la posibilidad de violencia y transgresión inherentes a todo intento de cumplir con su propio deber: “se comporta –escribe Hegel–, como una conciencia que sabe [als Wissendes] con respecto a la realidad del caso en el que hay que actuar”³⁹. Sin embargo, continúa Hegel, este saber es

un tal saber de estas circunstancias consciente de no poder abarcarlas o de no poder ser escrupulosa en ello. [...] Contrastada con la simplicidad de la conciencia pura [des reinen Bewusstseins, la versión kantiana de la conciencia moral (M.A.)] esta realidad es una variedad absoluta de circunstancias que se dividen y extienden hasta el infinito: hacia atrás en sus condiciones, hacia los lados en su yuxtaposición, y hacia adelante en sus consecuencias.⁴⁰

Así, la *Gewissen* “sabe que no conoce el caso en que actúa con arreglo a esta universalidad requerida, como sabe también que es nulo su pretextar

comenzar de nuevo que debe venir de la mano de un proceso que se compromete con el presente y con el futuro sobre la base de una garantía de no repetición. Se trata de un difícil equilibrio, de dos exigencias que en muchas ocasiones es necesario “negociar”, porque responder a la una parece ir en detrimento de la otra. Pero otra parece ser la relación entre ambas en el caso del perdón en Hegel. He encontrado también muy interesantes las reflexiones que a este respecto, pero basándose más bien en la noción de perdón en la *Fenomenología*, introduce Rebeca Comay en su libro *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution* (Stanford: Stanford University Press, 2011). Cf. especialmente pp. 129ss.

39 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 374.

40 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 374-5. La traducción ha sido aquí corregida con respecto a la versión original en alemán: “Dies Wissen aber, da es die Allgemeinheit als ein Moment kennt, ist daher ein solches Wissen von diesen Umständen, das sich bewußt ist, sie nicht zu umfassen oder darin nicht gewissenhaft zu sein [...]Gegen die Einfachheit des reinen Bewußtseins, das absolut Andere oder die Mannigfaltigkeit an sich, ist sie eine absolute Vielheit der Umstände, die sich rückwärts in ihre Bedingungen, seitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich teilt und ausbreitet.”

esta concienzuda ponderación de todas las circunstancias.”⁴¹ La experiencia de la conciencia aquí describe un dilema imposible; ya *sabe* que no hay tal cosa como la realización de un deber puro absoluto, pues reconoce, tras la experiencia fallida de la moral kantiana, que todo caso singular “se desdobra” y que, en todo caso, tendrá que “tomar una decisión” entre “una multiplicidad de deberes”.⁴² Por un lado, entonces, la conciencia sabe que tiene que actuar si no quiere permanecer en el mutismo al que queda condenada la experiencia del concepto abstracto del deber, carente de todo el ámbito concreto de las acciones que devienen significativas al ser reconocidas por otros: “hay que actuar –se dice a sí misma– el individuo debe determinarse”.⁴³ Por otro lado, cualquier contenido dado a una acción, cualquier “actualización” del deber, contendrá, como la *Gewissen* bien lo sabe, “la *mácula de la determinabilidad* de la que está libre el puro saber”⁴⁴. Por una parte, entonces, “hay” que actuar, pero, por otra, en cada acto siempre habrá una oposición (por decir lo menos) entre el significado que esa acción tiene para quien actúa, y el significado que adquiere a los ojos de otros. Surge siempre, por consiguiente, la posibilidad intrínseca de la violencia y la transgresión, ya que hay un abismo impredecible e incalculable en el corazón de la relación con otros.

Con el análisis del dilema en el que se encuentra la *Gewissen*, Hegel parece poder reunir y recoger el desarrollo final de aquella “paradoja imposible” que desde el comienzo del capítulo, con el acto de Antígona, se había convertido en el movimiento esencial de la vida ética. Podríamos incluso remitirnos a aquel momento, al comienzo del capítulo sobre la Autoconciencia, en el que Hegel ya anunciaba –a la manera de un narrador omnisciente, que anuncia a sus lectores lo que aún está por suceder– que la única resolución posible para el concepto puro de mutuo reconocimiento –esto es, para todo “vivir juntos”, para todo intento de construcción de vida en común–, tendrá que pasar por la experiencia de la renuncia absoluta y de la muerte. ¿Cómo pretender establecer una continuidad con el otro, si hay –y tiene que haber, para que yo pueda actuar como un individuo– un abismo entre su juicio y mi acción, su lenguaje y el mío? El Espíritu, escribe Hegel en este contexto, vive y existe en el lenguaje, un lenguaje que, sin embargo, sólo puede ser la expresión de una *discontinua continuidad* entre los otros y el yo⁴⁵.

Ésta es la situación que da lugar a aquellas dos figuras de la conciencia que guiarán –ambas de ellas como momentos de esta *Gewissen* que está en el proceso de descubrir su verdad– el movimiento de la confesión y el perdón. La resolución descrita por este movimiento será aquella que se presentará

41 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 375.

42 Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 375.

43 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 375.

44 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 377.

45 Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 392.

como la relación entre dos tipos de conciencia: la que juzga, por un lado, a la que Hegel llamará “el alma bella”, y la que actúa, por el otro, la cual será esa *Gewissen* que asume enteramente, actuando, aquello que el alma bella es incapaz de asumir: las paradojas en las que queda envuelta toda acción debido a nuestra propia finitud y al suelo inestable y escindido sobre el que se erige todo mundo en común.

Por un lado entonces se encuentra el alma bella, una conciencia que, entre los dos lados del dilema, se toma seriamente la amenaza de la mácula que trae consigo toda determinación, todo actuar. En su obstinación por preservar la pureza de sus máximas morales, prefiere renunciar a toda posibilidad de un “actuar significativo”, es decir, de toda acción ética en general. Esta conciencia decide dejar el peso de todo significado moral al momento deliberativo, universal, desde donde se proyectan y juzgan las acciones de aquellos que, inevitablemente, al actuar, pondrán en entredicho la pureza —y, por tanto, el vacío— de esa universalidad. Parece como si Hegel estuviese recordándonos aquí cierta interpretación *liberal* de la comunidad⁴⁶, que decide poner todo el peso de lo que es *moralmente significativo* en el pensar *a priori* toda posible acción, y en el juzgar consecuentemente acorde con ello. Hegel reconoce que este lado es necesario en toda concepción del espacio compartido, pero está interesado en mostrar los límites de una aproximación que se queda sólo de este lado del asunto⁴⁷.

Por el otro lado, se encuentra aquella conciencia que, al actuar, será juzgada por la anterior como una “mala” conciencia. Ésta es la conciencia que, a pesar de reconocer la transgresión al deber que implica su acción, escoge actuar, confirmando con ello una separación absoluta entre su certeza y la verdad; es decir, entre su acción y la comunidad en la que ésta necesariamente se introduce. Ésta es la conciencia transgresora que, al actuar, pone en evidencia una y otra vez, como sucedía ya en el caso de la acción de Antígona al comienzo del capítulo, el abismo radical, arraigado en lo más profundo del mundo ético, que se abre entre el individuo y los otros, entre la acción pensada desde lo individual y el juicio de aquellos que la reciben: “la conciencia actuante —escribe Hegel— es, evidentemente, consciente de su puro sí mismo, pero en el fin de su actuar como contenido real es consciente de sí como este singular particular y de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otros”⁴⁸.

46 Y que Hegel, en su ensayo sobre el Derecho Natural, describe como “formalismo” político.

47 Cf. Bernstein, “Confession and Forgiveness”, 37; y Pippin, “Recognition and Reconciliation”, 74. Es interesante también ver la relación que existe entre este diagnóstico del liberalismo moderno que Hegel decide encarnar en el alma bella, y las posteriores críticas al liberalismo por parte de un pensador como Carl Schmitt: la idea schmittiana de la “conversación eterna” como descripción del liberalismo político, incapaz de toda *decisión*, se acerca muchísimo a estos análisis hegelianos.

48 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 385.

Así, más allá del caso de Antígona, la conciencia ahora no solo *sabe previamente* de su transgresión, sino que *sabe* previamente de su *no saber*, y por ello la relación con las consecuencias de su acción tendrá que ir más allá de la *culpa trágica*⁴⁹: mientras en el caso del mundo ético se trataba, nos dice Hegel, del cumplimiento de la ley, “la simple orden y la queja, que es más bien una lágrima derramada sobre la necesidad”⁵⁰; en el caso de la conciencia moral actuante se tratará más bien de la necesidad de salir del *mutismo* al que la condena la falta de continuidad —que ella misma ha introducido, a sabiendas— entre su propio interior y su ex-istencia: “la conciencia moral, por el contrario, es todavía muda, encerrada en su interior, pues en ella el sí mismo no tiene todavía existencia, sino que la existencia y el sí mismo mantienen aún una relación externa entre sí”⁵¹. La conciencia moral es todavía muda, pues no se ha introducido aún en ese lenguaje compartido que es para Hegel “la *existencia* del Espíritu”⁵². Pero tendrá que hacerlo para evitar caer en la desesperación y en la locura —a las que quedará condenada el alma bella, la conciencia que se rehúsa a restablecer la continuidad del espíritu, la continuidad con los otros—, y lo hará a través de esa palabra que, en sí misma, es acto: *la palabra de la confesión*.

Éste es el significado del acto de la confesión que la conciencia actuante llevará a cabo antes de que el perdón tenga lugar. Lo que la conciencia actuante confiesa es precisamente su finitud, su inhabilidad para impedir la transgresión del otro a través de sus actos. Ésta es la única cosa que tiene en común con la conciencia que ha juzgado su acción como “mala”: lo que es compartido sólo puede ser compartido en esta confesión, a saber, la finitud inherente a las acciones éticas, y, con ello, la contingencia esencial propia de todo espacio compartido. Dado que la conciencia actuante sabe de su finitud precisamente a través de sus acciones, y aprende de su transgresión justamente a través del juicio de otros, la única cosa que queda por hacer —más allá de la moralidad, más allá de la fuerza de la ley— es confesarse ante el otro. Únicamente de esta manera puede reconocer su responsabilidad

49 No puedo extenderme aquí en esta idea, pero hay aquí ya una diferencia importante entre la culpa trágica, representada por Antígona al principio del capítulo, y que tiene que ver con un paso del no saber al saber posterior a su actuar, y la culpa moderna, en la que el conocimiento de este no saber es incluso previo a la acción: la *Gewissen* sabe que su acción, precisamente por proceder de un conocimiento finito de las circunstancias, será una acción transgresora del mundo común. Esto le da aún un sentido más profundo a la aparición del perdón, que no entrará a “resolver” solo los conflictos propios del mundo de lo ético griego, sino que deberá enfrentarse a un conflicto mucho más complejo: el de la culpa moderna, que carga consigo una estructura mucho más paradójica que aquella de lo trágico. Para un análisis más exhaustivo de este problema, cf. María del Rosario Acosta, “Confesión y perdón: otro desenlace para el reconocimiento en la filosofía hegeliana”, in Acosta, ed., *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo* (Bogotá: Siglo del hombre, 2010), 151-173.

50 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 380.

51 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 380.

52 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 389.

por lo que no podía haber evitado, por lo que no estaba enteramente en su control.

La confesión se presenta así, en este momento de la *Fenomenología*, como la otra cara de lo que será la experiencia del perdón. Cuando no queda ya nada por decir, cuando nada puede evitar el carácter paradójico e imposible de cualquier intento por apelar a ese suelo in-fundado de lo común, uno confiesa y al hacerlo, reconoce su responsabilidad para con el otro. Uno se arroja hacia y por el otro⁵³. Es de alguna manera como si Hegel ya estuviera diciéndonos que no hay nada dado en nuestra vida en común, que ésta siempre tiene que ser construida y pensada sobre la base de su imposibilidad, y, por tanto, que no hay nada que hacer excepto confesarse, una y otra vez, al otro, ante el otro: ante aquel a quien siempre debo responder, antes incluso que ante mí mismo.

Pero ¿qué pasa cuando ese otro se muestra como aquel que de cara a la confesión, como Hegel lo describe, actúa inicialmente como “el corazón duro” del alma que juzga, que no perdona, que se niega a su vez a confesarse? Dándole “a la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo y del silencio de quien se repliega en sí mismo”, escribe Hegel, esta conciencia se rehúsa a replegarse, a rebajarse, a arrojarse hacia el otro⁵⁴, a diferencia de lo que la primera conciencia ha hecho al confesarse, arriesgándolo todo. Es gracias a esto, sin embargo, que se hace aún más evidente el carácter incondicional de la confesión: la confesión es esta entrega absoluta, una exposición al otro en mi desnudez; es arrojarse sin garantía de recibir nada a cambio.

La confesión es el acto a través del cual renuncio a mi propia particularidad – a mi “*ser para sí separado*”⁵⁵– de cara al otro; es el acto en el que permito que sea el otro quien hable en mí. La conciencia, Hegel dice, “se pone a sí misma como momento, atraída a la existencia que se confiesa por la intuición de sí misma en el otro”⁵⁶. Esto presagia lo que está por venir: el momento del perdón en el cual el otro extenderá también de vuelta esta “*renuncia a sí*”⁵⁷, dejando que sea la “*discontinua continuidad*” la que tome su lugar en aquella “*palabra de la reconciliación [...] un reconocimiento mutuo que es el Espíritu absoluto*”⁵⁸. El perdón sera así esta permanente demanda por responder ante el otro, arrojándose hacia y por el otro, en la búsqueda constante por acceder a una alteridad inasequible: la búsqueda de un suelo común a la que no se renuncia aunque se sepa imposible.

53 Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 389. La expresión en alemán es: “gegen einen anderen wegzuerwerfen”. Queda más clara en la traducción de Miller a la versión en inglés: “throwing oneself away for the other” (cf. *Phenomenology of Spirit* (trad. Miller; Oxford: Oxford University Press, 1977), §667, 406).

54 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 389.

55 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 389.

56 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 390.

57 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 391.

58 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 391.

El “corazón duro”, por el otro lado, en su rechazo y mutismo frente a la palabra de la confesión terminará, anuncia Hegel, condenado a la locura. Es el destino de todo aquel que comete, a los ojos de Hegel, el peor crimen contra el espíritu, al “rechazar la continuidad con lo otro”, y con ello, al negarle al otro toda posibilidad de reconocimiento y perdón. Si hay algo imperdonable, parece decir Hegel, es precisamente esto: la patología de la conciencia moral moderna, que entronada en su independencia, se niega a reconocer que ésta es sólo posible en el terreno de un suelo compartido. Un suelo, es verdad, que no puede ser nunca un suelo común, pues ésta ha sido desde siempre herido de muerte: un terreno compartido, no obstante, al que tampoco nos es posible renunciar. Negarse a reconocer al otro es condenar al otro a una pérdida que se reflejará también, para la conciencia que se niega a reconocer, en una pérdida absoluta de sí. Quien se adentra en ese camino, carente y negador de toda realidad distinta a sí mismo, no termina sino negándose a sí mismo: “en su inconciliada inmediatez, se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis”⁵⁹.

El contexto de esta discusión no es, por supuesto, el contexto de un perdón como *deber* (precisamente nos encontramos ya más allá de la moralidad). No se da tampoco allí donde ha tenido lugar lo *imperdonable*, como es el caso de las discusiones sobre el perdón que se llevan a cabo posteriormente y a raíz de los acontecimientos atroces del siglo XX⁶⁰. Aquí Hegel no está refiriéndose propiamente ni a crímenes ni a víctimas, sino más bien a las heridas constitutivas de todo intento por pensar una vida compartida en términos de un suelo común. Yo insistiría por esto en que, de lo que se trata aquí es más bien de una reflexión sobre el carácter imposible, y sin embargo irrenunciable, que tiene la comunidad para nosotros. Una paradoja que Hegel demuestra haber comprendido y anunciado para la modernidad.

Éste es el tipo de reconciliación que el perdón pone en marcha al final del capítulo del *Espíritu*: la única resolución posible para esta compleja y paradójica experiencia de la vida ética y, por tanto, de la comunidad. Atender a la llamada del otro es tan imposible como necesario, pues siempre hay una fractura en mi relación con los otros, una herida en el corazón del ser en común: se trata, dice Hegel, de ser capaz a la vez de “confiarse a la diferencia absoluta”⁶¹, en el proceso infinito de atender a la llamada del otro, mientras “cada yo [...] al mismo tiempo, contradice todavía a su igualdad con el otro y se aleja de él”⁶². Esta fractura, esta ruptura constitutiva, es

59 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 391.

60 Y que, a la luz de los acontecimientos de un país como Colombia, por ejemplo, adquieren nuevamente dimensiones sobre las que aún habría mucho que pensar. Esto tiene que ver con el tipo de reflexiones que mencionaba ya en la nota al pie 39, y sobre las que no puedo detenerme aquí.

61 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 384

62 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 392.

aquello que constantemente pone en marcha el camino hacia los otros, hacia el piso sin piso de nuestra existencia común. Al mismo tiempo, sin embargo, esta fractura es aquello que, como Hegel lo muestra, no puede nunca ser definitivamente “reconciliado.”

De esta manera, el perdón es precisamente aquello que abre realmente la posibilidad de “mirar cara a cara a la alteridad y de permanecer en ella”⁶³. Es, al final, la admisión más explícita por parte de Hegel, de la imposibilidad de la comunidad en el corazón de nuestra búsqueda constante por su establecimiento. Su ocurrencia en la *Fenomenología* puede entenderse, así, como el reconocimiento de que un suelo en común es algo que debe permanecer irresoluble, algo a lo que debemos renunciar una y otra vez, pues es el único modo de ganarlo de vuelta en el curso, incansable, de nuestra relación con los otros.

La complejidad de toda posibilidad de pensar la vida humana como un mundo compartido es algo que Hegel no ignora. Si bien esto no es aún suficiente para intentar introducir a Hegel en el debate contemporáneo sobre la comunidad, y aunque sé que quedan aún elementos que tendrían que ser destacados con más cuidado, dejando claras las distancias entre la propuesta hegeliana y la mirada contemporánea, creo sin embargo que una lectura en la línea de la que acabo de construir puede ser un primer paso para darle voz a Hegel hoy. Sus reflexiones sobre la comunidad en la *Fenomenología* están atravesadas por esta constante preocupación por cómo asumir las rupturas que nos constituyen. El abismo a la base de nuestra vida *en* común y la diferencia absoluta que yace ante nosotros cada vez que intentamos atender la llamada del otro, es algo que Hegel, y especialmente el Hegel de la *Fenomenología*, no nos deja olvidar. Aunque sea únicamente por esta razón, yo creo que es casi un deber leerlo una vez más.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, María del Rosario. 2009. “From *Eumenides* to *Antigone*: Developing Hegel’s Notion of Recognition, Responding to Honneth,” *Philosophy Today* 34: 190-200.
- Agamben, Giorgio. 2003. *La comunidad que viene*. Trad. J. L. Villacañas. Valencia: Pretextos.

63 La expresión que parafraseo es conocida, y se encuentra en el prólogo a la *Fenomenología*: “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento [...] sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece en ello” (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 24)

- Bernstein, J.M. 1996. "Confession and Forgiveness: Hegel's Poetics of Action". En *Beyond Representation: Philosophy and Poetic Imagination*, ed. R. Elridge, 34-65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanchot, Maurice. 2002. *La comunidad inconfesable*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros.
- Boer, Katherine de. 2009. "The Eternal Irony of the Community: Aristophanian Echoes in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", *Inquiry* 52, no. 4: 311-334.
- Bourgeois, Bernard. 1986. *Le Droit Naturel de Hegel. Commentaire*. Paris: Vrin.
- Caputo, Renato. 2004. "De la Tragédie Grecque a la Tragédie Moderne. Généalogie du Tragique dans la Philosophie de Hegel a Jena". *Hegel Jahrbuch*.
- Comay, Rebeca. 2011. *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1986. *Glas*. Trad. John P. Leavey y Richard Rand. University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques. 1998. *Políticas de la amistad*. Trad. P. Peñalver. Madrid: Trotta.
- Esposito, Roberto. 2007. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Trad. C. R. Molinari. Buenos Aires: Amorrortu.
- George, Theodore. 2006. *Tragedies of Spirit. Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology*. Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G.W.F. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Trad. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F. 1978. *El espíritu del Cristianismo y su destino*. Trad. W. Roces; México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. 1979. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Trad. Dalmacio Negro Pabón. Madrid: Aguilar.
- Hegel, G.W.F. 1989. *Lecciones sobre estética*. Trad. A. Brotons. Madrid: Akal.
- Hegel, G.W.F. 1993. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, Jean Luc. 1973. *La Remarque spéculative (Un bon mot de Hegel)*. París: Galilée.
- Nancy, Jean Luc. 2000. *La comunidad inoperante*. Trad. J. M. Garrido. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Nancy, Jean Luc. 2005. *La inquietud de lo negativo*. Trad. Juan Manuel Garrido. Buenos Aires: Arena Libros.
- Pippin, Robert. 2007. "Recognition and Reconciliation. Actualized Agency in Hegel's Jena Phenomenology". En *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, editado por B. Van den Brink. Cambridge: Cambridge University Press.

TRAGEDIA Y PERDÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

- Schmidt, Dennis. 2001. *On Germans and Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*. Bloomington: Indiana University Press.
- Speight, Alan. 2001. *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. Port Chester, N.Y.: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 2003. "Hegel's Philosophy of Actions". En *Hegel and the Philosophy of Action*, editado por Lawrence S. Stepelevich y David Lamb. Atlantic Highlands: Humanity Press.
- Valls Plana, Ramón. 1971. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Editorial Estela.