

# Identidad práctica, individualidad y universalidad. Una lectura del Espíritu verdadero

Practical identity, individuality and universality. A Reading of True Spirit

Luis Placencia<sup>✉</sup>\*

Departamento de Filosofía, Universidad de Chile

---

## Resumen

Este artículo aborda una de las cuestiones más difíciles de la obra hegeliana: el tratamiento que este autor hace del concepto de individualidad o individuo. En particular, se argumenta que una revisión más detallada de algunas secciones de la *Fenomenología del espíritu* permite dar cuenta de interesantes virtualidades sistemáticas mostradas por el tratamiento que hace Hegel de esta cuestión. Para ello, se propone una lectura detallada de la sección "Espíritu verdadero", cuyo significado no ha sido suficientemente explicado por los comentaristas. Resultará que el texto de Hegel parece incluir una concepción de la constitución de la "identidad práctica" enriquecida por elementos que las visiones contemporáneas, como la de Korsgaard, tienden a descuidar, sc., el papel de los elementos que podríamos llamar "naturales" en dicha constitución. En efecto, la identidad práctica no puede determinarse en el vacío, sino desde una posición situada en la que se dan, por ejemplo, variables como el tipo de cuerpo que soy, el lugar y el momento en que nací, etc.

*Palabras clave:* G.W.F Hegel, Identidad práctica, Individualidad, Universalidad, Espíritu verdadero

## Abstract

This paper addresses one of the most difficult issues in Hegelian work: the treatment this author makes of the concept of individuality or individual. In particular, it is argued that a more detailed revision of some sections of the *Phenomenology of Spirit* allows to account for interesting systematic virtualities shown by Hegel's treatment of this question. In order to achieve this, it is proposed a detailed reading of the section 'True Spirit', whose meaning has not been sufficiently explained by the commentators. It will turn out that Hegel's text seems to include a conception of 'practical identity' constitution enriched by elements that contemporary views, such as Korsgaard's, tend to neglect, sc., the role of the elements we could call 'natural' in such constitution. In fact, practical identity cannot be determined in a void, but from within a situated position in which occur, for example, variables such as the type of body I am, the place and moment where I was born, etc.

*Keywords:* G.W.F. Hegel, Practical Identity, Individuality, Universality, True Spirit

DOI: 10.5281/zenodo.5002009

---

\*Contacto: luisplacencia@gmail.com Dr. en Filosofía por la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

## 1. INTRODUCCIÓN. IDENTIDAD PRÁCTICA Y NORMATIVIDAD EN LA *Fenomenología del espíritu* Y LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA

Las relaciones entre norma e individualidad parecen ser un asunto que ha cautivado la atención de la filosofía práctica contemporánea. Un ejemplo de ello lo constituye el todavía muy vivo debate sobre el vínculo entre normas morales, por un lado, y las motivaciones o razones que tendría cada agente en tanto individuo para obrar, por otro, generado principalmente a partir de los influyentes trabajos de Bernard Williams y la discusión en los mismos con la recepción de Kant en el mundo angloamericano a través de la obra Rawls y sus discípulos y seguidores (Williams 1981). Mientras, por una parte, muchos autores parecen resistirse a la idea de que las esferas de la motivación individual y la norma deban confluír completamente, i.e. la idea de que las normas o las reglas morales deban ser *idénticas* a las motivaciones subjetivas, proyectos personales o deseos y que por tanto ellas no requerirían de criterios de corrección externos a las mismas, también parece existir, por otra parte, un importante consenso en torno a la idea de que ellas -sc. normas y motivos- tampoco pueden correr por carriles completamente separados. Así las cosas, autores como C. Korsgaard han llevado a cabo en los últimos años interesantes esfuerzos por mostrar que la esfera normativa no se escinde completamente de la esfera de los deseos aunque tampoco se puede constituir meramente a partir de ella, intentando así, según propia declaración, resolver las dificultades de concepciones de la normatividad como la que, según Korsgaard, habría sostenido Kant, y que presentaría un modelo correspondiente a una escisión artificial entre el ámbito de los deseos y aquel que puede jugar un papel normativo (1996 239-240).<sup>1</sup> Crucial para Korsgaard en este intento es la idea de que las así llamadas “identidades prácticas” pueden jugar un papel normativo (1996 101; 2009 23).

El esfuerzo de Korsgaard está directamente conectado, como se sabe, con los intentos de dar cuenta de la relevancia normativa de las así llamadas “razones relativas al agente”, i.e. razones para obrar que parecen estar directamente vinculadas al tipo de agente que en cada caso cada uno estima ser. De este modo *concebirme a mí mismo* como hermano, por ejemplo, me puede llevar a tener una razón para obrar (por ejemplo, preferir ayudar a mi hermana que a otro individuo en una emergencia), razón que es en principio relativa a ese hecho (sc. al hecho de que yo me conciba como hermano). Este creativo, penetrante y sugerente enfoque de Korsgaard ha adquirido, como es bien sabido, notable influencia en la filosofía práctica contemporánea. Con todo – y esto no busca ser una observación contra las virtudes de la posición de Korsgaard – no ha escapado a los lectores más cultos que recientemente han discutido con provecho la noción de “identidad práctica” y el modo en que ella podría jugar un papel en la constitución de la esfera normativa, los importantes puntos de contacto entre la posición de Korsgaard y tradiciones a las que ella no apela directamente como la del idealismo alemán (v.gr. Fichte) o la hermenéutica-fenomenológica (Heidegger). Muchas veces, estos aportes han mostrado, de hecho, que algunos autores del pasado han investigado fenómenos similares a los que ocupan a Korsgaard, calando en ocasiones más hondo aún que ella en algunos aspectos.<sup>2</sup> En este texto me propongo intentar una tarea de este tipo a la luz del estudio de la función que cumple la noción de individualidad en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (PdG).

Lo anterior podría sonar, a primera vista, llamativo, toda vez que de acuerdo a una larga tradición de autores, Hegel habría sostenido una visión de la individualidad que la hace colapsar en lo colectivo, razón por cual habrían varias razones para dejar de lado a Hegel como un autor en el que podamos hallar insumos filosóficos de interés para pensar la relación entre individualidad y norma de modo tal que se conserve la relación entre ambos ámbitos sin aniquilar, por así decir, el uno por el otro.<sup>3</sup> Y aunque para ello no parece faltar evidencia textual, en rigor, las cosas son

<sup>1</sup> Korsgaard entiende por “identidad práctica” una “descripción bajo la cual te valoras a ti mismo, bajo la cual hallasque vale la pena vivir tu vida y emprender tus acciones” (1996 101).

<sup>2</sup> Pienso por ejemplo en la discusión de Vigo (2015) y el modo en que ahí se reconstruye la función de la idea del reconocimiento en Fichte o en Crowell (2013) y su discusión crítica de la concepción de la autoconciencia en conexión con la obra de Heidegger.

<sup>3</sup> Piénsese por ejemplo en Popper (1945 62), Russell (1945 742 y ss.), Tugendhat (1979 349-350) y Ricoeur (1986 278 y ss.). No pretendo sostener aquí que estos autores sostengan exactamente las mismas posiciones sobre Hegel y

más complicadas. En efecto, uno de los asuntos más difíciles de la obra hegeliana parece ser el del tratamiento que este autor hace del concepto de *individualidad* o *individuo*, concepto que parece jugar un papel crucial ya en la filosofía natural del período de Jena así como después en la *Ciencia de la lógica (WdL)*. Aunque un tratamiento detallado de esta cuestión excede con mucho mis posibilidades, en este contexto debe destacarse por de pronto que ya en estas obras se muestra que el concepto de “individuo” no es sin más siempre equivalente en la obra de Hegel al de “individuo humano”, siendo incorporado, por ejemplo en *WdL*, como un elemento central de las doctrina hegeliana de las categorías. Se trata, ante todo, al menos en el uso del término “individuo” que hace Hegel en la *WdL* de un objeto cuyas partes pueden ser reconducidas a una unidad (GW 12 142). Tanto más complicado parece ser el asunto en la *PdG*, obra en la que, como es bien sabido, las categorías son presentadas de modo no temático a partir de la experiencia que la consciencia haría de sí misma y en la que, con todo, por ser el sistema de categorías ahí presentado distinto del de la *WdL*, la noción de individualidad jugaría un papel diferente al que desempeña en las obras de madurez. Quizás, por eso mismo, dicho concepto en la *PdG* no ha sido, a mi modo de ver suficientemente estudiado por los intérpretes, más allá del hecho de que se trate de una noción crucial en el desarrollo de la misma tal como queda en evidencia especialmente a partir de la sección B del capítulo “Razón” (193 y ss.),<sup>4</sup> especialmente en la variante que E. Rózsa ha dado en llamar “individualidad práctica”, i.e. a partir de la “realización de la autoconciencia racional por medio de sí misma” (*Ibid.*).<sup>5</sup> Con todo, el papel que esta noción parece jugar en la sección razón justamente parece mostrar el escepticismo de Hegel respecto a las posibilidades de fundar un orden de normas a partir de la perspectiva meramente individual, lo cual por su parte parece a primera vista coincidir con la lectura clásica respecto de la relación entre individualidad y totalidad indicada más arriba. Sin embargo, quisiera sostener que una revisión más precisa de algunas secciones de la *PdG*, en concreto de la sección “Espíritu verdadero”, permiten, a lo menos, matizar lo anteriormente dicho y dar cuenta de interesantes virtualidades sistemáticas que muestra el tratamiento hegeliano de esta cuestión, más allá de la distancia que se puede querer conservar con las ideas de Hegel en general. Para ello propongo realizar una lectura detallada de la sección “Espíritu verdadero”, cuyo significado no parece haber sido elucidado suficientemente por los intérpretes.

El camino que escojo aquí no supone que sólo en la sección “Espíritu verdadero” podamos hallar indicaciones relevantes sobre cómo tratar el difícil problema de los vínculos entre norma e individualidad. Me parece más bien que un tratamiento que se haga cargo de modo preciso del problema debiera tomar en cuenta indicaciones contenidas al menos a lo largo de la totalidad de la sección “Espíritu” y la sección “Religión”, junto con elementos de las secciones precedentes “Autoconciencia” y “Razón”. Un modo de hacer esto en el espacio del que dispongo acá sería abordar el asunto de manera general, reconstruyendo *el espíritu*, por así decir, de lo dicho por Hegel. Tal procedimiento no es poco habitual entre los intérpretes de Hegel y se ajusta bien al tratamiento de un autor cuya escritura, estilo y método poseen tantas peculiaridades. Con todo, se trata de una forma en la que me parece, se pueden escamotear muy eficientemente las dificultades que una interpretación de detalle del autor en comentario ofrece, en parte debido a la proverbial obscuridad de sus escritos. Me parece, con todo, que justamente lo anterior no sólo no exime al comentarista o intérprete de un intento de reconstrucción detallada de la

---

sobre su concepción de la individualidad. Todas estas críticas son, de hecho, diferentes en contenido, precisión y forma. Basta, de hecho, para detectar sustantivas diferencias con comparar las observaciones muy detalladas e informadas de Tugendhat y Ricoeur con las de Russell y Popper, que parecen más bien fruto del prejuicio y en ocasiones de la ignorancia. Con todo, parece haber ciertos puntos de contacto entre los autores antedichos que los llevan a criticar una presenta hipostatización del espíritu objetivo, que tendría como consecuencia la disolución del individuo en el Estado (Ricoeur), una concepción ética que sostendría el mayor valor del todo frente a las partes (Russell) o la supresión de la genuina idea de libertad al entender ésta como una relación positiva del individuo con su comunidad (Tugendhat). Todas estas interpretaciones parecen suponer que en la filosofía del individuo Hegel no puede sino ser absorbido por la comunidad.

<sup>4</sup>Las referencias a páginas sin ulterior indicación corresponden a GW 9, el volumen 9 de la edición histórico-crítica de la obra de Hegel.

<sup>5</sup>“Zuerst ist diese tätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuumsbewusst” (193), cfr. también 198 y ss. Excepciones a esta tendencia que descuida la función de la noción de “individualidad” en la *PdG* son el sistemático trabajo de E. Rózsa 2007, 2008 y 2012 así como Siep 1995. A mi modo de ver Siep muestra de manera satisfactoria que el tratamiento del concepto de “individualidad” abarca en la *Fenomenología* un arco que comienza ya en la sección autoconciencia y se extiende al menos hasta “espíritu”.

posición de Hegel, sino que de hecho más bien exige o cuando menos hace más conveniente el ejercicio contrario, aunque sea a riesgo de realizar meramente un análisis parcial. En lo que sigue, entonces, tomaré ese camino, aunque sea al costo de no agotar ni de cerca todo lo que se puede tener para decir sobre el problema en cuestión en la *PdG*.

## 2. ESPÍRITU Y EL ESPÍRITU VERDADERO

Según indica Hegel, el espíritu es la verdad de la razón en la medida en que satisface lo que la razón en primera instancia experimenta meramente como certeza de la conciencia de ser toda realidad.<sup>6</sup> De acuerdo con esto, el espíritu corresponde al “sí mismo” de la conciencia efectivamente real (*Er ist das Selbst des wirklichen Selbstbewusstseins*). Hegel caracteriza, en consecuencia, al espíritu como “sustancia” que sabe de sí en tanto “fundamento y punto de partida del obrar de todos” (*Grund und Ausgangspunkt des Tuns Aller*),<sup>7</sup> de modo que, a diferencia de lo que se manifestaba en el caso de las figuras de la razón, este fundamento no aparece como opuesto a la conciencia singular que se diferencia de la sustancia en tanto tal o bien como estableciendo por sí sola la ley o siendo ella por sí sola fundamento de la misma ni tampoco como mera sustancia carente de conciencia de sí misma (238).<sup>8</sup> En consecuencia es el espíritu “la esencia en y para sí que es al mismo tiempo efectivamente real como conciencia y que se representa a sí misma” (238). En su primera manifestación el espíritu aparece como “la vida ética de un pueblo, en cuanto es la verdad inmediata, el *individuo* que es un mundo” (240). Más allá del hecho de que, como es bien sabido, Hegel identifica con esta “vida ética de un pueblo” al “mundo griego”, esta primera alusión aquí al término *individuo* no deja de ser reveladora: se trataría aquí de una noción de un individuo que lo trata como un *mundo*. Para que quede claro el sentido de esta observación debemos profundizar más en el texto de Hegel.

Ahora bien, de acuerdo con Hegel, el espíritu “se desdobra” escindiéndose por medio de la acción (240) así como también se desdobra la autoconciencia en la ignorancia y el saber de lo que obra, trayendo esto como consecuencia la destrucción de la sustancia ética así como la disolución del individuo, dando lugar a una autoconciencia libre de normas. Con esto Hegel remite ya desde el comienzo de la sección al papel decisivo que jugará la acción más adelante en el apartado (b) “la acción ética, el saber humano y divino, la culpa y el destino” en tanto origen de la destrucción de la sustancia ética (253-254). La división de la sustancia se manifiesta como dos masas correspondientes a lo que Hegel llama “ley humana” y “ley divina” (241). Esta división de la autoconciencia y de la sustancia ética tiene como consecuencia la destrucción de las masas y del saber de la autoconciencia, sc., del saber que ella tendría de la rectitud de su obrar. Lo anterior tiene lugar a su vez a través del vínculo que se establece entre la sustancia y el agente a través de la autoconciencia.<sup>9</sup> Como se ve, la figura en cuestión plantea una conexión compleja entre la singularidad y la universalidad, el individuo que actúa y la ley que lo rige, mediada por lo que Hegel llama aquí “autoconciencia”. Tal conexión entre “universal” y “singular” es ilustrada comparando la situación de esta figura con lo ocurrido en la sección “Percepción”. Hegel indica en relación a esto:

<sup>6</sup>“Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.” (238). “Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein.” (133).

<sup>7</sup>Este aspecto ya había sido destacado al inicio de Razón B: “Diese sittliche Substanz in der Abstraktion der Allgemeinheit, ist sie nur das gedachte Gesetz; aber sie ist ebensowohl unmittelbar wirkliches Selbstbewußtsein oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewußtsein ist umgekehrt nur dieses seiende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtseins in seiner Einzelheit als seines Seins sich bewußt, indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist.” (194).

<sup>8</sup>“Es ist von der Substanz in der Tat noch als ein Einzelnes unterschieden, gibt entweder willkürliche Gesetze, oder meint die Gesetze, wie sie an und für sich sind, in seinem Wissen als solchem zu haben; und hält sich für die beurteilende Macht derselben. – Oder von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das an- und fürsichseiende geistige Wesen, welches noch nicht Bewußtsein seiner selbst ist”. (238)

<sup>9</sup>“Die Substanz tritt, als allgemeines Wesen und Zweck, sich als der vereinzelt Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches, an sich Einheit seiner und der Substanz, es nun für sich wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelt Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt und sittlich handelt – und jenes zu dieser herunterbringt und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als sein Werk und damit als Wirklichkeit hervor.” (240-241).

La sustancia simple del espíritu se divide como consciencia. Dicho de otro modo, como la consciencia del ser abstracto, sensible transita a la percepción, así también lo hace la certeza inmediata del ser real, ético. Y tal como para la percepción el ser simple se torna una cosa de muchas propiedades, así es el caso del obrar para la percepción ética una realidad efectiva de muchas relaciones éticas. Con todo, aquella reúne en sí la inútil multiplicidad de las propiedades en la oposición esencial de la singularidad y universalidad y esta, que es la consciencia purificada, sustancial, torna la multiplicidad de los momentos éticos lo duplicidad de una ley de la singularidad y de la universalidad. No obstante, cada una de estas masas sigue siendo el espíritu entero. Si en la percepción sensible las cosas no tienen otras sustancia que las dos determinaciones de la singularidad y la universalidad, ellas expresan aquí solo la superficial oposición de ambos lados (241-242).<sup>10</sup>

Inwood (2018 443) presenta, a mi modo de ver, de buena forma el contenido de este difícil pasaje, como sigue: así como la percepción reduce el contraste entre las múltiples propiedades a la oposición “singular-universal”, la percepción ética percibe los contrastes que le corresponden “sociedad/individuo”, “hombre/mujer”, “estado/familia”, “vida/muerte” bajo la especie de la división entre “universal” y “singular”. Con todo, “en el caso de la percepción ética” -añade Inwood-:

La singularidad y universalidad no expresan adecuadamente los dos lados. Cada lado es defendido por un individuo que apela a una ley universal, humana y divina respectivamente, y cada individuo iguala la ley elegida por él con el espíritu como un todo. (*Ibid.*)

Más allá de que es dudoso que los individuos “elijan” la ley que defienden, parece ser correcto que Hegel sostiene, tal como se destacará más abajo, que en el caso del “Espíritu verdadero” se presentan dos “lados” de la sustancia ética que se entienden a sí mismos como conciencia universal, por el lado del pueblo y la familia, y como conciencia singular, por el lado del hombre y la mujer (249).

La presentación de la oposición entre ley humana y divina es uno de los puntos más comentados del capítulo, pues introduce en alguna medida las conocidas y múltiplemente interpretadas referencias de Hegel a la tragedia, especialmente a la *Antígona*, que es magistralmente tratada en (b).<sup>11</sup> Con todo, antes de interpretarlas, es preciso comprender el modo en que Hegel comprende estas “leyes” en el primer apartado (a) “El mundo ético, la ley humana y divina, el hombre y la mujer”. Más allá de los elementos idiosincráticos de esta sección, que han sido bastante tratados y criticados, especialmente aquellos relativos al modo en que Hegel aquí concibe los roles de género, roles que además él mismo parece comprender de modo diferente en obras posteriores,<sup>12</sup> se trata de una sección de altísimo interés, especialmente en lo referido al modo en que ella parece dar cuenta, no sin elementos de tensión, del modo en que Hegel parece comprender las

---

<sup>10</sup> “Die einfache Substanz des Geistes teilt sich als Bewußtsein. Oder wie das Bewußtsein des abstrakten, des sinnlichen Seins in die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewißheit des realen, sittlichen Seins; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Sein ein Ding von vielen Eigenschaften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen. Jener zieht sich aber die unnütze Vielheit der Eigenschaften in den wesentlichen Gegensatz der Einzelheit und Allgemeinheit zusammen, und noch mehr dieser, die das gereinigte, substantielle Bewußtsein ist, wird die Vielheit der sittlichen Momente das Zwiefache eines Gesetzes der Einzelheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieser Massen der Substanz bleibt aber der ganze Geist; wenn in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andre Substanz als die beiden Bestimmungen der Einzelheit und der Allgemeinheit haben, so drücken sie hier nur den oberflächlichen Gegensatz der beiden Seiten gegeneinander aus.” (241-242).

<sup>11</sup> Existe, por cierto, otro lugar clásico de referencia a la tragedia por parte de Hegel, sc., “Religión del arte” (*Kunst-Religion*), en el que Hegel presenta la tragedia como conexión de la necesidad del destino con la experiencia del agente de que éste es su realización (391 y ss.). Cfr. Schmidt (1997 372).

<sup>12</sup> Esto vale fundamentalmente, me parece, para el extraño tratamiento que Hegel hace de la “eticidad de la mujer” (247). Al respecto, cfr. Rószka (2008).

relaciones entre normatividad y naturaleza. Como veremos más adelante, este punto se conecta con la relación entre la identidad práctica y la normatividad.

La “ley divina” es caracterizada por Hegel como “contrapuesta” (*gegenübertreten*) a la ley humana siendo expresada esta oposición también como la de la ley familiar y la ley estatal.<sup>13</sup> Particularmente interesante resulta el modo en como Hegel caracteriza aquí el carácter de las relaciones familiares y el papel de la familia propiamente tal. Ella es introducida como una “comunidad ética natural” (*ein natürliches sittliches Gemeinwesen*), en tanto autoconciencia *inmediata* (243).<sup>14</sup> La familia aparece frente al orden comunitario social como una forma todavía inmediata de la autoconciencia, pero a la vez como su sustancia en la medida en que lo posibilita. De esta manera, la familia aparece marcada por el carácter por un lado natural y por tanto inmediato y por otro ético y por tanto *universal* de las relaciones que la constituyen, aunque por otro lado ellas estén fundamentalmente orientadas a la *singularidad*. En efecto, la familia no aparece para Hegel como constituida en orden a la satisfacción de necesidades básicas, a la provisión de los bienes en la casa como tampoco a las meras funciones naturales propias de la especie o a la satisfacción de vínculos sensibles como el del amor tal y como lo entiende Hegel aquí,<sup>15</sup> sino que más bien a la “sustracción de la realidad sensible” que adquiere su forma más clara en el culto a los muertos, razón por la cual queda revelado el hecho de que “el fin positivo propio de la familia es el singular como tal” (*Der der Familie eigentümliche positive Zweck ist der Einzelne als solche*), fin que sólo se alcanza a través del cultivo de estas relaciones de carácter universal, i.e. que no están basadas en la inclinación hacia el *individuo* concreto o contingente, sino en el intento de rescatar de la corrupción natural al mismo a través del rito funerario y las subsecuentes prácticas religiosas.<sup>16</sup> Así, las relaciones familiares en tanto “relaciones éticas” aparecen como relaciones que no pueden consistir en un mero orden de vínculos singulares contingentes o como dice Hegel en la morada de la eticidad no se trata de este marido o este hijo, sino del hijo el marido (247), aunque sí tiene la familia como objeto el “rescate” del singular no contingente, que sin embargo ya no constituye propiamente tal un individuo en el sentido ordinario del término, sino lo que Hegel mismo llama “individual universal” (245).<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Hegel también las identifica como la ley del día y la del mundo subterráneo, mostrando ya aquí una clara conexión con *Antígona* o “los penates” contra el orden del espíritu universal

<sup>14</sup>“Dieses, in diesem Elemente der Unmittelbarkeit oder des Seins die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein unmittelbares Bewußtsein seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Anderen, d.h. ein natürliches sittliches Gemeinwesen, – ist die Familie.” (243)

<sup>15</sup>Es decir, como bien destaca Siep, esta concepción hegeliana de la familia se opone al modo en cómo concibe Aristóteles (Siep 2000 183).

<sup>16</sup>“Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als solcher gelangt, ist das reine Sein, der Tod; es ist das unmittelbare natürliche Gewordensein, nicht das Tun eines Bewußtseins. Die Pflicht des Familiengliedes ist deswegen, diese Seite hinzuzufügen, damit auch sein letztes Sein, dies allgemeine Sein, nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe, sondern daß es ein Getanes und das Recht des Bewußtseins in ihm behauptet sei” (244). Además agrega Hegel: “Der Tote, da er sein Sein von seinem Tun oder negativen Eins freigelassen, ist die leere Einzelheit, nur ein passives Sein für Anderes, aller niedrigen vernunftlosen Individualität und den Kräften abstrakter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das sie hat, diese um ihrer negativen Natur willen jetzt mächtiger sind als er. Dies ihn entehrende Tun bewußtloser Begierde und abstrakter Wesen hält die Familie von ihm ab, setzt das ihrige an die Stelle und vermählt den Verwandten dem Schöße der Erde, der elementarischen unvergänglichen Individualität; sie macht ihn hierdurch zum Genossen eines Gemeinwesens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerstören wollten, überwältigt und gebunden hält.” (245).

<sup>17</sup>“Ob sich aber wohl das sittliche Sein der Familie als das unmittelbare bestimmt, so ist sie innerhalb ihrer sittliches Wesen nicht, insofern sie das Verhältnis der Natur ihrer Glieder oder deren Beziehung die unmittelbare einzelner wirklicher ist; denn das Sittliche ist an sich allgemein, und dies Verhältnis der Natur ist wesentlich ebensowohl ein Geist und nur als geistiges Wesen sittlich. Es ist zu sehen, worin seine eigentümliche Sittlichkeit besteht. – Zunächst, weil das Sittliche das an sich Allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältnis der Liebe. Das Sittliche scheint nun in das Verhältnis des einzelnen Familiengliedes zur ganzen Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen, so daß sein Tun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewußte Zweck, den das Tun dieses Ganzen, insofern er auf es selbst geht, hat, ist selbst das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichtum geht teils nur auf das Bedürfnis und gehört der Begierde an; teils wird sie in ihrer höheren Bestimmung etwas nur Mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemeinwesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelheit zu unterjochen und ihn zur Tugend, zum Leben in und fürs Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigentümliche positive Zweck ist der Einzelne als solcher. Daß nun diese Beziehung sittlich sei, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen sich die Handlung bezieht, nach einer Zufälligkeit auftreten, wie etwa in irgendeiner Hilfe oder Dienstleistung geschieht. Der Inhalt der sittlichen Handlung muß substantiell oder ganz und allgemein sein; sie kann sich daher nur auf den ganzen Einzelnen oder auf

La familia se constituye fundamentalmente a partir de tres relaciones básicas: la del marido y la esposa, la de los padres y los hijos y la del hermano y la hermana. Estas relaciones se articulan como vínculos que se orientan justamente a la superación del mero enlace natural, de suerte que “la relación sin mezcla” (*das unvermischte Verhältnis*) corresponde a la del hermano y la hermana (246), en tanto en ella ambos que son la misma sangre guardan un vínculo en el que la “sangre ha llegado a su equilibrio” (*Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine Ruhe und Gleichgewicht gekommen ist*) siendo por ello ambos *individualidades libres* (247), a diferencia de las otras relaciones familiares en las que los individuos “son para otro” solamente, no hallando en ellas estos individuos su “retorno a sí”. Se trata de lo que ocurre, por ejemplo, en la relación entre el esposo y la esposa o los padres e hijos. Lo anterior entraña la relevancia fundamental de la pérdida del hermano (248), pasaje en el que Hegel destaca la cuestión ya a través de una criptocita de la *Antígona* (904-920), indicando que “la pérdida del hermano es por ello irremplazable para la hermana y su deber en relación con él es el más alto.” (248). Por otro lado, es en estos papeles en los que ambos sexos “superan” (*überwinden*) su esencia natural y se tornan, por tanto, “libres” de ella, en tanto guardan entre sí un vínculo no determinado por los impulsos de “la sangre”.

La ley humana, por su parte, corresponde a una comunidad que es *individuo* en el gobierno (245). Ella se relaciona con la esfera familiar en una forma de mutua dependencia (248). Por un lado, para evitar la “disolución” el gobierno recurre a la “potencia negativa” de la muerte, que es parte del “reino subterráneo”, i.e. el de la ley divina. A través de esta potencia remueve a los individuos recordándoles su poder (246). Por otro lado, la comunidad política se nutre de individuos a partir de la familia. El hermano, indica Hegel, “es el lado según el cual su espíritu deviene individualidad que se vuelve a otro y que transita a la conciencia de la universalidad” (248). Hegel sostiene aquí que la diferencia de los sexos incluye un contenido ético que, aunque está basado en la naturaleza, no puede ser comprendido como tal a partir meramente de ella. Sin embargo, este contenido ético alberga un conflicto en tanto en cuanto no hay en él *individualidad singular*. Esta aparece con la comisión de un hecho, i.e. con una acción (251).<sup>18</sup> Lo anterior adquiere tanta más relevancia cuanto se recuerda que Hegel ha establecido con anterioridad que el individuo no es sino “lo que ha hecho” (172). Esta observación ha de ser particularmente tenida en cuenta en la medida en que Hegel sostiene en el texto en el que es hecha esta afirmación que incluso el cuerpo del agente es producto de su hacer (171-172). El cuerpo revela lo que el agente es, así como la acción misma revela su interioridad, por ser el obrar (*das Tun*) “la forma pura tránsito del no ser visto al visto” (215). Esta carencia de *individualidad singular* propia de la inmovilidad de la sustancia ética se expresa, entonces, en la ausencia de acción, o si se quiere, en la ausencia de expresión de una individualidad singular. En la sustancia ética hay apenas *roles* y leyes que determinan esos roles. En este sentido la conciencia ética es “carácter” que no es individualidad singular, i.e. es mero rol o papel, como un personaje en una obra teatral (252).<sup>19</sup> Se presenta así una oposición entre dos conciencias que tienen “la oposición del ser natural” (252).

ihn als allgemeinen beziehen. Auch dies wieder nicht etwa so, daß sich nur vorgestellt wäre, eine Dienstleistung fördere sein ganzes Glück, während sie so, wie sie unmittelbare und wirkliche Handlung ist, nur etwas Einzelnes an ihm tut, – noch daß sie auch wirklich als Erziehung in einer Reihe von Bemühungen ihn als Ganzes zum Gegenstand hat und als Werk hervorbringt, wo außer dem gegen die Familie negativen Zwecke die wirkliche Handlung nur einen beschränkten Inhalt hat, – ebensowenig endlich, daß sie eine Nothilfe ist, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn sie ist selbst eine völlig zufällige Tat, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit ist, welche sein und auch nicht sein kann. Die Handlung also, welche die ganze Existenz des Blutsverwandten umfaßt und ihn – nicht den Bürger, denn dieser gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und aufhören soll, als dieser Einzelne zu gelten, sondern ihn, diesen der Familie angehörigen Einzelnen – als ein allgemeines, der sinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Wesen zu ihrem Gegenstande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den Lebenden, sondern den Toten, der aus der langen Reihe seines zerstreuten Daseins sich in die vollendete eine Gestaltung zusammengefaßt und aus der Unruhe des zufälligen Lebens sich in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. – Weil er nur als Bürger wirklich und substantiell ist, so ist der Einzelne, wie er nicht Bürger ist und der Familie angehört, nur der unwirkliche marklose Schatten”. (243).

<sup>18</sup>“Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewußtsein noch nicht in seinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten. Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewußtsein noch nicht in seinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten”. (251).

<sup>19</sup>El “carácter” es vinculado en diversos lugares al ser natural, cfr. 268, donde es presentado como “especie”, i.e. como carencia de individualidad, así como previamente (172) cuando es vinculado con la fisonomía.

No es la mera contingencia la que reparte los roles éticos, sino que es la naturaleza la que en la división de los sexos los presenta como dos elementos contrapuestos. Vistas así las cosas, la acción introduce la oposición entre dos lados que ven cada uno de su parte el derecho, surgiendo así una oposición entre el saber y la ignorancia: cada parte sabe su ley, mas desconoce la vigencia de la otra (253).

### 3. LA FUNCIÓN DE LA TRAGEDIA

Es en este contexto que surgen los pasajes en que Hegel, a los ojos de algunos, presenta una interpretación de la tragedia en general<sup>20</sup> o al menos de la *Antígona*, obra a la que sabemos que dedicó diversos pensamientos en varias obras. La referencia a la tragedia está posibilitada por la introducción de la acción y el carácter esencialmente enajenado de la misma. Este carácter ya había sido destacado en la sección “Razón”, especialmente a la luz de las afirmaciones hegelianas sobre diversas formas de enajenación. Se suman ahí a la “acción” el lenguaje y el trabajo (172-173). La acción se manifiesta aquí en “Espíritu verdadero” como aquello que no es inocente, en tanto en cuanto introduce un curso de eventos que son *míos* por mucho que no hayan sido todos queridos por mí (aquí se atisba el problema del modo en que Edipo se relaciona con lo hecho por él en *Edipo en Colono*). La acción, además, entraña la oposición a lo efectivamente real, de suerte que en el escenario de la vida ética abre espacio a la contradicción de la ley que se opone a la del agente. En este sentido, la acción se ha vuelto *delito*, en tanto en cuanto infringe la ley a la que se opone (252).

De acuerdo a una lectura habitual, con su presentación de algunos elementos de la *Antígona* Hegel habría querido mostrar las diferencias esenciales entre el mundo griego y el mundo moderno, en tanto en el primero la libertad individual habría sido imposible, debido a la carencia de un discurso ilustrado, carencia que habría hecho imposible la expresión de individualidades como *Antígona*. Sin embargo, no parece haber evidencia textual suficiente como para sostener lo anterior. De acuerdo con una segunda tradición, Hegel mostraría a través de su análisis de *Antígona* ora simpatía por Antígona misma o por Creon, intentado mostrar, de acuerdo a algunos, una suerte de defensa del individualismo frente al poder estatal o del comunitarismo en el segundo caso. Con todo, tampoco parece el texto sugerir preferencia alguna de Hegel por uno de los “lados” representados en conflicto que encarnan Antígona y Creon. Así las cosas, no han faltado quienes ven en el análisis hegeliano de la *Antígona* el interés por el conflicto entre el individuo y el Estado (Pietercil 304; Vigo 2014). Con todo, ese modo de poner el punto, aunque parcialmente correcto, parece no recoger todo el punto de Hegel, especialmente si se toma en cuenta las indicaciones hechas más arriba: tanto Creon como Antígona *son en algún sentido* individuos, aunque en la forma de caracteres, i.e. en la forma de roles o papeles que representan una ley universal con la que ellos se identifican sin fisuras. Por ello, ninguno de ellos parece ser *individuo singular*, i.e. un individuo que logra distanciarse de su naturaleza, i.e. de aquello que ella lo determina a hacer, recurriendo a normas o reglas que permiten incorporar una visión que le permita realizar este proceso de distanciamiento. Obviamente este distanciamiento no puede ser nunca completo, y en esto ha de ser tomado en cuenta el carácter ético que tienen las determinaciones naturales que indica Hegel. Con todo, de no existir tal distanciamiento, no tendremos por otra parte jamás *individuos* en sentido pleno.

Así las cosas, la función de las referencias a *Antígona* parece estar bien recogida por las observaciones de autores como R. Stern. De acuerdo con Stern la idea de Hegel es mostrar que:

En el mundo griego cada parte (Antígona y Creonte) tenía lealtades fijas a una u otra esfera, de modo que cuando estas esferas entran en conflicto (a través de la figura de Polinices, que era significativamente tanto una figura política masculina y, por tanto,

<sup>20</sup>La interpretación hegeliana de la tragedia ha sido fuente inspiradora de análisis desde diversas tradiciones de intérpretes que van desde aquellos que han intentado hacer fructífero a Hegel desde el marxismo (Lukács 1948) la teoría crítica (Menke 1996) o la biopolítica (Vatter 2010).

parte de la polis, como un hermano muerto y, por tanto, parte de la familia), este conflicto no pudo resolverse de ninguna manera. (141-142).

La consecuencia de lo anterior es justamente aquello que Hegel mismo llama “disolución de la sustancia ética”. La disolución está mediada por la experiencia que hace el agente de su pertenencia a la ley que él mismo ofende, lo cual tiene como consecuencia su toma de distancia frente a ella, toma de distancia que por otro lado ha de permitirle volver a interpretar de modo más adecuado su pertenencia a la comunidad cuyas normas él mismo ha ofendido.

De este modo, podríamos indicar que la función principal de la tragedia, y en concreto de la *Antígona* que Hegel presenta acá, consiste fundamentalmente en la presentación de lo que podríamos denominar como la “experiencia” que la conciencia hace de sí misma.<sup>21</sup> Esta “experiencia” consiste en atender a las limitaciones de un orden normativo anclado en la pura naturaleza, por un lado, como aquel que representa Antígona misma, como de un orden que no toma en cuenta las constricciones que la propia naturaleza impone, como ocurre en el caso de Creón. Ambos órdenes son, aunque desde un cierto enfoque, correctos, y a la vez unilaterales, pues no responden a una ley que permita “unificar” estas dos formas de concebir la ley, por lo que *eo ipso* son inadecuados en la medida en que no son genuinamente universales. Si bien es cierto toda hermana en tanto hermana puede reconocerse en Antígona así como todo ciudadano en tanto ciudadano puede reconocerse en Creon, lo cual indica que ambas “leyes” son “éticas” y en ese sentido “universales”, y si bien es cierto se trata aquí de una universalidad que no es vacía y meramente formal, como sería, según Hegel, la del imperativo categórico -o si se quiere la de “yo” en “certeza sensible”- estas “leyes” tal como son entendidas aquí se basan en una cierta “ignorancia” que la tragedia invierte a través de una forma de “reconocimiento”, sc., aquella que lleva al agente a darse cuenta de los límites de la ley que lo llevó a actuar, y por tanto a no “reconocer” de vuelta en su acción, experimentándose así como “juguete” del destino.<sup>22</sup> El agente en la tragedia sólo reconoce un “lado” de su acción, más no repara en aquel lado que ignora y bajo el cual será reconocido a partir del poder del hecho, de su realidad, digámoslo así, innegable. La ignorancia se manifiesta, piensa Hegel, en algún sentido como más perfecta si ella en rigor no es tal. Esto se muestra con claridad en el caso de *Antígona*. Aquí debe ser destacado que contra lo indicado por Inwood (2018 446), Hegel no supone que la ignorancia juega un papel similar en *Edipo en Colono* y *Antígona*, pues en *Antígona* la ignorancia no es de lo hecho, sino de que el fin perseguido no se cumplirá a través de la obra realizada, de suerte que la ley “defendida” no encontrará satisfacción al chocar con la ley que se le opone). No es casualidad que justamente luego de admitir que “la culpa” de *Antígona* es “más perfecta”, Hegel introduzca una cita explícita al texto de Sófocles (256): “porque padecemos reconocemos que hemos errado” (*Antígona* 926).<sup>23</sup> El dolor se experimenta en la medida en que se reconoce, por un lado, la inoperancia del propio obrar, en tanto este no consigue su fin pues no *hace valer* su ley como *la ley*, pero también por otro, se reconoce la infracción de la ley opuesta. Esta infracción muestra a su vez el daño hecho al lado opuesto, que permite entonces destacar el equilibrio de la sustancia ética que absorbe en la forma del destino a ambas leyes.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup>Dejo conscientemente de lado aquí la cuestión del significado de la obscura y ampliamente discutida expresión “figura del mundo” que Hegel introduce en la introducción de la sección “Espíritu” (240) y que ha llevado a algunos autores a sostener que a partir de la sección “Espíritu” Hegel introduce cambios metodológicos en su texto.

<sup>22</sup>“Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entschlusses überhaupt an dem Tage; er ist aber an sich das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wissen ist, Fremdes gegenüberstellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewußtsein nicht, wie sie an und für sich ist – dem Sohne nicht den Vater in seinem Beleidiger, den er erschlägt; nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem sittlichen Selbstbewußtsein stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, wenn die Tat geschehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift; denn die vollbrachte Tat ist der aufgehobne Gegensatz des wissenden Selbst und der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit. 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 Unbewußte dem Bewußten, das Nichtseiende dem Sein zu verknüpfen. In dieser Wahrheit tritt also die Tat an die Sonne; – als ein solches, worin ein Bewußtes einem Unbewußten, das Eigne einem Fremden verbunden ist, als das entzweite Wesen, dessen andere Seite das Bewußtsein, und auch als die seinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.” (255).

<sup>23</sup>“Weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt.” (256).

<sup>24</sup>“Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters und das Unterliegen der andern Seite wäre also nur der Teil und

## 4. CONCLUSIÓN

Si lo dicho aquí es correcto, podemos extraer una serie de conclusiones interesantes sobre el texto de Hegel. Una de ellas, es que el texto parece incluir una concepción de la constitución de la “identidad práctica” enriquecida por elementos que visiones contemporáneas, como la de Korsgaard, suelen descuidar. Uno de ellos es la función de los elementos que podríamos llamar “naturales” de la constitución de la misma. En efecto, la identidad práctica no parece poder ser determinada en el vacío, sino que a partir de una posición situada en la que inciden, por ejemplo, variables como el tipo de cuerpo que soy, el lugar y momento en el que nací, etc. Estos elementos constituyen a la identidad práctica aunque no son *suficientes* para ella, sino que podríamos decir que constituyen su materia. El modelo funciona incorporando estos elementos, más otros que también cumplen una función esencial como el del “reconocimiento”, tratado fundamentalmente en la sección “autoconciencia”, aunque también recogido en la sección en comentario. Estos elementos enriquecen la mera determinación natural que librada a sí misma, sin embargo, constituye al individuo de modo insuficiente, al modo de rebajarlo al nivel del mero carácter. Lo anterior incluye también a las concepciones que apelan a un modo de concebir la propia identidad que se agota en la apelación a normas que no son capaces de incorporar un marco que no incluya o *ignore* para decirlo en términos hegelianos la apelación que otros agentes pueden hacer desde su propia concepción de sí mismos y que pueda ser reconocida por este agente como suya propia. En ese contexto la apelación a los afectos y a la función que ellos cumplen en la auto-distanciación es crucial (“porque padecemos reconocemos que hemos errado”, *Antígona* 926, 256). Como se ve aquí, la dimensión subjetivo-afectiva juega un papel crucial en el modo en cómo el individuo puede elevarse al ámbito de individualidad singular vía el reconocimiento de la unilateralidad de las normas que han regido la propia conducta. Con ello se muestra que la esfera “subjetiva”, por así decir, juega un papel crucial en la constitución de la identidad de un individuo, incluso en el plano normativo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bambauer, Cristoph. “Christine Korsgaard and the normativity of practical identities.” *Dimensions of practical necessity*, eds. K. Bauer, S. Varga y C. Mieth. New York: Palgrave. 2017. 61-85.
- Crowell, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: CUP. 2013.
- Enoch, David. “Agency, shmagency: why normativity won’t come from what is constitutive of action.” *The philosophical review* 115 (2006): 169-198.
- ----- “Shmagency revisited.” In *New waves in metaethics*, ed. Michael S. Brady. New York: Palgrave, 2011. 208-233.
- Fan, Changyang. *Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigone-Deutung*. Bonn: Bouvier, 1998.
- González, Ana Marta. “Practical identity, obligation and sociality.” *Journal for Social Philosophy* 49 (2018): 610-625.
- Hegel, G. W. F. *G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- ----- *The Phenomenology of Spirit*. Traducida y editada por T. Pinkard. Cambridge: CUP, 2018.
- Inwood, Michael. *G. W. F. Hegel. The phenomenology of Spirit*. Oxford: OUP, 2018.
- Jagentowicz Mills, Patricia. “Hegel’s Antigone.” *The Owl of Minerva* 17 (1986): 131-152.
- Korsgaard, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge: CUP, 1996.
- ----- *Self-constitution*. Cambridge: CUP, 2009.
- Lukács, Georg. *Der jugend Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- MacIntyre, Alasdair. “Hegel on faces and skulls.” *Hegel on action*, eds. A. Laitinen and C.

das unvollendete Werk, das unaufhaltsam zum Gleichgewichte beider fortschreitet. Erst in der gleichen Unterwerfung beider Seiten ist das absolute Recht vollbracht, und die sittliche Substanz als die negative Macht, welche beide Seiten verschlingt, oder das allmächtige und gerechte Schicksal aufgetreten.” (256).

- Sandis. New York: Palgrave, 1972. 176-188.
- Menke, Christoph. *Tragödie im Sittlichen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
  - Pietercil, L. "Antigone and Hegel." *International philosophical quarterly* 18 (1978): 289-310.
  - Pippin, Robert B. *Hegel's practical philosophy*. Cambridge: CUP, 2008.
  - Pippin, Robert B. "Hegel's social theory of agency. The inner-outer problem." *Hegel on action*, eds. A. Laitinen y C. Sandis. New York: Palgrave, 2010. 59-78.
  - Pöggeler, Otto. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg-München: Karl Alber, 1993.
  - Popper, Karl. *The open society and its enemies*. London: Routledge, 1945.
  - Quante, Michael. "Die Beobachtung der Natur." *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, eds. K. Vieweg y W. Welsch. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2008. 325-349.
  - Rószsa, Erzsébet. *Hegels Konzeption praktischer Individualität*. Paderborn: Mentis, 2007.
  - ----- "Hegels Antigone Deutung". *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, eds. K. Vieweg, y W. Welsch. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2008. 455-473.
  - ----- *Modern individuality in Hegel's practical philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
  - Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Editions du Seuil, 1986.
  - Russell, Bertrand. *A History of western philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945.
  - Schlosser, Ulrich. "Handlung, Sprache, Geist." *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, eds. K. Vieweg y W. Welsch. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2008. 439-454.
  - Siep, Ludwig. "Der Kampf um Annerkenung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften". *Hegel-Studien* 9 (1974): 155-207.
  - ----- "Individuality in Hegel's *Phenomenology of spirit*." *The modern subject. Conceptions of the self in classical german philosophy*, eds. K. Ameriks and D. Sturma. Albany: SUNY, 1995. 131-148.
  - ----- *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
  - Stern, Robert.. *Hegel and the Phenomenology of spirit*. London-New York: Routledge, 2002.
  - Taylor, Charles. "Hegel and the philosophy of action." *Hegel on action*, eds. A. Laitinen and C. Sandis. New York: Palgrave, 2010. 22-41.
  - Tugendhat, Ernst. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
  - Vatter, Miguel. "Hegel y la libertad de los antiguos." *Hegel, pensador de la actualidad*, eds. J. Ormeño, J. y V. Lemm. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Diego Portales, 2010. 235-257.
  - Vigo, Alejandro G. "Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano." *Metafísica y persona* 15 (2016): 11-46.

