

El reconocer en la Filosofía del Espíritu (1803/1804) de Hegel

Recognizing in Hegel's Philosophy of Spirit (1803/1804)

Milton Abellón*

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es determinar el sentido de “el reconocer” (*das Anerkennen*) en la Filosofía del Espíritu (1803/1804) de Hegel. Nuestra *tesis* es que el reconocer es *instituyente* del espíritu de un pueblo porque es el momento del movimiento genético del espíritu por el que la totalidad de la conciencia alcanzada en la familia se supera como totalidad absoluta mediante de la lucha por el todo, dando lugar a la formación de la conciencia absoluta de un pueblo. Además, el reconocer es *constitutivo* del espíritu de un pueblo porque es el movimiento espiritual por el que las conciencias singulares se intuyen y conocen a sí mismas en la universalidad de sus costumbres, en la obra ética común que es el producto del hacer de todas en cuanto seres conscientes, superando así la contraposición con las otras conciencias singulares y realizando el espíritu en tanto la totalidad absoluta de conciencia y sustancia consuetudinaria de un pueblo. Con el desarrollo de esta tesis nos diferenciaremos de ciertas interpretaciones puntuales de los estudios especializados, en particular: (a) de aquella lectura para la cual el amor es una etapa del reconocer y (b) de la tendencia hermenéutica que centra el reconocer establecido por el trabajo universal en las relaciones de dependencia entre las conciencias que le es concomitante.

Palabras clave: Hegel, Filosofía del Espíritu (1803/1804), reconocer, espíritu de un pueblo.

ABSTRACT

The aim of this paper is to determine the meaning of "recognizing" (*das Anerkennen*) in Hegel's Philosophy of Spirit (1803/1804). Our *thesis* is that recognizing *institutes* the spirit of a people because it is the moment of the genetic movement of the spirit by which the totality of consciousness achieved in the family is sublated as absolute totality through the struggle for the whole, giving rise to the formation of the absolute consciousness of a people. Moreover, recognizing is *constitutive* of the spirit of a people because it is the spiritual movement by which the singular consciousnesses intuit and know themselves in the universality of their customs, in the common ethical work that is the product of the activity of all as conscious beings, thus cancelling the opposition with the other singular consciousnesses and realizing the spirit as the absolute totality of consciousness and customary substance of a people. With the development of this thesis, we will differentiate ourselves from specific interpretations of specialized studies, especially: (a) from that reading for which love is a stage of recognition and (b) from the hermeneutic tendency that centers the recognition established by the universal work on the relations of dependence between the consciousnesses that it implies.

Keywords: Hegel, Philosophy of Spirit (1803/1804), recognizing, spirit of a people.

Artigo submetido em 31 de julho de 2023 e aprovado em 15 de agosto de 2023.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-INEO-CIF) y Docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. E-mail: milton.abellon@gmail.com.

1 INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es determinar el sentido específico de “el reconocer” (*das Anerkennen*)¹ en la Filosofía del Espíritu (1803/1804; JPG₁²) de Hegel, texto que fue dado a conocer por Hoffmeister en 1932 bajo el título *Filosofía Real de Jena I*.³ El manuscrito, que nos llega fragmentario e incompleto, pertenece a las lecciones dictadas en el semestre de invierno de dicho periodo en la Universidad de Jena, las cuales llevaban por título general “El sistema de la Filosofía especulativa”. Según su anuncio, ellas contenían: (i) la Lógica y la Metafísica, (ii) la Filosofía de la Naturaleza y (iii) la Filosofía del Espíritu. La segunda y la tercera son las únicas partes que se conservan de dichas lecciones, tituladas por la edición canónica actual como *Esbozo de Sistema de Jena I. El Sistema de la Filosofía especulativa. Fragmentos de los Manuscritos de las Lecciones sobre la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu* (GW 6).

La JPG₁ constituye un punto de inflexión respecto de los textos ético-políticos de Jena anteriores, especialmente respecto de “Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural” de 1802 (GW 4, 415-487) y del Sistema de la Eticidad de 1802/1803 (GW 5, 277-362). La constitución de la eticidad (*Sittlichkeit*) ya no se comprende desde la naturalidad ética del modelo clásico de la polis griega, fundamentalmente de Aristóteles. La teoría de la conciencia que presenta la JPG₁ pone de relieve que la génesis de la eticidad toma un punto de partida moderno, la “autonomía de la conciencia” (De Zan, 2017a, p. 21), la cual, por el desarrollo de sus diversas potencias y a través de la lucha, se eleva al espíritu de un pueblo⁴, en el que la conciencia universal alcanza su ser ético (De Lima, 2007; Riedel, 1967, p. 188-191; Wildt, 1982, p. 326). Sin embargo, esto no significa el abandono del paradigma clásico, sino su rehabilitación en el marco de la eticidad absoluta a partir de la crítica especulativa a las teorías modernas empíricas y formalistas del derecho natural (Kimmerle, 1976; Siep, 1979, p. 156-164, 190).

Desde este posicionamiento, el reconocer, noción que Hegel retoma críticamente de Fichte (1796; 1798; SW III-IV), cobra un papel destacado y peculiar. La idea de que el reconocer es un momento fundamental de la conformación del espíritu de un pueblo tiene consenso en la *Hegelforschung*. Empero, no hay acuerdo sobre su alcance y, por lo tanto, tampoco sobre su sentido específico. Nuestra tesis es que el reconocer es *instituyente* del espíritu de un pueblo porque es el momento del movimiento genético del espíritu por el que la totalidad de la conciencia alcanzada en la familia se supera como totalidad absoluta mediante de la lucha por el todo, dando lugar a la formación de la conciencia absoluta de un pueblo. Además, el reconocer es *constitutivo* del espíritu de un pueblo porque es el movimiento espiritual por el que las conciencias singulares se intuyen y conocen a sí mismas en la universalidad de sus costumbres, en la obra ética común que es el producto del hacer de todas en cuanto seres conscientes, superando así la contraposición con las otras conciencias singulares y realizando el espíritu en tanto la totalidad absoluta de conciencia y sustancia consuetudinaria

¹ Hegel no usa el sustantivo “reconocimiento” (*Anerkennung*) en este manuscrito, sino el verbo sustantivado *das Anerkennen* (el reconocer). Con el fin de conservar la literalidad textual, en la mayoría de los casos usamos el último término. Sin embargo, dado que el primero está instado en la literatura especializada, en ciertas ocasiones nos servimos de él.

² Mantenemos la abreviatura clásica del título alemán. Agregamos el “1” para no confundir este texto con la Filosofía del Espíritu de 1805/1806. Todas las traducciones de la JPG₁ son nuestras.

³ El término “Filosofía real” (*Realphilosophie*) no es de 1803/1804. Se encuentra recién en los anuncios de las lecciones del semestre de invierno de 1805/1806 y en la lista de oyentes de las lecciones del semestre de verano de 1806 (Düsing y Kimmerle, 1986, p. XXVII).

⁴ “Volksgeist” (Espíritu del pueblo) no aparece en la JPG₁, aunque sí lo hace dos veces “Geist des Volkes” (GW 6, 271, 315). La expresión más utilizada es “Geist eines Volkes” (Espíritu de un pueblo).

de un pueblo. Con el desarrollo de esta tesis, nos diferenciaremos de algunas interpretaciones puntuales planteadas por los estudios especializados, en particular: (a) de aquella lectura, influenciada por SIEP (1979)⁵, para la cual el amor es una etapa del reconocimiento⁶ y (b) de la tendencia hermenéutica que centra el reconocimiento establecido por el trabajo universal en las relaciones de dependencia entre las conciencias que le es concomitante.⁷

Para ello, en primer lugar, presentamos los lineamientos generales de la teoría de la conciencia expuestos en los fragmentos 15-19 de la JPG₁. En segundo lugar, abordamos la formación de la totalidad de la conciencia que se alcanza en la familia, tema que se desarrolla en los fragmentos 18-21. En tercer lugar, nos concentramos en la lucha por el todo y en el reconocer recíproco como superación de aquella totalidad de la conciencia, que da lugar a la formación de la conciencia absoluta de un pueblo, cuestión que abarca la primera parte del fragmento 22. En cuarto lugar, nos ocupamos del reconocer en la universalidad ética de un pueblo, problemática de la segunda parte del fragmento 22 con el que concluye la JPG₁. Finalmente, compendiamos las ideas centrales desarrolladas.

1 CONCIENCIA Y ESPÍRITU

La JPG₁ expone la elevación de la conciencia al espíritu, elevación que es, a la vez, el devenir y el realizarse del espíritu mismo (GW 6, 268, 270, 274).⁸ La conciencia es “la primera forma de la existencia del espíritu” (GW 6, 280). Su esencia consiste en ser la unidad inmediata de los opuestos. Pero lo que la caracteriza de primeras es la *inmediata contraposición* a su objeto, a aquello de lo cual es conciencia (GW 6, 273). Al respecto, Hegel distingue entre la *conciencia empírica* y la *absoluta* (GW 6, 273-274). La empírica es la conciencia contrapuesta que, en tanto tal, se separa a sí misma en activa (*tätiges*) y pasiva (*passives*). La activa es la conciencia de sí formal o conciencia subjetiva que niega la identidad e igualdad con su objeto, poniéndolo como algo otro y distinto de ella misma. La pasiva es el objeto de la conciencia activa, el cual también es conciencia, pero es negado por aquella como siendo igual a sí misma (GW 6, 266-267, 273-275). Mediante la negación activa de la identidad⁹ con su objeto, la conciencia retorna a sí al devenir consciente de lo contrapuesto como igual a sí misma. De esta manera, supera su contraposición, pues alcanza la conciencia de lo otro como conciencia de sí misma. Con esto, la conciencia ya no es empírica, sino conciencia absoluta: el ser superado de la contraposición, la unidad de la conciencia consigo misma (GW 6, 273-274). En este sentido, como sostiene Bienenstock (1989, p. 27, 37), la conciencia no es otra cosa que el *espíritu*: la

⁵ Siep (1979, p. 19, 53-68, 185) explicita hacer una lectura de conjunto de los escritos de Jena basándose principalmente en la Filosofía del Espíritu de 1805/1806, donde se establece que el ser reconocido (*Anerkanntsein*) se alcanza, en primer lugar, por el amor y la lucha (GW 8, 221). Desde aquí, considera el amor como primera etapa (*Stufe*) del reconocimiento en la JPG₁, en cuyo marco de desarrollo incluye a la educación.

⁶ De La Maza (2003, p. 77-79; 2009, p. 232), De Zan (2003, p. 202; 2017a, p. 79-81), Harris (1996, p. 242-244), Jaeschke (2016, p. 150), Rendón (2002, p. 273-276), Nance (2017, p. 46), Testa (2010, p. 280-282), Williams (1992, p. 86, 182-186). Para Habermas (1968, p. 16-17), quien entrelaza cuestiones de la JPG₁ y de la Filosofía del Espíritu (1805/1806), el amor, entendido como el saberse de las conciencias a sí mismas una en la otra en cuanto resultado y reconciliación de un conflicto discursivo previo entre ellas, no se reduce al reconocimiento. Honneth (1992, p. 11-106) adhiere a la concepción escalonada del reconocimiento en la JPG₁, pero no menciona las relaciones que lo constituirían. Su texto, dirigido a la elaboración de su propia teoría de los estadios del reconocimiento, se centra en el Sistema de la Eticidad y en la Filosofía del Espíritu (1805/1806).

⁷ HABERMAS (1968, p. 25 y ss.), De La Maza (2003, p. 83; 2009, p. 233-234), Schmied-Kowarzik (2004, p. 143), Testa (2010, p. 308-310).

⁸ Salvo “devenir” (*Weden*), sustantivamos los verbos usados por Hegel: *sich erheben* (elevarse) y *sich realisieren* (realizarse).

⁹ La expresión del original es “die tätige negierende Identität” (GW 6, 273).

unidad y superación de la conciencia contrapuesta, el absoluto ser uno de la diferencia o totalidad absoluta (GW 6, 266-267, 270).

La superación de la contraposición no se da por algo externo, sino por la conciencia misma porque ella es el término medio (*Mitte*) de sus contraposiciones (GW 6, 275), es decir, la mediación de aquellas (Schnädelbach, 2000, p. 120). La JPG₁, en efecto, presenta un método inmanente de exposición de la conciencia y del espíritu que, como han observado algunos especialistas¹⁰, constituye un antecedente de la *Fenomenología del Espíritu* de 1807 (GW 9). La conciencia, en cuanto conciencia absoluta o espíritu, es la unidad que se ha escindido en sus propias contraposiciones y ha retornado a la unidad mediada de sí por su propio movimiento. Por esto, el conocimiento de la organización del espíritu no sólo es el conocimiento de los momentos de su devenir y realización, tal como ellos son para la conciencia absoluta misma, sino también el conocimiento de la estructuración de los momentos de la elevación de la conciencia empírica hacia la absoluta (GW 6, 271-272). Según Hegel, nosotros ya conocemos la organización del espíritu, pero esto tiene que llegar a ser *para* la conciencia misma, pues mientras se mantiene la contraposición de la conciencia empírica, la conciencia permanece sólo como un momento de la totalidad y no como la totalidad realizada (GW 6, 271-272).

Ahora bien, la estructuración de los momentos de la conciencia es la organización de sus propios términos medios (*Mitten*) (GW 6, 273-281). La mediación de la conciencia contrapuesta se realiza a través de *términos medios específicos*, llamados también potencias (*Potenz*) de la conciencia. A través de ellos, se exponen distintas contraposiciones de la conciencia y centros de unidad, es decir, de superación de las contraposiciones. Dichos términos medios son el lenguaje (*Sprache*), la herramienta (*Werkzeug*) y el patrimonio (*Gut*), y como unidad o ser-uno simple (*einfaches Einssein*) son la memoria (*Gedächtnis*), el trabajo (*Arbeit*) y la familia (*Familie*) (GW 6, 277). En lo que sigue, veremos cómo, a partir de estos medios, la conciencia logra, en principio, la unidad con la naturaleza y con otras conciencias, alcanzando en la familia la totalidad de la conciencia (*Totalität des Bewußtsein*) que es sí misma para sí misma (GW 6, 306).

2 LA FORMACIÓN DE LA FAMILIA COMO TOTALIDAD DE LA CONCIENCIA

El *lenguaje*, en el marco genético de la totalidad de la conciencia, se tematiza en los fragmentos 18-20. Él es la potencia teórica de la conciencia por la que ésta logra el dominio ideal (*ideale Herrschaft*) sobre la naturaleza (GW 6, 280-281).¹¹ El lenguaje supera la contraposición de la conciencia con la naturaleza a través de los nombres (*Namen*), siendo él mismo la relación entre la multiplicidad de nombres, un sistema de signos y significados. Los nombres, especialmente en su forma fonética -que es de la que Hegel se ocupa aquí-, externalizan los signos (*Zeichen*) almacenados en la memoria y constituyen la síntesis unitaria de la multiplicidad de las determinaciones de las cosas, el ordenamiento de la diversidad de sensaciones e intuiciones empíricas que permite la identificación de los objetos y, por lo tanto, el reconocimiento de lo mismo, es decir, de las cosas en cuanto significadas lingüísticamente. Los nombres, en este sentido, son representativos: hacen presente la cosa a la que refieren y significan en otro, o sea, en el nombre mismo, el cual permanece frente a la variedad de

¹⁰ Düsing y Kimmerle (1986, p. XXIX), Kimmerle (2016, p. 259 y ss.), Riedel (1967, p. 195-196), Siep (1979, p. 20) y Wildt (1982, p. 345).

¹¹ Dado el posicionamiento práctico de nuestra investigación, no entramos en los detalles del lenguaje en cuanto espíritu teórico. Para ello, véanse los fragmentos 19 y 20 (GW 6, 280-296).

percepciones y ante la ausencia de la cosa. Por esto, el lenguaje constituye una *unidad ideal y teórica* con las cosas.¹²

A diferencia del lenguaje, el *trabajo* y la *herramienta* constituyen el dominio real (*reale Herrschaft*) de la conciencia sobre la naturaleza (GW 6, 281). El trabajo, que se ejecuta a través de la herramienta, es la referencia (*Beziehung*) *práctica* y mediada que la conciencia apetente establece con la naturaleza, específicamente con la cosa natural apetecida, para la satisfacción de las necesidades (*Bedürfnisse*). El trabajo es una negación realmente efectiva: consiste en el aniquilar (*das Vernichten*) la cosa natural en cuanto tal, pues la elabora (*bearbeitet*), transformándola en un producto humano en el que la conciencia trabajadora se objetiva, logrando así superar la contraposición entre la conciencia apetente y trabajadora y la cosa natural apetecida (GW 6, 299-300). Esta *unidad efectivamente real* no tiene su existencia permanente en el producto elaborado porque éste será consumido, sea a través del consumo digestivo o del uso (De Zan, 2003, p. 218), sino que la tiene en la herramienta. En efecto, esta última es lo que se mantiene y permanece del trabajar, siendo “el término medio racional existente, la universalidad existente del proceso práctico [*sc.* del trabajo]” (GW 6, 300), en la que “el trabajar mismo [...] es una cosa” (GW 6, 300).

La racionalidad, que constituye la universalidad mencionada, consiste en la técnica del trabajo. La conciencia trabajadora establece las reglas técnicas, la racionalidad del proceso productivo que se objetiva en la herramienta y, a través de ésta, se pone en la cosa elaborada. Sin embargo, esta racionalidad no es una arbitrariedad subjetiva de la conciencia porque la técnica productiva se vale también de las propiedades de las cosas naturales, de las leyes de la naturaleza, por ejemplo, de la fuerza de resistencia de ciertos materiales, como la piedra o la madera (De Zan, 2003, p. 2016-217). Por tanto, en cuanto término medio de la conciencia trabajadora y la cosa natural elaborada, la herramienta es la efectivización objetual de la racionalidad técnica del trabajo (Ifergan, 2014, p. 141) en la que éste es una cosa porque que es en ella donde tiene su realidad efectiva objetual permanente. En este sentido, la herramienta es el término medio en el que queda establecida la unidad efectiva y permanente entre la conciencia trabajadora y la cosa natural elaborada.

Tras superar la contraposición con la naturaleza mediante el trabajo y la herramienta, la conciencia se divide a sí misma en *dos conciencias contrapuestas*: la diferencia de los *sexos* (*Geschlechtsdifferenz*) (GW 6, 280), dando lugar a las relaciones o referencias (*Beziehungen*) entre las conciencias que conforman la familia, cuestión que se introduce en los fragmentos 18 y 19, pero se desarrolla en el 21. Dijimos ya que en la familia se alcanza la totalidad de la conciencia. Esta totalidad implica (i) la unidad de la conciencia con la naturaleza y (ii) la unidad entre los miembros de la familia (sexos/padres e hijo).

Respecto de (i), y a propósito de la unidad realmente efectiva con la naturaleza que la conciencia logra mediante la herramienta y el trabajo, cabe aclarar que éste último se desarrolla dentro de la familia, por lo que las cosas naturales adquiridas y trabajadas constituyen la posesión (*Besitz*) que conforma el bien de familia o patrimonio familiar (*Familiengut*) (De Zan, 2003, p. 76, 209; Kimmerle, 2016, p. 251).¹³ Éste es el *patrimonio* común a los integrantes de la familia, el conjunto de sus posesiones que, según Hegel, constituye el término medio externo y duradero de la familia, en el que la oposición entre sus miembros queda superada (GW 6, 278, 280). Esto quiere decir que, en tanto patrimonio *común*, es el término medio en el que las

¹² Seguimos a De La Maza (2009, p. 232), De Zan (2003, p. 201, 205-206; 2013, p. 51-55), Habermas (1968, p. 23-25), Ifergan (2014, p. 137-139), Jaeschke (2016, p. 149) y Kimmerle (2016, p. 249-250).

¹³ En el manuscrito original, al presentar las potencias en el fragmento 18, Hegel había utilizado primero “Besitz”, pero luego lo reemplaza por “Gut”. Ya en dicho fragmento y en el 19 usa “Familiengut”. Los editores mantienen el subtítulo “Potenz des Besitzes und der Familie” en el fragmento 21 y en el fragmento 22, donde se describe la totalidad de la conciencia alcanzada en la familia y su paso a la lucha, Hegel vuelve a utilizar “Besitz”.

conciencias que conforman la familia son *uno* con sus posesiones, unidad que conformará, como veremos en el apartado siguiente, el punto de partida del reconocer y de la lucha.

Respecto de (ii), la superación de la contraposición entre las conciencias intrafamiliares se realiza en y a través de dos referencias o relaciones: el amor (*Liebe*) y la educación (*Erziehung*).

Antes de abordarlas, es necesario precisar, tal como mencionamos en la introducción, que hay un lineamiento hermenéutico, influenciado por SIEP (1979), para el cual el amor es una etapa o forma del reconocimiento en tanto consiste en la referencia por la que las conciencias sexuales -sc. los sexos: el varón (*Mann*) y la mujer (*Weib*)- se intuyen (*anschauen*) y conocen (*erkennen*) recíprocamente una en la otra, realizando su unidad.¹⁴ Nosotros nos distanciamos de esta lectura. Lo primero que cabe señalar es que el reconocer propiamente dicho se introduce en la JPG₁ con posterioridad a la formación de la totalidad de la conciencia familiar y consiste, en primer lugar y tal como desarrollaremos en el apartado siguiente, en el momento del movimiento espiritual por el que las familias se superan como totalidades absolutas de conciencia mediante la lucha por el todo, intuyéndose y conociéndose recíprocamente unas en las otras, lo cual da lugar a la formación de la conciencia absoluta de un pueblo. Ahora bien, la razón fundamental por la que consideramos que el amor no es ni una etapa ni una forma del reconocer, al menos según los criterios que establece la JPG₁, consiste en que el amor no es una costumbre, una obra ética. Como se expondrá en el apartado 4, el reconocer se realiza en un pueblo mediante las costumbres, la obra ética que es el producto del hacer de todas las conciencias singulares en tanto seres conscientes, costumbres en las que tales conciencias se intuyen y conocen a sí mismas en su universalidad. El amor, sobre el que Hegel no vuelve en la segunda parte del fragmento 22 dedicada al espíritu de un pueblo, no es en sí mismo una costumbre y, por lo tanto, no es un medio, etapa o forma del reconocer. El amor es más bien la relación o referencia “privada” que establece la unidad entre las conciencias sexuales, pero no es la obra del hacer de todos, un término medio universal en y por el cual las conciencias se conocen como miembros de la totalidad ética de su pueblo.

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar que también existe un lineamiento interpretativo para el cual la educación es una etapa o forma del reconocer en cuando consiste en la referencia y el proceso formativo por el que los padres se intuyen y conocen en el hijo y éste lo hace en la conciencia de los padres, consumando la unidad de las conciencias que conforman la familia.¹⁵ Nosotros entendemos que la cuestión de la educación es más compleja. Como expondremos en el apartado 4, aunque la educación no sea propiamente un término medio espiritual del reconocer, sí constituye el proceso formativo de la conciencia que funciona como medio por el cual, desde el seno familiar, se establece el lenguaje como “un universal en sí reconocido” (GW 6, 318), lo cual conlleva no sólo la unidad de las conciencias que conforman la familia, sino también la unidad de éstas con el resto de las conciencias singulares que son miembros del pueblo y, a la vez, la unidad de todas ellas con la naturaleza en cuando mundo significado lingüísticamente.¹⁶

La superación de la contraposición entre los sexos, su unidad inmediata, se realiza en el *amor*. Éste es la inclinación (*Neigung*) permanente, duradera y gozosa entre el varón y la mujer, por la que se intuyen recíprocamente en la conciencia del otro, más no en relación con alguna singularidad en particular, sino en la totalidad de su singularidad: cada conciencia sexual se intuye y es consciente de sí misma en la otra, siendo para sí misma en el ser para sí de la otra

¹⁴ Cfr. notas 5 y 6 supra.

¹⁵ De La Maza (2003, p. 79; 2009, p. 232), Düsing (1986, p. 301-303); Harris (1979, p. 196), Nance (2017, p. 46), Rendón (2002, p. 273-274), Siep (1974, p. 177; 1979, p. 55-67).

¹⁶ Cfr. apartado 4.

(GW 6, 301-302).¹⁷ Esta unidad inmediata de los sexos tiene su permanencia en el matrimonio (*Ehe*). Éste no es, para Hegel, un contrato (*Kontrakt*) -pues el objeto del contrato son cosas o prestaciones, no conciencias (De Zan, 2017a, p. 80)-, sino algo sagrado (*heilig*): la durabilidad y permanencia del amor, por la que los esposos se dan una existencia común en la que son uno (GW 6, 302-303).

Quien *mediatiza* la unidad de los esposos (*Gatten*) es el *hijo* (*Kind*). Éste es una conciencia para sí distinta de la conciencia de los padres que constituye el término medio en el que ellos son uno para sí mismos en otro, en quien conocen su unidad y, a la vez, intuyen su superación (GW 6, 303). Dicha mediación se realiza a través de la *educación*, la cual es el proceso formativo por el que los padres transmiten al hijo algo otro de lo que él mismo es, pues le infunden su propia conciencia: su saber y un mundo atravesado por la propia conciencia que se han formado de ellos mismos, es decir, su propio mundo (GW 6, 303-305). Este mundo, que Hegel denomina “mundo ideal” (*ideale Welt*), es contradictorio con el mundo de la conciencia en formación, el “mundo real” (*reale Welt*) (GW 6, 305). En efecto, aquel no tiene todavía realidad para el hijo: se le aparece como independiente de la conciencia en cuanto es un mundo que aún no está atravesado por su propia conciencia, sino por la de los padres, con la cual no ha alcanzado la unidad. En este sentido, lo transmitido por los padres constituye la naturaleza inorgánica¹⁸ que el hijo deberá hacer propia, una idealidad a la que deberá encontrar realidad y significación (GW 6, 304-305; De Zan, 2017a, p. 81). Por esta razón, el filósofo entiende que, al educar al hijo, los padres generan su propia muerte e intuyen en la formación de aquel su propio ser superado (GW 6, 303-304).

Pero la consumación de la formación tiene lugar cuando el hijo supera para sí la contradicción entre lo real y lo ideal: cuando “realiza el ideal de los padres” (GW 6, 305) en cuanto toma conciencia de que lo real no es carente de conciencia, ni lo ideal carente de realidad, sino que el mundo ideal es lo que es real para la conciencia de los padres (GW 6, 305-306). Al asimilar lo que le es dado, al realizar la conciencia de los padres, el hijo supera la contraposición con ésta: la conciencia de los padres llega a ser en el hijo porque éste es la realización de aquella (Siep, 1979, p. 60-63). De esta manera deviene *para la conciencia misma* la unidad de las conciencias que conforman la familia (GW 6, 304).

La *unidad mediada* de la conciencia con la naturaleza, alcanzada no sólo por el lenguaje sino fundamentalmente por la herramienta y el trabajo que constituye el patrimonio familiar, y la unidad mediada entre las conciencias intrafamiliares lograda por el amor y la educación conforman la *totalidad de la conciencia* existente en la familia (Schnädelbach, 2000, p. 121; SIEP, 1974, p. 176; 1979, p. 61-62, 184), es decir, la conciencia que es para sí misma “totalidad de la singularidad” o “singularidad absoluta” (GW 6, 280, 304, 306). Es a partir de esta totalidad que la conciencia se eleva al espíritu de un pueblo y pasa (*übergeht zu*) a la eticidad, a su “existencia absoluta” (GW 6, 280). Pero, para ello, será necesario que dicha totalidad de conciencia sea superada como tal y esto es lo que desarrollaremos a continuación.

¹⁷ El goce (*Genuß*) del amor es la liberación del carácter “animal-sexual” de la apetencia (*Begierde*), según el cual las conciencias son sólo objetos para la satisfacción inmediata de las necesidades sexuales, liberación por la cual aquella deviene intuición (*Anschauung*) del propio ser para sí en el otro e inclinación permanente (De Zan, 2003, p. 202; Harris, 1996, p. 244; Wildt, 1982, p. 336; Williams, 1992, p. 182; Testa, 2010, p. 278-281). Esta idea está formulada de manera unilateral en el manuscrito en un párrafo tachado por Hegel: la liberación de la apetencia se establece cuando la mujer deja de ser objeto (*Gegenstand*) de la apetencia del varón y se convierte en un ser para sí existente para él, por lo que la apariencia deviene intuición e inclinación (GW 6, 301-302). Aunque Hegel habla de la apetencia animal (*animalische Begierde*) (GW 6, 299-300), el término “animal-sexual”, en cuanto aspecto o carácter de la apetencia, no es de Hegel, sino que lo introducimos nosotros con fines explicativos.

¹⁸ La naturaleza inorgánica es lo dado, lo establecido que tiene que realizarse de un modo superior (Düsing, 1986, p. 302).

3 EL RECONOCER Y LA INSTITUCIÓN DEL ESPÍRITU DE UN PUEBLO

La elevación de la totalidad de la conciencia familiar a la universalidad del espíritu de un pueblo se realiza por el reconocer recíproco entre las totalidades familiares, es decir, por el reconocer mutuo entre familias, cuestión que se desarrolla en la primera mitad del fragmento 22.¹⁹ A propósito de esto, Hegel sostiene:

Es absolutamente necesario que la totalidad a la que ha llegado la conciencia en la familia se conozca (*sich erkennt*) a sí misma como sí misma en otra totalidad semejante, [en otra] conciencia. En este conocer cada uno es para el otro inmediatamente un singular absoluto. Cada uno se pone a sí mismo en la conciencia del otro, supera la singularidad del otro, o cada uno pone en su conciencia al otro como una singularidad absoluta de conciencia. Este es el reconocer recíproco en cuanto tal (*das gegenseitige Anerkennen überhaupt*) y veremos cómo puede existir este reconocer simplemente como tal (*dies Anerkennen bloß als solchen*), como el ponerse a sí como una totalidad singular de conciencia en otra totalidad singular de conciencia (GW 6, 307).

El punto de partida del reconocer consiste en que totalidad de la conciencia familiar es para sí misma *una* con aquello que posee. Lo que la caracteriza es la indiferencia (*Indifferenz*) de su ser (*Sein*) y sus posesiones (*Besitzes*), los cuales “aparecen vinculados a su esencia total” (GW 6, 307). Las familias, en cuanto totalidad de sus singularidades, son, cada una para sí misma, un absoluto ser para sí, una totalidad absoluta y quieren (*wollen*) ser reconocidas (*anerkannt*) como tales por las otras (GW 6, 308).

En el encuentro entre familias, cada una aparece en la conciencia de la otra como una totalidad excluyente y cada una se demuestra como lo que es para sí misma, como una totalidad absoluta, en la exclusión de la otra (GW 6, 308). Pero, para probarse de manera realmente efectiva como la totalidad que es para sí misma, cada conciencia familiar debe atentar contra la otra (GW 6, 309). Esto no puede hacerse mediante el lenguaje, sea a través de aseveraciones, amenazas e intimidaciones o promesas, porque aquel es sólo la existencia ideal de la conciencia y lo que hay aquí es una contraposición realmente efectiva entre totalidades de conciencia que son para sí mismas absolutas y recíprocamente excluyentes (GW 6, 308). La relación entre ellas es práctica y el único término medio realmente efectivo (*wirkliche Mitte*) del reconocer es la lucha (*Kampf*) (GW 6, 308).

Elas se enfrentan recíprocamente de modo activo: cada una atenta contra la otra y la excluye mediante la lesión (*Verletzung*) de alguna de sus singularidades. Esta lesión incluye la herida física del cuerpo (Testa, 2010, p. 290), pero consiste fundamentalmente, como señalaron algunos especialistas²⁰, en la quita de las posesiones y la recuperación de las posesiones quitadas por los otros (GW 6, 308-309). Dicha lesión constituye una ofensa absoluta (*absolute Beleidigung*), una ofensa al honor (*Ehre*), puesto que atenta contra la conciencia familiar “como un todo” (GW 6, 308). Habíamos dicho que cada totalidad de conciencia familiar es una con la totalidad de sus singularidades y posesiones. Por esta razón, la lesión contra alguna de éstas atenta contra la conciencia familiar en su totalidad y, por esto, la lucha es una lucha por el todo (*Kampf um das Ganze*) (GW 6, 308).

En esta lucha, cada familia pone en juego su vida y va contra la muerte de la otra con el fin de preservar sus singularidades, conservar sus posesiones y demostrarse ante la otra como

¹⁹ Con respecto a la idea de que el reconocer y la lucha se realiza entre familias y no entre individuos aislados, seguimos el lineamiento interpretativo de Harris (1996, p. 246), Ifergan (2014, p. 146-147), Kimmerle (2016, p. 252), Nance (2017, p. 46-48) y Williams (1992, p. 87).

²⁰ De La Maza (2009, p. 233), Harris (1996, p. 246), Ifergan (2014, p. 149-150), Siep (1974, p. 178; 1979, p. 64) y Wildt (1982, p. 341).

totalidad absoluta para sí (GW 6, 310-311). Si alguna de las conciencias familiares no arriesga la vida y abandona la lucha, deviene esclavo (*Skalv*) de la otra. Al no haber arriesgado la vida, en efecto, no se ha demostrado como totalidad y, por tanto, no ha llegado a ser reconocida como tal (GW 6, 311). Para el reconocer recíproco es preciso, entonces, que ambas arriesguen la vida, pues sólo de esta manera pueden probarse de manera efectiva para sí y para la otra como totalidades absolutas de conciencia.

Sin embargo, “este reconocer [...] es [una] contradicción absoluta en sí mismo” (GW 6, 321). La lucha, por el que las familias pretenden probarse de manera efectiva y ser reconocidas por las otras como totalidades absolutas, es contradictoria porque: *i.* al sacrificar la propia vida, se niega la condición misma de posibilidad de toda posesión y conservación de las singularidades y *ii.* si la otra conciencia muere, no hay quien reconozca (GW 6, 310, 321). En este sentido, en el transcurso de la lucha a vida y muerte, cada familia sólo deviene reconocida como racional (GW 6, 310), o sea, como una absoluta abstracción, como el mero querer o voluntad de ser reconocida que es indiferente a las múltiples determinaciones singulares de su existencia y a sus posesiones.²¹ Las conciencias familiares no pueden ser reconocidas a través de la lucha como totalidades absolutas efectivamente reales.

Esto no quiere decir que la lucha sea inútil, sino todo lo contrario. La pretensión de cada conciencia familiar de ser reconocida como totalidad absoluta es una contradicción inmanente que se supera a sí misma, pues el mero hecho de querer ser reconocida como tal por otra implica ya reconocerse como no totalidad (Siep, 1974, p. 179-180). Hegel sostiene que, con la lucha, no sólo nosotros, sino también la conciencia misma conoce que la “totalidad de conciencia reconocida sólo es en cuanto se supera a sí misma [como totalidad de conciencia]” (GW 6, 312). Se produce lo contrario de lo que se pretendía: la totalidad de la conciencia familiar es superada como totalidad absoluta y “sólo en cuanto tal puede llegar a ser reconocida” (GW 6, 312). La *superación de la conciencia como totalidad absoluta* y el *ser reconocida* son una y la misma cosa. La conciencia sólo existe en tanto reconocida, es decir, en cuanto superada como singularidad absoluta (GW 6, 314-315). Por lo tanto, el reconocer recíproco es lo contrario de lo que se presentaba: es la muerte, la superación de las conciencias familiares como totalidades de conciencia absolutas y excluyentes (De Zan, 2017a, p. 177-178). La conciencia superada “se intuye por esto en otra conciencia, es inmediatamente para sí misma ella misma como otra conciencia o es solamente como esta otra conciencia de sí misma” (GW 6, 313). Este estar siendo superado de las conciencias singulares y absolutas, que es “el eterno movimiento del devenir sí misma de una en otra y del devenir otra de sí en sí misma” (GW 6, 314), es precisamente la conciencia absoluta o el *espíritu absoluto*: el “espíritu como conciencia absolutamente real [*reales*]” (GW 6, 312) que es “el espíritu de un pueblo. [...] la eticidad absoluta” (GW 6, 314), pues sólo en un pueblo el espíritu “se destaca como ser ético (*tritt als sittliches Wesen hervor*)” (GW 6, 281).

Ahora bien, antes de pasar a la exposición del espíritu de un pueblo y del reconocer que se establece en el seno de la eticidad, debemos mencionar que, con la concepción del reconocer que acabamos de desarrollar, Hegel elabora una posición alternativa a las modernas Teorías del Contrato Social, especialmente a la planteada por Hobbes, cuyo vínculo fue detalladamente analizado por SIEP (1974). Desde el posicionamiento *metodológico* de la *exposición genética* del espíritu de un pueblo que presenta la JPG,²² la “socialidad” (Menke, 1991, p. 498) o “vida social” (Rendón, 2007, p. 102), que en términos propiamente hegelianos es la eticidad, “la variedad viviente [de] las costumbres del pueblo” (GW 6, 315), no surge de “ninguna composición (*Komposition*), ningún contrato (*Vertrag*), ningún pacto (*Urvertrag*) tácito

²¹ Seguimos aquí a Siep (1974, p. 178; 1979, p. 66), Rendón (2002, p. 280-282) y Testa (2010, p. 283-284).

²² De Zan (2017a, p. 173), Honneth (1992, p. 18), Rendón (2007, p. 104-105), Siep (1974, p. 203), Wldt (1982, p. 342).

(*stillschweiger*) o expreso (*ausgeschprocher*)” (GW 6, 315), sino del reconocer recíproco entre familias (Siep, 1974, p. 175-205). La familia, en cuanto totalidad de la singularidad que ha sido superada como totalidad absoluta de la conciencia por el reconocer recíproco, constituye la naturaleza inorgánica del espíritu de un pueblo que éste recupera en sí al elevarla a la universalidad (GW 6, 317-318; Schnädelbach, 2000, p. 127-128). Esta elevación involucra diversas relaciones del reconocer. Inmediatamente veremos cómo las conciencias singulares se reconocen en y por medio de la sustancia universal consuetudinaria de un pueblo, realizando la totalidad de la conciencia ética.

4 EL RECONOCER EN LA UNIVERSALIDAD ÉTICA DE UN PUEBLO

El *espíritu de un pueblo* es la conciencia absoluta, la conciencia de todos los individuos (*Individuen*)²³ y es también la sustancia universal consuetudinaria y viviente que mantiene enlazadas a todas las conciencias singulares, las cuales constituyen sus órganos o miembros (GW 6, 270, 275). Como tal, el espíritu se *contrapone* a las conciencias singulares o individuos en cuanto tales: es objeto de sus conciencias y se les aparece como un exterior, como algo otro que ellos mismos, pero como “un exterior en el que ellos son absolutamente unos” (GW 6, 271). En efecto, el espíritu de un pueblo no es una entidad trascendental (De Zan, 2017a, p. 98; Testa, 2010, p. 297), sino la “obra común (*gemeinschaftliche Werke*) de todos [...] como seres conscientes” (GW 6, 316), en la cual ellos “conocen inmediatamente su contraposición [al espíritu], su singularidad [en cuanto contrapuesta al espíritu] como superada” (GW 6, 275). Es en su obra, en el producto (*Produkt*) de su propio hacer, donde las conciencias singulares “se intuyen a sí mismas como un pueblo” (GW 6, 316), pues “conocen [...] su conciencia [singular] como algo absolutamente universal” (GW 6, 275) y este superarse de las conciencias como singulares, esta elevación de ellas a la universalidad del pueblo que constituyen y conforman, “es el estar siendo para sí del espíritu universal” (GW 6, 316), la totalidad absoluta de conciencia y sustancia consuetudinaria realmente efectiva (Jaeschke, 2016, p. 150).

El espíritu de un pueblo, en este sentido, “es la unidad universal y el *término medio absoluto* de las conciencias singulares” (GW 6, 271; el subrayado es nuestro), el centro en el que *superan su contraposición* en cuanto singulares y alcanzan la totalidad de la conciencia ética universal de un pueblo. Al respecto, Hegel afirma que “el singular como miembro de un pueblo es un ser ético (*sittliches Wessen*), cuya esencia es la sustancia viva de la eticidad absoluta” (GW 6, 315), es decir, “la obra ética de un pueblo” (GW 6, 316) que, en cuanto producto del hacer de todas las conciencias singulares, “es, por lo tanto, su propio espíritu mismo [y] como obra [es] su término medio” (GW 6, 316).

El espíritu como término medio de las conciencias singulares no es otra cosa, entonces, que la *obra ética* de todos los individuos, las *costumbres del pueblo* (*Sitten des Volkes*), las cuales, en su variedad y multiplicidad, son los *términos medios espirituales y específicos* que median universalmente a las conciencias singulares. Estos términos medios son las potencias de la conciencia que se han desarrollado anteriormente -sc. el lenguaje, el trabajo y la posesión-, pero signadas ahora con el carácter de la universalidad, pues se trata del producto consuetudinario del hacer de todos los miembros del pueblo en cuanto seres conscientes. Este carácter universal es el que otorga existencia a dichas potencias, pues sólo como la obra consuetudinaria y consciente de un pueblo ellas dejan de ser ideales y devienen existentes (GW 6, 318). Tales potencias constituyen los términos medios espirituales del reconocer en y por los cuales las conciencias singulares se intuyen y conocen a sí mismas en su universalidad ética,

²³ Con “individuos” Hegel se refiere a las conciencias singulares (*einzelne Bewußtsein*), que DE ZAN (2017a) traduce por “conciencias particulares”. Para 1803/1804, Hegel no había desarrollado aún la distinción entre “particular” y “singular” que cobra importancia en su madurez.

superando con ello la contraposición con las otras conciencias singulares y realizando el espíritu en tanto totalidad absoluta de conciencia y sustancia consuetudinaria de un pueblo.

El lenguaje sólo es existente (*existierend*) y verdadero (*wahre*) como lenguaje de un pueblo (*Sprache eines Volks*) pues “sólo como obra de un pueblo es el lenguaje la existencia ideal del espíritu” (GW 6, 318). En tanto obra de un pueblo (*Werk eines Volks*), el lenguaje es “un universal en sí reconocido (*ein Allgemeines, an sich Anerkanntes*) que resuena del mismo modo en la conciencia de todos” (GW 6, 318). En efecto, en él se encuentra presente y disponible, “como conciencia ideal universal” (GW 6, 318), lo almacenado en la memoria de los individuos, logrando que cada uno pueda expresar, con sentido para sí y para los demás, lo que opina (*meint*). En este sentido, Hegel sostiene que “cada conciencia hablante deviene en ello [*sc.* en el habla] inmediatamente en otra conciencia” (GW 6, 318), es decir que, mediante el lenguaje, cada conciencia singular supera su oposición con aquellos “a quienes habla” (GW 6, 278).

Parte de los estudios especializados sostiene que el reconocimiento debe entenderse aquí fundamentalmente como comunicación intersubjetiva -*sc.* comunicación entre las conciencias singulares o individuos-.²⁴ El lenguaje es, según estos autores, un sistema de signos y significados compartidos por el que los hablantes se conocen a sí mismos, a los otros y en los otros, al tiempo que conocen el mundo objetivo como lingüísticamente significado. Si bien acordamos con esta interpretación, consideramos que la cuestión es más compleja. Según nuestra lectura, que sigue el lineamiento de De Zan (2013) y Testa (2010, p. 304-05), el lenguaje, en cuanto término medio espiritual, es constitutivo del reconocer porque es la obra ética común en la que las conciencias singulares se intuyen y conocen en su universalidad consuetudinaria, ya que dicho sistema de signos y significados compartidos es el producto del hacer de todos los miembros del pueblo en tanto seres conscientes. Es precisamente por esto que las conciencias singulares se intuyen y conocen en las otras conciencias hablantes que conforman el pueblo, es decir, logran la unidad con ellas, realizando, a la vez, la unidad ideal de todas con la naturaleza, en cuanto conocen a ésta última como un mundo común que han significado por su propio hacer lingüístico.

Ahora bien, la formación del mundo (*Bildung der Welt*) por el lenguaje es algo en sí disponible (*vorhanden*) y tiene lugar en la educación (*Erziehung*). El lenguaje le es lado a la conciencia en formación, al hijo, como un mundo ideal al que tiene que encontrar la realidad (*Realität*) correspondiente, el significado (*Bedeutung*) (GW 6, 319). Para Harris (1996, p. 242-243) esto pone de relieve que el lenguaje es el presupuesto del reconocimiento que se establece entre las conciencias intrafamiliares. No nos oponemos a esta interpretación. Sin embargo, siguiendo una posición más cercana a la de Testa (2010, p. 282-285, 305-306) y De Zan (2013; 2017a, p. 81-82, 88, 102-103), entendemos que, aunque la educación no es propiamente un término medio espiritual, sí constituye el proceso formativo de la conciencia que funciona como medio por el cual, desde el seno familiar, se establece el lenguaje como “un universal en sí reconocido” (GW 6, 318). En efecto, es a través de la educación que las conciencias en formación adquieren el sistema de signos y significados compartido por los miembros del pueblo al que pertenecen, logrando por esto intuirse y conocerse a sí mismas en la universalidad lingüística consuetudinaria. Por esta razón, el proceso educativo implica la elevación de la conciencia singular en formación a la universalidad ética del lenguaje, lo cual conlleva no sólo la unidad de las conciencias que conforman la familia, sino también la unidad de éstas con el resto de las conciencias singulares del pueblo y, a la vez, la unidad ideal de todas ellas con la naturaleza en cuando mundo lingüísticamente significado.

²⁴ Habermas (1968, p. 12-13, 35-36), Harris (1979, p. 192-193, 242), De La Maza (2003, p. 215), De Zan (2003, p. 201-206; 2017a, p. 102-104; 2017b, p. 171), Testa (2010, p. 304-05).

Por su parte, el *trabajo*, al que Hegel aborda en este contexto fundamentalmente desde el trabajo maquinal propio de la sociedad industrial moderna, deviene universal en un pueblo (GW 6, 319).²⁵ El trabajo no se restringe ya al trabajo de un singular dirigido a la satisfacción de sus propias necesidades, sino que es el trabajo de todo el pueblo (*die Arbeit des ganzen Volkes*), el cual está organizado según una especialización y división del trabajo (*Vereinzelung der Arbeit*) orientada al incremento de la productividad y a la satisfacción de las necesidades de todos (GW 6, 321-323). El trabajo de un singular -por ejemplo, la producción de calzado- se dirige a la satisfacción de *una* de sus necesidades y de una de las necesidades de los demás -*sc.* la del calzado-. Con ello, el singular no produce todo lo que necesita para la satisfacción de todas sus necesidades -por ejemplo, alimento, vestimenta, utensilios, etc.- y tampoco usa todo lo que produce -*sc.* no utiliza todos los calzados que fabrica- (GW 6, 321-322). Se establece así un excedente de la producción y un circuito de intercambio²⁶ de los productos para la satisfacción de todas las necesidades de todos los singulares. Este intercambio se ejecuta según el valor (*Wert*) de los trabajos y los productos, el cual implica el concepto universal de la cosa que representa todas las cosas y que, en tanto tal, estipula la reciprocidad del intercambio. El dinero (*Geld*) es justamente el concepto material existente del valor mediante el que se realiza el intercambio recíproco mencionado en vistas a la satisfacción de todas las necesidades o a la posibilidad de adquisición de los productos que las satisfagan (GW 6, 322-324).²⁷ En este sentido, el trabajo de un pueblo, en el que la satisfacción de las necesidades se media intersubjetiva y maquinalmente, implica “una dependencia universal de recíproca de todos con respecto a los otros (*eine allgemeine Abhängigkeit aller voneinander*) [...] un inmenso sistema de comunidad y dependencia recíproca (*ein ungeheures System von Gemeinschaftlichkeit und gegenseitiger Abhängigkeit*)” (GW 6, 322, 324), en el que el singular en cuanto ser de necesidades, así como su propio trabajo, devienen universales (GW 6, 322).²⁸

Parte de los estudios especializados sostiene que el reconocimiento que se establece por el trabajo universal y el sistema de intercambio consiste en las relaciones de dependencia recíproca entre las conciencias que es concomitante.²⁹ Consideramos que este es un punto importante del reconocer en el marco de un pueblo, pues la dependencia recíproca de todos conlleva la superación del aislamiento del singular como tal y la superación de la contraposición entre las conciencias singulares. Sin embargo, entendemos que lo fundamental radica en otro aspecto. Según nuestro lineamiento hermenéutico, el trabajo universal, al igual que el lenguaje, es un término medio espiritual constitutivo del reconocer porque es la obra común productiva, la universalidad consuetudinaria de la producción, en la que las conciencias singulares se intuyen y conocen como universales. Al respecto, Hegel sostiene que el trabajo es universal porque existe una regla universal (*allgemeine Regel*), una racionalidad (*eine Vernünftigkeit*) para todo trabajo, es decir, una técnica productiva y “esta universalidad es para el trabajo la verdadera esencia [del trabajo]” (GW 6, 320). La regla técnica del trabajo es el producto del hacer de todos, la costumbre productiva de los individuos del pueblo, o sea, una obra ética que en su universalidad aparece al singular como algo exterior que se le contrapone. El reconocer del trabajo (*das Anerkennen der Arbeit*) se establece por medio del aprendizaje (*Erlernen*) de

²⁵ Parte de las consideraciones de Hegel sobre el trabajo universal maquinal se basan, tal como deja escrito al margen del manuscrito (GW 6, 323) en *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth Nations* de Adam Smith, aunque algunos afirman que toma en consideración también al economista James Stuart (Arendt, 1985, p. 100; Jonkers, 2008, p. 151).

²⁶ Hegel usa el verbo “tauschen”.

²⁷ En este último punto seguimos a Habermas (1968, p. 33-34) y Kimmerle (2016, p. 236).

²⁸ Dado que no constituye el eje central de la perspectiva de nuestro trabajo, no nos detenemos en las críticas que Hegel realiza a las consecuencias negativas del sistema industrial. Para ello, véase: GW 6 (321-324).

²⁹ Habermas (1968, p. 25 y ss.), De La Maza (2003, p. 83; 2009, p. 233-234), Schmied-Kowarzik (2004, p. 143), Testa (2010, p. 308-310).

la regla productiva universal. A partir del aprendizaje de la racionalidad técnica del trabajo, el singular se supera como tal y deviene universal, pues se intuye y conoce a sí mismo en la obra ética común que ha aprendido, logrando con ello intuirse a sí mismo en las otras conciencias singulares del pueblo trabajador al que pertenece (GW 6, 319-320).³⁰

La relación entre el trabajo y la naturaleza se complejiza con el trabajo maquinal. A través de la máquina (*Maschine*), término medio entre la conciencia trabajadora y la naturaleza (De Zan, 2003, p. 213), la conciencia, en principio, se aleja (*entfernt*) de la naturaleza, pues ya no se enfrenta como ser viviente a la naturaleza viva. La vitalidad negativa (*negative Lebendigkeit*) propia del trabajo ejecutado por la herramienta -sc. su carácter transformador que niega la naturalidad de la cosa- se debilita por la interposición de técnicas maquinales que distancian a la conciencia trabajadora de la naturaleza y hacen del trabajo un hacer cada vez más mecánico (*maschinenmäßiger*), formal y abstracto (GW 6, 321, 324). Sin embargo, Hegel aclara que, cuando el individuo somete (*unterwirft*) a la naturaleza de este modo formal y falso (*formale falsche Weise*) -sc. de manera maquinal, mecánica-, no se libera de la naturaleza, sino que incrementa (*vergrößert*) su dependencia (*Abhängigkeit*) a ella (GW 6, 323-324), lo que constituye, en parte, el engaño (*Betrug*) del sometimiento en cuestión (GW 6, 321). En efecto, como en el caso de la herramienta, las reglas técnicas del trabajo maquinal son una invención del individuo, pero no son ajenas a la naturaleza porque, en rigor, hacen trabajar las fuerzas naturales y sus leyes, por ejemplo, la fuerza de resistencia del elástico o del resorte. Dominar la naturaleza es también un modo de obedecerla (De Zan, 2017a, p. 107; 2003, p. 216). Ahora bien, lo que sucede con el trabajo maquinal, según nuestra interpretación, es que constituye una mediación mecánica del trabajo realizado por la herramienta y de su racionalidad técnica. La máquina es un producto humano que no se enfrenta ya con la naturaleza de modo directo, como lo hacía la herramienta. La máquina está formada por herramientas -por ejemplo, las poleas-, a través de las cuales se relaciona con la cosa natural o materia prima. En este sentido, la máquina, y el trabajo mecánico que se ejecuta a través de ella, constituyen una mediación mecánica de la unidad realmente efectiva entre la conciencia y la naturaleza alcanzada por el trabajo de la herramienta. Siguiendo las consideraciones de Hegel sobre esta última, puede afirmarse que la existencia permanente de esta unidad mediada maquinal o mecánica tiene lugar no sólo en la máquina, que es lo que se mantiene del trabajo industrial y que conforma el centro de unidad entre la conciencia trabajadora y la naturaleza, sino también en las reglas técnicas que se transmiten por la tradición del pueblo (Kimmerle, 2016, p. 250).³¹ En efecto, las reglas universales del trabajo maquinal son aprendidas por las conciencias singulares y transmitidas a través de las generaciones, convirtiéndose ellas mismas en parte del patrimonio cultural del pueblo (De Zan, 2003, p. 218; 2017a, p. 185). En este sentido, es a través de la trasmisión que

³⁰ Para Testa (2010) el reconocimiento universal (*riconoscimento universale*) se establece cuando la regla del trabajo, que constituye la estructura normativa del reconocimiento del mismo, es reconocida conjuntamente por los singulares “en la modalidad compartida del reconocimiento de un nosotros” (p. 309), lo cual implica, por parte de cada singular, el aprendizaje de la regla universal productiva (p. 308-310). Esta interpretación es similar a la nuestra. Sin embargo, desde nuestra lectura, no se trata sólo de que el trabajo universal reglado sea “reconocido” -sc. “aceptado”, “admitido”, “convalidado” o “legitimado”, las cuales constituyen otras acepciones de “anerkannt”- por todos los miembros del pueblo en el modo del reconocimiento de un nosotros. A diferencia de TESTA, nuestra interpretación subraya que el trabajo es un término medio espiritual, una obra ética que constituye, junto con las otras costumbres del pueblo, la mediación por la que se realiza el reconocer en cuanto movimiento espiritual por el que las conciencias singulares se elevan a la universalidad espíritu del pueblo en la medida en que se intuyen y conocen a sí mismas en la universalidad de sus costumbres, superando con ello la contraposición con las otras conciencias singulares y realizando el espíritu en tanto la totalidad absoluta de conciencia y sustancia consuetudinaria de un pueblo.

³¹ Como en el caso de la herramienta, puede sostenerse que, si bien la racionalidad técnica del trabajo mecánico se objetiva en la máquina y, a través de ella, en los productos fabricados, la permanencia de la unidad en cuestión no radica en estos últimos porque ellos están dirigidos al consumo.

conforma la tradición ética de un pueblo, que la técnica maquinaria misma deviene un patrimonio común (*allgemeines Gut*) de los miembros del pueblo (GW 6, 300, 319-320).

La última potencia, la *posesión*, que en la totalidad de la conciencia familiar conformó el patrimonio familiar, deviene propiedad (*Eigentum*) en un pueblo, es decir, algo universal (GW 6, 319, 325).³² En el conjunto del pueblo, la posesión sigue siendo del singular, “pero sólo en tanto ella es así establecida a través de la conciencia universal” (GW 6, 325). En efecto, “como reconocida (*als Anerkanntes*) [la propiedad por todos los miembros del pueblo], la posesión singular es simultáneamente universal, [pues] en esta posesión singular [reconocida] todos poseen (*besitzen*)” (GW 6, 325). Reconocer la propiedad implica la exclusión recíproca de todos en lo que respecta a sus posesiones: cada uno excluye a los otros de sus propias posesiones, afirmando el poder y la exclusividad sobre ellas (Avineri, 1974, p. 88-89; De Zan, 2017a, p. 114). Cada singular posee lo suyo sólo en tanto los otros poseen lo propio de igual manera y en esta universalidad de la posesión singular consiste precisamente la propiedad. En este sentido, la posición del singular adquiere la “forma de la conciencia [universal]” (GW 6, 325), ya que, en cuanto propiedad, aquella no está referida sólo al singular que la posee, sino que está determinada (*bestimmt*) como universal, pues todos poseen lo suyo del mismo modo. Con esto, se supera “la totalidad de la singularidad, que en la extensión de su existencia [...] fue completa (*ganz*) en cada singular” (GW 6, 326). Por la instauración de la propiedad se desintegra (*auseinanderfällt*) la unidad esencial e indiferente entre el ser de la conciencia y la exterioridad de sus posesiones característica de la totalidad de la conciencia familiar como totalidad absoluta de la singularidad (GW 6, 325-326). Lo propio de la conciencia es ahora su persona (*Person*), es decir, su separación y abstracción respecto de sus posesiones exteriores (Siep, 1979, p. 30; Kimmerle, 2016, p. 264). Por esta razón, en un pueblo, no se da ya para la conciencia el sentido del honor que le era propio en cuanto totalidad de sus singularidades y posesiones y que daba lugar a la lucha por el todo (GW 6, 325-326). En este aspecto, la propiedad, fundada en el hacer consuetudinario de exclusión recíproca de todas las conciencias singulares poseedoras, constituye el término medio y el centro (*Mitte*) por y en el cual ellas se conocen como universales en cuanto propietarias, logrando su unidad y realizando el espíritu como totalidad de conciencia y sustancia ética del pueblo en lo que respecta al ser común y universal de la posesión singular.³³

5 CONCLUSIÓN

El presente trabajo buscó determinar el sentido específico de “el reconocer” en la JPG₁. Por un lado, mostramos (*i*) que el reconocer es el momento del movimiento genético del espíritu por el que la totalidad de la conciencia alcanzada en la familia se supera como totalidad absoluta mediante de la lucha por el todo, dando lugar a la formación de la conciencia absoluta de un pueblo. Para ello, tras exponer los lineamientos fundamentales de la teoría de la conciencia y del espíritu que presenta este manuscrito [apartado 1], sostuvimos que: (*a*) en y a través de las potencias o términos medios de la conciencia -sc. el lenguaje, el trabajo y la herramienta y el patrimonio-, así como también a través del amor y la educación, cada familia forma una

³² Kimmerle (2016, p. 264) señala que la propiedad no se refiere a la posesión particular de individuos aislados, sino al patrimonio familiar. Aquella incluiría tanto lo producido por el propio trabajo de los miembros de la familia como lo adquirido por el intercambio (Habermas, 1968, p. 37).

³³ Siguiendo otros textos del periodo, especialmente el Sistema de la eticidad y la Filosofía del Espíritu (1805/1806), algunos especialistas interpretan la propiedad y la introducción de la noción de persona en la JPG₁ a la luz del derecho de propiedad, es decir, del sistema jurídico (Habermas, 1968, p. 33 y ss.; Testa, 2010, p. 312; De Zan, 2003, p. 204; 2017a, p. 105-106, 114-116). Al respecto, es menester señalar que, en el manuscrito que no ocupa, Hegel no mencionada el derecho de propiedad. Por esta razón, con el fin de ser fieles al texto tal como nos ha llegado, no lo incorporamos como eje conceptual en nuestra lectura.

totalidad de conciencia absoluta que está caracterizada por la unidad de sus miembros (padre-hijo) y la unidad entre estos y la naturaleza trabajada, la cual constituye el patrimonio familiar, el conjunto de las posesiones con el que los miembros de la familia son *uno* [apartado 2]. En el apartado 3, (b) desarrollamos cómo, a través de lucha por el todo, medio realmente efectivo del reconocer, las familias como totalidades de conciencia absoluta se intuyen recíprocamente a sí mismas unas en las otras. Esto implica la superación de cada familia como totalidad de conciencia absoluta y excluyente, lo que da lugar a la formación del espíritu de un pueblo. Es precisamente aquí donde el reconocer se revela como *instituyente* de aquel. Por otro lado, afirmamos (ii) que el reconocer es el movimiento espiritual por el que las conciencias singulares se intuyen y conocen a sí mismas como universales en las costumbres de su pueblo. Con esta elevación a la universalidad ética, las conciencias no sólo superan su propia singularidad o ser individual, sino también la contraposición con las otras conciencias singulares, logrando la realización del espíritu en tanto totalidad absoluta de conciencia y sustancia consuetudinaria de un pueblo. En este sentido, sostuvimos que el reconocer es *constitutivo* del espíritu de un pueblo. En el marco del desarrollo de esta tesis, señalamos (a) que los términos medios y centros (*Mitten*) espirituales y específicos de este reconocer son las potencias de la conciencia en su carácter universal, es decir, las costumbres del pueblo, la obra común que es el producto del hacer de todos en cuanto seres conscientes: el lenguaje del pueblo, el trabajo del pueblo y la propiedad. Pusimos de relieve (b) que no toda relación de intuición y conocimiento recíproco entre las conciencias es una etapa, forma o medio del reconocer, según el concepto establecido en la JPG₁. Afirmamos que el amor no lo es, porque no constituye una costumbre, sino una referencia o relación “privada” entre los sexos que no es el resultado del hacer de la actividad de todos y, por tanto, no conforma una obra ética. Asimismo, (c) vimos que, en y mediante el lenguaje, las conciencias singulares se conocen en la universalidad lingüística de su pueblo, logrando la unidad con las otras conciencias hablantes y alcanzando, todas ellas, la unidad ideal con la naturaleza. En este contexto, (d) señalamos que la educación, en el seno de la familia, es el proceso formativo que funciona como medio para el establecimiento del lenguaje como universal en sí reconocido por todos. Asimismo, (f) sostuvimos que el trabajo universal maquinal, ejecutado a través de la máquina, constituye la mediación mecánica de la unidad realmente efectiva de la conciencia con la naturaleza lograda por la herramienta. Ahora bien, a propósito del reconocer que tiene lugar en y por medio del trabajo universal maquinal, afirmamos (g) que aquel no se limita a la dependencia recíproca entre las conciencias que le es concomitante y que está implicada también por el sistema de intercambio que involucra el trabajo universal. El reconocer radica esencialmente en que dicho trabajo es una obra ética productiva: el conjunto de reglas técnicas universales a partir de cuyo aprendizaje y ejecución las conciencias singulares se conocen a sí mismas en la universalidad consuetudinaria y productiva de su pueblo, superando la contraposición con las otras conciencias singulares en lo que hace a la racionalidad técnica que les es común. Dijimos también (h) que las reglas técnicas del trabajo maquinal conforman, gracias a su transmisión y por la tradición del pueblo, el nuevo bien o patrimonio común de sus miembros. Por último, afirmamos (i) que la propiedad, fundamentada en el hacer consuetudinario de exclusión recíproca de todos en lo que respecta a sus posesiones singulares, constituye el término medio y el centro en y por el cual las conciencias singulares se conocen en la universalidad ética de sus posesiones, realizando su unidad en cuanto propietarias. Con esto, (j) se supera el honor que caracterizaba a la totalidad de la conciencia como totalidad absoluta y excluyente que daba lugar a la lucha por el todo. De esta manera, el reconocer que se establece en y a través de los términos medios universales mencionados consuma la realización del espíritu en tanto totalidad de conciencia absoluta y sustancia ética de un pueblo.

Para terminar, cabe señalar que, así como el lenguaje es reconstruido (*rekonstruiert*) en un pueblo (GW 6, 319), lo mismo sucede con cualquier otra obra ética específica. En la JPG₁

esto se pone de relieve más claramente con el lenguaje y el trabajo. El lenguaje no es una idealidad meramente gramatical ni un sistema de signos y significados fijado de una vez y para siempre, sino el conjunto sistemático viviente de signos y significados que varían, o pueden variar, según los usos lingüísticos de los miembros del pueblo. Lo mismo sucede con las reglas universales del trabajo maquinal: hay individuos que inventan técnicas más idóneas que pueden transformar las costumbres productivas del pueblo (GW 6, 320). El espíritu no es una totalidad absoluta de conciencia y sustancia consuetudinaria cristalizada, sino conciencia absoluta y sustancia viviente. Su vitalidad pone de relieve que el contenido de las costumbres, de los términos medios en y a partir de los cuales se realiza el movimiento del reconocer en un pueblo, es susceptible de variaciones, ya que es el producto del hacer de los individuos. En este sentido, el reconocer es un movimiento viviente, pues la vida ética es la vida de las costumbres de un pueblo y la vida del espíritu no es otra cosa que la vida de sus propios términos medios.

REFERENCIAS

ARENDRT, Andreas. Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie. **Archiv für Begriffsgeschichte**, 29, p. 99-115, 1985.

AVINERI, Shlomo. **Hegel's Theory of the Modern State**. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

BIENENSTOCK, Myriam. Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803/04): Herdersche Einflüsse oder aristotelisches Erbe?. **Hegel-Studien**, Bd. 24, p. 27-54, 1989.

DE LA MAZA, Luis Mariano. El reconocimiento como estructura ética fundamental. **Seminarios de Filosofía**, v. 16, p. 71-91, 2003.

DE LA MAZA, Luis Mariano. El sentido del reconocimiento en Hegel. **Revista Latinoamericana de Filosofía**, v. XXXV, p. 227-251, 2009.

DE LIMA, Erick. Gênese do “Espírito Ético” na Filosofia do Espírito de Jena. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 10, n. 1, p. 79-102, 2007.

DE LIMA, Erick. O Fragmento 22 dos *Jenaer Sytementwürfe* (1803/1804): apresentação e tradução. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 5, n. 8, p. 75-98, 2008.

DE ZAN, Julio. Introducción, Traducción y Notas. En: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **La primera Filosofía del espíritu**. Traducción de Julio De Zan. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2017a, p. 7-116.

DE ZAN, Julio. **La Filosofía Práctica de Hegel**. Rio Cuarto: Ediciones del ICALA, 2003.

DE ZAN, Julio. La lucha por el reconocimiento. En: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **La primera Filosofía del espíritu**. Traducción de Julio De Zan. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2017b, p. 171-198.

DE ZAN, Julio. La primera Filosofía del Espíritu de Hegel (1803/04). Una anticipación del nuevo paradigma del lenguaje. **Taula, quaderns de pensament Universitat de les Illes Balears**, n. 45, pp. 49-63, 2013.

DÜSING, Edith. **Intersubjektivität und Selbstbewußtsein**. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, 1986.

DÜSING, Klaus; KIMMERLE, Heinz. Einleitung. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. GW 6**, Düsing, Klaus u. Kimmerle, Heinz (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1986, p. VII-XXXIV.

FICHTE, Johann. **Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (1798). SW IV**. Fichte, I. Hermann (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

FICHTE, Johann. **Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Sämtliche Werke [SW] III**. Fichte, I. Hermann (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

HABERMAS, Jürgen. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels „Jenenser Philosophie des Geistes“. In: HABERMAS, Jürgen. **Technik und Wissenschaft als «Ideologie»**. Frankfurt: Suhrkamp, 1968, p. 9-55.

HAN, Lixin, The Logic of the Transition from Individual to Society in the Jena Manuscript of Philosophie des Geistes. In: HAN, Lixin. **Studies of the Paris Manuscripts**. Singapore: Springer, 2020, p. 169-186.

HARRIS, Henry. General Preface and Introduction to the First Philosophy of Spirit. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit**. Translators Henry Harris and Thomas Knox. Albany: State University of New York Press, 1979, p.IX-X, 189-205.

HARRIS, Henry. The concept of Recognition in Hegel's Manuscripts. In: O'NEIL, John (Ed.). **Hegel's Dialectic of Desire and Recognition. Texts and Commentary**. Albany: New York University Press, [1980] 1996, p. 233-254.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenenser Realphilosophie I**. Hoffmeister, Johannes (Hrsg.). Leipzig: Felix Meiner, Philosophische Bibliothek, 1932.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes. GW 9**. Bonsiepen, Wolfgang u. Heede, Reinhard (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1980.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Philosophie des Geistes [JPG1]. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer Systementwürfe I. GW 6**. Düsing, Klaus u. Kimmerle, Heinz (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, [1975] 1986, p. 266-326.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Philosophie des Geistes. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer Systementwürfe III. GW 8**. Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1976, p. 185-288.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. System der Sittlichkeit. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Schriften und Entwürfe (1799-1808). GW 5**. Baum, Manfred u. Meist, Kurt Rainer (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1998, p. 277-362.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer kritische Schriften. Gesammelte**

Werke [GW] 4. Buchner, Hartmut u. Pöggeler, Otto (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1968, p. 415-487.

HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung.** Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

IFERGAN, Pini. **Hegel's Discovery of the Philosophy of Spirit_ Autonomy, Alienation, and the Ethical Life_ The Jena Lectures 1802–1806.** New York: Palgrave Macmillan UK, 2014.

JAESCHKE, Walter. **Hegel-Handbuch.** Stuttgart: Metzler, 2016.

JONKERS, Peter. Arbeit und Gesellschaft in Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. **Hegel-Jahrbuch**, Bd. 1, p. 149-153, 2008.

KIMMERLE, Heinz. **Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels System der Philosophie, in den Jahren 1800-1804.** Hamburg: Felix Meiner, [1982] 2016.

KIMMERLE, Heinz. Hegels Naturrecht 1802–1805/06. **Hegel-Studien**, Bd. 11, p. 219-228, 1976.

MENKE, Christoph. Anerkennung im Kampfe: Zu Hegels Jenaer Theorie der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften. **Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy**, v. 77, n. 4, p. 493-507, 1991.

NANCE, Michael. Hegel's Jena Practical Philosophy. In: MOYAR, Dean (Ed.). **The Oxford Handbook of Hegel.** New York: Oxford University Press, 2017, p. 31-61.

RENDÓN, Carlos. La lucha por el reconocimiento en el Fragmento de 1803/1804. **Areté. Revista de Filosofía**, v. XIV, n. 2, p. 271-287, 2002.

RENDÓN, Carlos. La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta. **Ideas y Valores**, n. 133, p. 95-112, 2007.

RIEDEL, Manfred. Hegels Kritik des Naturrechts. **Hegel-Studien**, Bd. 4. p. 177-204, 1967.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. Die Bedeutung der „Mitten“ des Bewusstseins (Sprache, Arbeit, Familie) in Hegels Systementwurf von 1803/04 und die spätere veränderte Konzeption. In: KIMMERLE, Heinz (Hrsg.). **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels.** Berlin: Akademie Verlag, 2004, p. 135-148.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Hegels praktische Philosophie.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

SIEP, Ludwig. **Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes.** Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber, 1979.

SIEP, Ludwig. Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. **Hegel-Studien**, Bd. 9, p. 177-207, 1974.

TESTA, Italo. **La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801–1806)**. Milano: Mimesis, 2010.

WILDT, Andreas. **Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

WILLIAMS, Robert. **Recognition: Fichte and Hegel on the Other**. Albany: State University of New York Press, 1992.