

La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena*

The Struggle for Recognition. The relationship between Hegel and Hobbes in the Jena Writings

Por: Ludwig Siep

Philosophisches Seminar
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Munster, Alemania

Traductor: Damián Rosanovich

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
drosanovich@gmail.com

Fecha de recepción: 26 de octubre de 2010

Fecha de aprobación: 27 de abril de 2011

Resumen: En este trabajo se estudia el vínculo entre el pensamiento hobbesiano y la filosofía política de Hegel en los escritos de Jena. En particular, tomando como punto de partida el nexo entre la lucha de todos contra todos en el estado de naturaleza hobbesiano, y la lucha por el reconocimiento en Hegel, se confrontan ambas teorías políticas, a fin de sopesar y evaluar hasta qué punto es posible encontrar en Hobbes un antecedente a núcleos filosóficos centrales del pensamiento del joven Hegel (v. g. el Estado como realización de la eticidad, la lucha por el reconocimiento, la constitución de la intersubjetividad).

Palabras clave: Lucha, reconocimiento, Hegel, Hobbes.

Abstract: This is a study of the relationship between the hobbesian thought and the political philosophy of Hegel in the Jena writings. Particularly, starting with the connection between the 'war of all against all' in the hobbesian State of Nature, and the Struggle for Recognition in Hegel, both theories are confronted, in order to weigh and evaluate to what extent is it possible to find in Hobbes' work a precedent of central philosophical cores of young Hegel's thought (e. g. State as realization of Ethical Life, the Struggle for Recognition, the Constitution of Intersubjectivity).

Keywords: Struggle -Recognition-Hegel-Hobbes.

* Trabajo publicado en idioma original en Hegel-Studien vol. 9, Bonn, Bouvier, 1974. Ludwig Siep actualmente es Profesor de Filosofía en la Universidad de Münster.

En su célebre libro sobre la ciencia política de Hobbes del año 1936 Leo Strauss (Strauss, 1965) ha sostenido que tanto la concepción de la lucha por el reconocimiento de Hegel como el análisis de la dialéctica del amo y el esclavo han sido influenciados decisivamente por Hobbes. En una nota al pie, agrega: “La conexión entre Hegel y Hobbes, observable en particular en los escritos de juventud de Hegel, la investigaremos en detalle el Sr. Alexandre Kojève y yo” (63) (Strauss, 2006: 92). Sabemos que esta promesa hasta hoy no se ha realizado. Desde que han sido emprendidos tanto en la literatura sobre Hobbes como en la de Hegel, una y otra vez planteos para una investigación de la relación entre Hegel y Hobbes, éstos se contentan la mayoría de las veces sólo con hacer indicaciones (*Vide* Polin, 1953; Willms, 1970 y 1969; Riedel, 1969; Ilting, 1971: 38-58). En lo sucesivo se intentará analizar con mayor precisión un aspecto parcial de esta relación conforme a la sugerencia de Leo Strauss: investigaremos la conexión entre la lucha por el reconocimiento en el período de Jena de Hegel con la lucha de todos contra todos en Hobbes. No se tratará estrictamente del análisis de una influencia, sino de la diferencia fundamental existente en el vínculo entre el primer bosquejo del derecho natural racional de la edad moderna y la Filosofía del Espíritu hegeliana, la cual pretende haber superado a éste.

Esta diferencia puede ser omitida si la lectura del estado de naturaleza hobbesiano ya está orientada hacia la filosofía de Hegel. No obstante, la interpretación de Leo Strauss —a nuestro parecer— no está libre de ninguna manera de sostener tal anticipación de Hobbes a Hegel. Para tomar como punto de partida de nuestra comparación una adecuada comprensión de la teoría del estado de naturaleza hobbesiano, queremos procurar ante todo una breve crítica a esta interpretación¹.

Strauss nos presenta la lucha en Hobbes a fin de apreciarla a la luz de la lucha por el reconocimiento, porque él comprende esta lucha como un duelo por el honor, e interpreta la relación entre lucha, amo y esclavo, y el pacto del Estado, como un proceso de la experiencia (*Erfahrungsprozess*). En su lectura del estado de naturaleza, la búsqueda del honor, el orgullo y la ciega vanidad conducen a la pretensión del reconocimiento de la propia superioridad, de la cual deben seguirse necesariamente la ofensa y el desprecio: o se siente despreciado aquél a quien el reconocimiento le es negado, o él mismo es quien se somete a esta pretensión. Luego, de la ofensa se sigue la venganza que conduce a la lucha. El miedo a la muerte vivido en la lucha posibilita una primera experiencia: la arrogancia de

1 Nos atenemos en este punto sólo al libro mencionado y no a los ulteriores trabajos de Strauss sobre Hobbes, en los cuales algunas de sus tesis aquí discutidas son revisadas aunque —a nuestro entender— no en sus fundamentos.

superioridad se muestra como ilusoria ante los ojos de la igualdad natural entre los hombres, la cual se sostiene en que todos pueden poner en peligro de muerte a todos. Por una parte, ante todo, el miedo a la muerte conduce a una moderación de la venganza y a una autosujeción al fin de la supervivencia. Con esto deviene posible para otro el hecho de ver confirmado su honor por medio del reconocimiento de parte de un ser vivo, al cual, en consecuencia, no mata, sino que somete: “así se origina la relación de amo y esclavo” (30). En primer lugar, esta relación puede ser superada por el hecho de que no sólo uno, sino ambos sienten el miedo a la muerte; ellos la reconocen como su “enemigo común” (Ibíd.). Luego podrá alcanzarse un acuerdo sobre la base de la igualdad, esto es, el advenimiento del Estado artificial del *Leviatán*.

Esta interpretación es incierta en dos sentidos. Por una parte, si el honor es realmente el motivo decisivo de la lucha para Hobbes; y por otra, si Strauss no interpreta excesivamente la lucha hobbesiana en el sentido de un duelo. Respecto del primer punto, entendemos que Hobbes, en efecto, parece considerar al honor como el motivo más importante de la lucha en los *Elementos de derecho natural y político* y en *El ciudadano*. En ambos escritos Hobbes declara incluso que los hombres prefieren la muerte a la humillación (Cfr. Hobbes, 2005: 1, XII y 1993:12). El fundamento para esto es que, en *El ciudadano*, la lucha espiritual es la más fuerte² y en el fondo, ésta se remonta a la aspiración al honor entendido como principio de todo ánimo del espíritu (*animi voluptas*, 160). Sin embargo, es cuestionable si uno siempre puede contemplar en Hobbes al honor como el motivo decisivo de la lucha. Ante todo, en el *Leviatán*, Hobbes se muestra empeñado en rechazar al honor como motivo de lucha en favor de una ambición natural de poder, la cual se halla justificada en pos de la seguridad de la autoconservación. Para algunos Hobbes intenta ahora atribuir el honor al poder mientras que³, para otros, en el capítulo decisivo sobre la lucha (cap. XIII), él interpreta a ésta como un conflicto inevitable por los bienes, los cuales, siendo deseados por dos hombres cualesquiera, sólo pueden ser disfrutados por uno de ellos⁴. Pero el fundamento por el cual varios hombres aspiran a un mismo objetivo es en el *Leviatán*: “principally their own conservation and sometimes their delectation only” (81). La seguridad y el goce (*Genuss*) tranquilo de los bienes necesarios y agradables exige para esto

2 “Maximum certamen sit ingenium” (*De Cive*, I, 5, 162). (“Al ser muy grande la rivalidad de ingenios”).

3 En el capítulo VIII Hobbes atribuye la búsqueda del honor (desire of honour) a la ambición de poder (desire of power); en el capítulo X sostiene que el honor sólo es la apreciación del poder (opinion of power, 60) y en el XI el deseo es detallado como un tipo de poder (64).

4 Desde luego, el conflicto es agravado por medio de que los individuos creen encontrar el goce sólo en la exclusividad de la posesión de una cosa, y no en la posesión colectiva de lo mismo.

autoridad, esto es, superioridad sobre los otros, porque en el estado de naturaleza esta seguridad alcanzada nunca podrá ser definitiva; la ilimitada ambición por el poder es también una consecuencia fundada en el instinto por autoconservarse: “such augmentation of dominion over men being necessary to a man`s conservation, it ought to be allowed him” (81)⁵. Las causas principales de la lucha en el *Leviatán* son el conflicto inevitable por los medios de vida y de goce, la sospecha y la agresión preventiva, consideradas en relación con la ilimitada ambición por el poder. Por el contrario, el honor sólo es entendido como el barómetro del poder del interés. Como en el *Leviatán* ya se encuentran todos los mencionados fundamentos de la lucha, finalmente, al servicio de la autoconservación; aún cuando Hobbes lo haya considerado, sería poco plausible sostener la tesis de que el honor —o la prevención de la ignominia— es para los hombres, por principio, un bien más alto que la vida. Consecuentemente, esta idea ya no se encuentra en el *Leviatán*. El hecho de que Hobbes atribuya la lucha a la ambición de poder y de ganancia, las cuales están fundadas en el interés por la seguridad y por la autoconservación, es comprensible por dos razones, a saber: para algunos, acentúa el carácter premoral y no culpable del hombre en estado de naturaleza contra el reproche de su teología crítica; así ha explicado la doctrina de la maldad natural del hombre⁶. Para otros, sería difícil concertar un antagonismo entre la búsqueda del honor y el impulso por la autoconservación únicamente con la teoría mecanicista de los cuerpos humanos y de sus pasiones. En el *Leviatán*, Hobbes alcanza sin dudas una gran consistencia entre las diferentes partes de su sistema⁷. Por tanto, se comprende la teoría de la lucha y de sus motivos más en el *Leviatán* que en los escritos tempranos; así —para nosotros— resulta más justificada la intención global de la filosofía hobbesiana. Si Hegel ha hecho esto o no, no puede ser afirmado con seguridad. De todos modos, él comprende a la lucha en las *Lecciones de la Historia de la Filosofía* como una consecuencia de las “relaciones naturales” de los hombres y de su instinto premoral de señorío (*Herrschaftstriebes*), y no como algo que parte del impulso hacia el ánimo espiritual del honor (Hegel, 1940: 443 y ss.). Por lo tanto, no sólo podemos dudar acerca de si el honor es el motivo decisivo de la lucha para Hobbes, sino también sobre el hecho de si Hegel lo ha interpretado de este modo.

5 Para Hobbes el poder debe ser incrementado permanentemente, porque el poder que se estanca pone en peligro la seguridad (Cfr. Hobbes, 1957: 64).

6 El viraje contra tal crítica se halla en (Wolf, 1969: 62 y ss.); se puede observar en el prefacio de la segunda edición de *El ciudadano*. Por lo demás, Strauss tampoco omite el cambio en la filosofía de Hobbes. Pero la tendencia de este giro es para él la creciente renuncia de la nobleza del honor en favor de un estado pacífico. Pero si esto fuera así, en el *Leviatán* Hobbes debería haber hecho al honor responsable de la lucha todavía de modo más enfático que en los escritos anteriores.

7 No podemos discutir aquí la controvertida tesis de Strauss de la completa independencia de la filosofía política de Hobbes de su filosofía de la naturaleza.

Un segundo punto más importante para la interpretación de la conexión de la lucha en Hegel y en Hobbes es si ésta, para Hobbes, debe ser entendida como un duelo (*Zweikampf*). La lectura de Leo Strauss se dirige en esta dirección. Él entiende a la lucha como la transición hacia el señorío y la esclavitud, y aún el pasaje al Estado artificial, como la relación entre dos individuos entre sí: la lucha es provocada por medio de la búsqueda del honor, la injuria y el anhelo de venganza. Así, uno prefiere su vida al honor y sabe confirmado su honor por los demás a través de los sometidos. El Estado se origina para Strauss “cuando ambos luchadores tienen miedo por su vida” (30). Ahora bien, es claro que uno se preocupa más por el poder y por la seguridad que por el hombre conducido por el honor o por el riesgo de verse involucrado en un duelo, en una situación ineludible. El hecho de que Hobbes no piense en la lucha primariamente como un duelo puede observarse en el vínculo que establece entre la lucha y el señorío. Ya hacia *El ciudadano*, a causa del miedo y del deseo, se abandona el estado de la lucha de todos contra todos en vistas de la búsqueda de compañeros (*socii*), la cual puede efectuarse por medio de la fuerza o del acuerdo (*Vereinbarung*) (vel vi, vel consensu)⁸. Quien obtiene compañeros por medio de la sumisión violenta y por la obediencia lograda a partir del miedo a la muerte funda una relación natural entre amo y esclavo. Con esta idea, él ha reducido el riesgo de la lucha de todos contra todos porque cada uno ya no posee igual valor. Por tanto, el señorío se origina en el miedo, y no al revés, puesto que el adversario es sometido a la confirmación del honor del vencedor, pero al mismo tiempo, debe permanecer con vida⁹. Esto no sólo significa que la sujeción tiene lugar en vistas de un tercero —el posible adversario próximo— sino también que cada uno se fortalece ante la lucha por medio del “acuerdo”. El duelo no puede ser para Hobbes la regla ni tampoco el “modelo” de la lucha; sólo puede ser un caso excepcional¹⁰.

Strauss ha descrito la transición de la lucha al señorío natural y al Estado “artificial” como un proceso de experiencia provocado por medio de un duelo,

8 Este lugar es uno de los pocos en los cuales Hobbes discute la conexión entre la condición de la lucha y la condición de la relación entre amo y esclavo. La mayoría de las veces él trata esto último sólo dentro de una comparación entre las formas de gobierno entendidas como naturales, o sea, el gobierno despótico contra el contrato “artificial” del Estado.

9 Por tanto, incluso cuando el amo actúa como esclavo por miedo (cuando tiene un interés de autoconservación justificado) no hay que comprender que tanto para Hobbes como para Hegel la “conciencia esclava debe representar un nivel más alto” (Strauss, 1964: 92) que la conciencia del amo. Para Strauss uno de los fundamentos para sostener esto es que el análisis de Hegel del amo y del esclavo se remonta a Hobbes.

10 Uno debe tener en cuenta también que no sólo la lucha actual, sino también el estado de la paz insegura y de la disposición a la lucha es para Hobbes “bellum”.

porque él admite una relación esencial entre el método de Hobbes y el propio de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (Cfr. 105). Por medio de esto surge la impresión de que la condición natural conduce necesariamente a la fundación de Estado. Sin embargo, para Hobbes, de ningún modo es lógicamente necesaria la superación del estado de naturaleza. En efecto, si bien se da de modo necesario la lucha de todos contra todos, incrementando la pasión natural del miedo a la muerte (más correctamente, del miedo a la muerte violenta a manos de otro), también se encuentra aquí sólo la posibilidad (“*possibility*”) de abandonar el estado de naturaleza, pero no la necesidad de hacerlo. Incluso esta posibilidad se basa sólo en parte en el miedo a la muerte, ya que también se funda en parte en la razón, esto es, en la capacidad de extraer de tal condición las conclusiones correctas. Si estas conclusiones en particular son extraídas y conducen al contrato del Estado, en última instancia, será un hecho casual.

A nuestro entender, la lucha hobbesiana de todos contra todos no debe ser comprendida como un duelo por el honor ni tampoco, por otra parte, como algo que conduce necesariamente a una autosuperación (*Selbstaufhebung*) del estado de naturaleza, motivo por el cual entendemos que el punto de partida de la comparación entre Hobbes y Hegel sugerido por Strauss necesita una corrección. No obstante, Strauss —como queremos indicar en lo sucesivo— acierta con su tesis cuando sostiene la existencia de una conexión entre la teoría del estado de naturaleza en Hobbes y la lucha por el reconocimiento en Hegel, autor que se ha enfrentado con la teoría de la lucha de Hobbes en el marco de una crítica fundamental al derecho natural moderno. De este modo, Strauss ha acertado también en lo siguiente: la filosofía de Hobbes representa para Hegel lo fundamental de la filosofía moderna moral y de la filosofía del Estado, en las cuales ya no existe como punto de partida un orden natural preestablecido, sino que este lugar está ocupado solamente por la autoconciencia y la voluntad del hombre (Cfr. Strauss, 1964: 62 y ss., 106 y ss. y 153 y ss.)¹¹. Esta voluntad es libre en un sentido radical, ya no está dirigida por un conocimiento del orden natural o divino, o por alguna ley (Ibíd.: 122 y 153). La propia “dirección” natural de su actuación, el impulso de autoconservarse (*Selbsthaltungstrieb*), no le pone límites, sino que la expulsa en contra del derecho y de la libertad de todos. Todos pueden ser, en principio, medios para su autoconservación, y el individuo aislado es quien decide sobre estos medios. Para Hobbes la libertad natural conduce necesariamente de todas las leyes y los límites “objetivos”¹² al conflicto entre los individuos, porque este

11 En sus últimos trabajos Strauss ha presentado claramente su tesis: Maquiavelo sería para la filosofía política moderna tan fundamental como Hobbes (Cfr. Strauss, 1964: 9).

12 La teoría de Hobbes de las leyes naturales no se contradice con esto. Las leyes naturales son

derecho sin límites, pues, va al encuentro de todos los individuos de un mismo modo, y debido a la igualdad natural, también puede ser realizado por todos de una manera aproximadamente igual. En el estado de naturaleza, cada uno está sujeto a la indeterminada e incalculable libertad del otro. Por lo tanto, la desconfianza, el miedo y la disposición a la agresión preventiva son prácticamente el índice negativo de su libertad. Pero la desconfianza y el miedo abren también la posibilidad de transformar la peligrosa libertad del estado de naturaleza por medio de los límites artificiales en la libertad asegurada pero también limitada del contrato del Estado. La conciencia de la libertad ilimitada de todos en la naturaleza y del peligro que esto conlleva para todos debe ser el fundamento mismo de la acción racional y el principio de una teoría racional de Estado (Ibíd.: 30 y 62). Con esto Hobbes ha formulado, en efecto, el problema principal del derecho natural moderno: el problema de la autolimitación de la voluntad libre e ilimitada del individuo en relación con el fin de la autoconservación colectiva. También su solución a este problema, la protección de la autoconservación por medio del Estado que se funda en un contrato de todos con todos, prefigura el camino del derecho natural moderno. El estado de naturaleza debe ser superado a través de la mediación jurídica, en la cual los límites de la libertad individual definen derechos en forma positiva, y el respeto a estos derechos está garantizado por la autoridad legítima del Estado. La institución de la autoridad jurídicamente protegida se efectúa por medio del contrato, a través de un acto de libre autolimitación. Hobbes atrae así las críticas de sus sucesores, porque él entiende este pacto como la institución de una instancia absoluta, en donde ninguna ley ni derecho atan al soberano. La recíproca limitación de la libertad entre los individuos exige para Hobbes —una vez prescindido del rudimentario derecho de resistencia—¹³ el traslado completo del derecho del individuo a un tercero, el soberano. A este respecto, Hobbes no encuentra la idea de autolimitación en el concepto de pacto y por esto será reformulado por el desarrollo del derecho natural moderno. Su examen de la libertad individual en la “infinitud” natural y sus consecuencias deben ser comprendidas como la base de la filosofía moderna del Estado. A este fundamento Hegel se ha opuesto —como Strauss correctamente señala y buscaremos indicar en lo siguiente— en su teoría de la lucha por el reconocimiento.

conclusiones que son extraídas por la razón de la condición de libertad natural (del estado de naturaleza) a fin de evitar sus consecuencias negativas. Además, ellas no pueden alcanzar ninguna validez universal en el estado de naturaleza ni pueden proteger eficazmente a los individuos entre sí; de aquí que se necesitan tales leyes para la conducción (*Überführung*) en la ley positiva.

13 El derecho de resistencia es restringido para Hobbes —como es sabido— al caso límite del conflicto entre obediencia y autoconservación. Se ve tal derecho en la oposición a la ejecución o en la sustracción al servicio militar (Cfr. *Leviatán*, cap. XXI). Esto señala claramente que la garantía de la autoconservación es el único fundamento de la legitimación del Estado.

I

Si nos apropiamos del impulso de Leo Strauss e investigamos la influencia de Hobbes en la teoría de Hegel de la lucha por el reconocimiento, debemos diferenciar dos aspectos manifiestos en nuestro breve comentario acerca de la teoría del estado de naturaleza hobbesiano. En primer lugar, se encuentra la cuestión acerca del alcance de la idea de que la lucha para Hobbes puede ser el “modelo” de la lucha por el reconocimiento. En segundo lugar, debe ser discutido el significado mismo de la lucha por el reconocimiento para la confrontación de Hegel con la teoría del estado de naturaleza de Hobbes, entendido como un componente decisivo del fundamento del derecho natural moderno. A tal fin, debemos dirigirnos a los escritos de Hegel del período de Jena (desde el *Sistema de la Eticidad*, de 1802/03) a la *Fenomenología del Espíritu*, de 1807)¹⁴. Si bien es cierto que el fragmento de Frankfurt sobre el *Espíritu del cristianismo* ya contiene elementos de la concepción ulterior, aparece por primera vez en el *Sistema de la Eticidad* una lucha por la vida y la muerte entre los individuos, para los cuales ella consiste en una lucha por el honor. La evolución del pensamiento hegeliano en Jena no es de ningún modo uniforme, y el origen de la Filosofía del Espíritu sigue siendo muy controvertido¹⁵. Por consiguiente, no es sorprendente que el significado de la lucha por el reconocimiento y su función sistemática estén distinguidos en los dos diferentes bosquejos. Nosotros tendremos que señalar estas diferencias, en las cuales se indica también alguna variación en la disposición de la filosofía práctica de Hegel en Jena.

Dos puntos importantes de la concepción tardía de la lucha por el reconocimiento se encuentran ya sugeridos en las observaciones que Hegel hace acerca del tema de la culpa y de la reconciliación en el *Espíritu del cristianismo*. Por una parte, se halla la interpretación que dice que la confrontación entre individuos en la lucha hace posible el reestablecimiento de la unidad de la vida, pero no el sometimiento del individuo bajo la ley y el castigo. La ley no se dirige al “delincuente” en su abstracción, sino que aparece como un individuo concreto ante el enemigo enfrentado. Así, él puede experimentar la destrucción de la unidad de la vida por medio de su acción. El “dolor” de la separación de los otros deviene

14 Strauss habla muy vagamente de los “escritos juveniles”, pero no puede haber pensado en los escritos del período de Jena. Como mostraremos en lo sucesivo, la concepción de Hegel de la lucha por el reconocimiento surge en los escritos de Jena entre 1802/03 y 1807.

15 La interpretación de H. Kimmerle (Kimmerle, 1970), que sostiene que la Filosofía del Espíritu se origina en la fusión de la filosofía del entendimiento con la filosofía de la indiferencia fue criticada recientemente en una reseña de R. P. Horstmann, quien interpreta la evolución de la teoría de la naturaleza ética a la Filosofía del Espíritu como una transformación desencadenada por medio de la introducción del concepto de conciencia (Cfr. Horstmann, 1972: 87-118).

una condición previa de la “reunificación” (282)¹⁶. La función de la lucha por el reconocimiento se halla fundada previamente en la elevación de los individuos a la conciencia de la unidad en el Espíritu por medio de la escisión (*Entzweiung*). Por cierto, la unidad de la vida de la escisión y de la lucha se presupone siempre; no se alcanza por medio de la lucha al comienzo, sino que se restablece. Un segundo punto más importante resulta de la reflexión de Hegel sobre la disponibilidad de reconciliación del criminal por medio de la víctima. Hegel interpreta la doctrina de Jesús de la disponibilidad de reconciliación (*Versöhnungsbereitschaft*) como una síntesis entre valentía y pasividad. Ella permite de la “más noble naturaleza”, la “elevación libre sobre la pérdida del derecho y sobre la lucha” (285), la cual no es más pasiva que la renuncia. Esta elevación es comprendida por Hegel como “abstracción de sí misma” (Ibíd.) en pos del “honor”. Por medio de esta abstracción un alma disponible de reconciliación se muestra “superior...al Derecho” (Ibíd.), y abierta al reestablecimiento de la amistad y del amor. El honor entendido como abstracción de toda referencia a lo exterior es también expresado como elemento importante de la ulterior lucha por el reconocimiento. Pero en el *Espíritu del cristianismo* no se trata todavía de una lucha por el honor. Más bien éste es capaz de impedir o dirimir justamente la lucha en un conflicto por el derecho a la naturaleza más noble realizada a través del honor, la elevación sobre su derecho. Por tanto, Hegel también puede llamar “belleza del alma” (Ibíd.) a la disponibilidad de reconciliación. Se trata de la superioridad sobre la esfera del derecho y sobre la lucha “innatural” por el Derecho, totalmente en oposición a los escritos de 1803/04, en los cuales la lucha supera al estado prejurídico en favor del derecho mismo.

Aún en su texto inmediatamente anterior¹⁷ al *Sistema de la eticidad* se encuentran elementos de la teoría de la lucha por el reconocimiento, a saber: en el artículo *Sobre las diferentes maneras de tratar el derecho natural* (1802), el cual contiene en gran parte el “programa” de la primera fase de la teoría de la eticidad de Hegel en Jena. Esto constituye una observación precisa y acorde sobre estos escritos en vistas de nuestro tema. No es tanto la lucha, de la cual es explícito el lenguaje en el Artículo sobre el derecho natural (la lucha entre el primer estamento (*Stand*) y los estamentos restantes) lo que es importante para nuestro tema. Esta confrontación de Hegel —como es sabido también, como serena “tragedia de la eticidad” (458) (Pöggeler, 1964: 285-305)— puede ser entendida como lucha

16 Cuando no hay una indicación adicional citamos los escritos de Hegel de las siguientes ediciones alemanas.

17 Para Kimmmerle (*Op. cit.*: 318 y ss.) el Artículo sobre el derecho natural debe estar fechado “antes de noviembre de 1802” y el *Sistema de la eticidad* alrededor de “invierno 1802/03 o primavera de 1803”.

sólo en un sentido figurado, entre otras cosas, en vistas de su modelo mítico de la Orestíada, por la lucha de Apolo, el Dios de la “luz indiferente”, con las Euménides, “las fuerzas del derecho, que existen en la diferencia” (459). En verdad, sólo se trata del desprendimiento del primer estamento del segundo: es tanto una elevación sobre la esfera de la posesión y del derecho —como para la naturaleza noble en el *Espíritu del cristianismo*— como una reconciliación por medio de ambas intuiciones (*Einsicht*) en la función a través del derecho relativo, el cual se dirige al segundo estamento en la totalidad ética absoluta, a saber, la polis o la totalidad del pueblo. Esta elevación sobre las limitaciones de la posesión y del derecho hacia la eticidad absoluta es posible ahora solamente para los miembros del primer estamento por medio de la valentía, es decir, por las posibles “capacidades de la muerte” (448), las cuales, por consiguiente, cumplen en cierto modo la función del honor en el *Espíritu del cristianismo*. En relación con la ulterior noción de lucha por el reconocimiento, Hegel desarrolla esta importante interpretación en conexión con una crítica del concepto de libertad del derecho natural. Él ataca —entre otras cosas— la construcción del contrato del derecho natural que sirve de base a la representación de una negación de la “libertad natural u original” por la “libertad general” (*allgemeines Freiheit*), a través de la limitación de la primera por medio de la obligación; esto es, por medio de la reducción de las posibilidades de elección de la acción¹⁸. El verdadero error se encuentra ya en la idea de libertad como elección: para cada elección de una posibilidad determinada de la acción existe otra posibilidad descartada, ajena o exterior. Pero para la libertad no puede haber “nada exterior absoluto” (446). Por ende, el individuo sólo puede ser libre si él se sabe sobre cada opuesto y sobre cada “indiferencia” exterior elevada. El individuo se muestra como tal indiferencia, pero ya no por medio de un alma bella dispuesta a la reconciliación, sino a través de la capacidad de la muerte. El hecho de que ahora la muerte actúe como “fenómeno” relacionado con la “libertad pura” se funda en que ella es exigida para la superación de todas las determinaciones; no sólo del repliegue de todas las particularidades de las posesiones o del derecho, sino también para la superación de la propia determinación entendida como particularidad: “El individuo es una particularidad y la libertad es una negación de la particularidad” (447). Por medio de la elevación de la libertad sobre la esfera de la diferencia no es abandonado lo particular a la nada de la muerte, sino reunido con “lo positivo de

18 Para Hegel no existe en el fondo ninguna diferencia entre la versión “absoluta” del contrato en Hobbes o en los ulteriores “liberales” de la filosofía trascendental. Ambos parten de una oposición abstracta entre un estado de naturaleza (libertad natural) y un estado de derecho, de “libertad más verdadera”. A partir de esto es posible la producción de una libertad verdadera para ambos sólo por medio del “señorío” y de la “coerción” (Cfr. Hegel, 1968: 426, 446 y ss.)

la eticidad” (Ibíd.): él experimenta el “ser uno” (*Einssein*) con la absoluta totalidad ética, la “pertenencia a un pueblo” (449). Por tanto, la disposición para la muerte, la valentía, debe ser una disposición a sacrificarse por el pueblo.

En el Artículo sobre el derecho natural, Hegel ya ha considerado la “negación de la particularidad” como una elevación sobre la “particularidad pura” (448), la cual es idéntica con su opuesto, la universalidad. Este elevarse acontece precisamente por medio de la negación de cada determinación; ella es puesta indiferentemente con su contrario y a través de éste es complementada en la indiferencia “+A—A=0” (447). En esta “liberación” pura de toda determinación se supera la particularidad misma en tanto “negativa”; es una relación que expulsa de sí: “la particularidad pura, que se da en la muerte, es su propio contrario, la universalidad” (448). Pero con esto la elevación sobre la particularidad pura es tomada sólo negativamente y es comprendida desde un principio como autonegación. Por consiguiente, la lucha, en la cual la valentía se evidencia, no es tampoco una lucha entre individuos, sino una guerra de los pueblos (Cfr. pp. 449 y ss.), aunque tampoco para éstos sea comprensible la acción guerrera de lo particular como valentía. El acto de sacrificarse por el pueblo sólo es cognoscible por medio del “dominio” de sus determinaciones, aunque no podamos advertir en qué medida este hecho apunta a la muerte de su adversario.

Para describir realmente la negación de la particularidad como consecuencia del desarrollo absoluto de la libertad de lo particular mismo, Hegel debe comenzar por el momento de la particularidad excluyente. Esta necesidad también resulta de su confrontación con el derecho natural individualista: en su forma extrema, en Hobbes se expresa la libertad de lo particular sin límites en su relación totalmente negativa con otros, en la lucha de todos contra todos por la vida y la muerte. Con su teoría de la lucha por el honor desde el *Sistema de la Eticidad* de 1802/1803, Hegel busca señalar que también esta absolutización de la libertad del individuo cae en la elevación de la particularidad.

II

El primer análisis de Hegel de la lucha entre los individuos por el honor se encuentra en el fragmento de los años 1802/1803, el cual, desde el trabajo editorial de Rosenkranz, lleva el título de *Sistema de la Eticidad*. En este trabajo —previsto en la crítica metódica del Artículo sobre el derecho natural— Hegel recoge también por primera vez la problemática del derecho natural moderno de modo más sistemático. Desde luego, no lo hace en relación con una deducción del derecho

de la naturaleza del hombre, sino con un sistema que abarca todas las formas de lo “práctico y las costumbres (*Sittlichen*)” (Hegel, 1978: 56). Al mismo tiempo, éste es una representación de lo absoluto en uno de los dos modos de aparecer del fenómeno que él nombra en el artículo sobre el derecho natural, a saber, el de la “naturaleza ética” (*Artículo...*, 433)¹⁹. El *Sistema de la eticidad* tiene tres partes, en las cuales, en medio de distintas formas de lucha son discutidas las formas de la lucha por el honor. Queremos tratar de esbozar rápidamente la función sistemática de esta parte.

Hegel ha sostenido en el Artículo sobre el derecho natural la tesis según la cual la eticidad absoluta constituye el ser uno (*Einssein*) de los individuos con el pueblo (Cfr. *Artículo...*, 481). Para que la eticidad absoluta se muestre en la experiencia, el primer estamento (el estamento de los libres) debe deshacerse de la “eticidad relativa” (454) del segundo estamento, en el cual el individuo es para sí su “propiedad y derecho” (457), su principio; y debe también acoger, al mismo tiempo, a este segundo estamento como su “cuerpo” efímero (Cfr. 459) en el todo del pueblo. La superación de la “naturaleza inorgánica” de la eticidad, de la mera relación de los individuos como “realidades subsistentes” (453) es realizada ahora en el *Sistema de la Eticidad* de otro modo: la “eticidad natural” que se basa en el “principio de la particularidad” (Cfr. Hegel, 1978: 38) en la primera parte del Sistema es desplegada para sí, y luego es superada en la segunda y tercera parte del sistema en el segundo modo de aparecer. Al mismo tiempo, esta superación debe cumplir una tarea, la cual ya había sido presentada por Hegel en su crítica a la filosofía de la reflexión en el texto de la *Diferencia*: debe probar la identidad de la conciencia empírica con la absoluta (Cfr. Hegel, 1978: 53). La conciencia empírica es aquí tomada de modo manifiesto como la conciencia del individuo, para el cual su “ser empírico” (Ibíd.) vale como fundamento de sus relaciones éticas.

El *Sistema de la Eticidad* describe cómo esta misma conciencia, ante todo, pasa de un proceso del devenir universal, indiferente, que en la primera parte de la “eticidad natural” conduce de la determinación completa del individuo, que está en el “sentimiento” totalmente “sumergido en lo particular” (10), a la relación neutral e indiferente (contra toda determinación) de los individuos entendidos como “personas”. Pero esta “máxima indiferencia de la particularidad” (33) todavía no puede ser elevada dentro de la eticidad natural a la categoría de principio, así como tampoco puede advenir plenamente a la conciencia. Ella sigue siendo todavía dependiente de la diferencia de la relación entre individuos determinados: o como

19 El otro modo de aparecer es la naturaleza “física” para el esbozo del sistema del artículo sobre el derecho natural (433).

mero “derecho formal sobre las determinaciones pendientes, como (indiferencia) opuesta”, o como “(indiferencia) intrínseca...bajo la intuición de la particularidad, la individualidad subsumida como tal” (35). Lo último que aparece es la familia, una relación entre personas en la cual la diferencia externa con la indiferencia “intrínseca” de las personas bosqueja la unidad posible más alta dentro de la eticidad natural.

La libertad del individuo es eximida completamente de toda determinación, ante todo, en la segunda parte del sistema, bajo el título de “Lo negativo o la libertad o el delito”. Por medio de esta exención, la eticidad natural es superada en un primer modo. Hegel diferencia en el *Sistema de la Eticidad*, como ya se indicó, dos distintos modos de superación (*Aufhebung*): uno “negativo” y uno “absoluto y positivo” (38). La segunda parte describe la superación negativa, en la cual todas las relaciones de la eticidad natural son negadas por medio de la libertad ilimitada del individuo, pero sin que sus determinaciones sean “unidas en un (grado) más alto con su opuesto” (39). En la tercera parte se presenta esto como la descripción de la eticidad absoluta como totalidad absoluta de lo particular y de lo universal, como “ser—uno absoluto” de los individuos y del pueblo. La función de la segunda parte es, por tanto, la superación de la eticidad natural y de su principio de la particularidad. Pero esta superación debe permanecer todavía incompleta: ella aún no puede mostrarla a la conciencia empírica de los individuos sujetos a relaciones e instituciones como determinaciones de la eticidad absoluta de un pueblo, sino que, para ellos sólo la tarea ilimitada de todas las relaciones abstrayentes se opone al individuo destructivo. Por medio de esto sólo son eliminadas las referencias a la eticidad natural y son rechazadas las referencias libradas a su “determinación original” (40). Así, puede ser superado por lo positivo la eticidad natural si ésta es unida con lo “negativo” (la libertad ilimitada) en la eticidad absoluta.

El despliegue de la eticidad natural en la primera parte del *Sistema de la Eticidad* abarca tres estratos (*Stufe*) o “potencias”, para las cuales en la segunda parte corresponde respectivamente una potencia negativa para cada una²⁰. La lucha tiene ahora su lugar en la segunda y tercera potencia negativa: en aquélla la lucha resultante de la violación de la propiedad, en ésta la propia lucha por el honor. Además Hegel discute la necesidad de la lucha ya en la introducción de la segunda parte, en la relación que plantea el crimen con la “justicia vengativa” (41)

20 Hegel formula esta tripartición por medio del método de la subsunción recíproca de la intuición y del concepto utilizado en todo en sistema (Cfr. Kimmerle, 1970: 215). Esto no es sólo resultado de la parte principal de su sistema —en la primera la intuición es subsumida bajo el concepto, en la segunda el concepto bajo la intuición, en la tercera son reconocidas ambas como indiferentes— sino también de la división de las partes del sistema mismo.

(*rächender Gerechtigkeit*). Como en el *Espíritu del cristianismo*, aquí también la lucha representa una posibilidad de reconciliación del crimen, puesto que ha habido un cambio fundamental. La lucha es ahora necesaria, porque la mera “transformación ideal” del criminal por medio de la conciencia (*Gewissen*) (la conciencia (*Bewusstsein*) de que en el crimen el criminal se ha ofendido a sí mismo) no es suficiente, sino que es “algo incompleto e interior”, lo cual debe producir una transformación real por medio de la justicia vengativa. Del lado del delincuente se declara la búsqueda de un enemigo exterior —Hegel habla de la provocación de un ataque— por medio del hecho de que él pueda defender la “totalidad” de su vida contra una negación exterior en la reacción a tal ataque. Frente a la totalidad de su vida existe la conciencia misma sólo como una “determinación”. Por consiguiente, el criminal puede, bajo “peligro de muerte”, representarse como totalidad y alcanzar la reconciliación; pero el triunfo posible en la lucha refuerza sólo la mala conciencia y el “miedo”, y conducirá en la próxima lucha a la “debilidad” y a la “realidad de la justicia vengativa” (42). Es ostensible que el peligro de muerte, el cual manifiesta en el Artículo sobre el derecho natural la superación del individuo y de su ser-uno con el pueblo, está pensado ahora como posibilidad de representación de lo particular mismo como totalidad. Observaremos si esto se confirma en las discusiones acerca de la lucha en la segunda y tercera potencia de la segunda parte del “Sistema”.

En la segunda potencia, la forma negada de la eticidad natural constituye el reconocimiento recíproco de los individuos como propietarios, cuyo equivalente negativo son los robos y los despojos, y cuyo desquite es el “sometimiento” (*Bezwingung*). Estas actividades no se dirigen aún directamente a la “personalidad total” (46), sino a sus posibles relaciones con el objeto. Desde luego, esta relación es ya “indiferente”: ser propietario es una relación independiente tanto de las determinaciones del objeto como de las del individuo determinado. Por este motivo, esta relación puede ser entendida como una posibilidad de que todos los particulares sean pensados y reconocidos por todos. Pero el hecho de que la violación de la propiedad en esta potencia necesite de una “violación individual” tiene todavía un fundamento diferente: Hegel ha desarrollado en la primera parte a la propiedad y al derecho como formas de la eticidad natural sin referencia al Estado, y sin concebir al reconocimiento de la propiedad como un contrato social o como un contrato estatal (*Staatsvertrag*). Que se trata de esto y, en consecuencia, también de la violación de este derecho en cierto modo alrededor de un estado de naturaleza preestatal, resulta claramente del siguiente indicio de Hegel: la relación reconocida de los propietarios del objeto “todavía no tiene en una misma universalidad su realidad y apoyo, sino que la tiene sólo en la determinación de la persona” (45). Si así fuera, luego se fundamentaría el ser reconocido de la persona como propietaria

sólo sobre relaciones fácticas reconocidas y reales con los objetos, y la negación a tal propietario real pondría a la persona como tal en cuestión. Pero quien sufre el robo o el despojo tampoco puede exigir, en la condición preestatal, algún tipo de instancia de reestablecimiento de su derecho, sino que debe reestablecer el reconocimiento de su persona por medio de una “subsunción invertida”. Así, se llega a la lucha, “se compite persona a persona y el dominado deviene esclavo del otro” (Ibíd.). Naturalmente, la relación entre amo y esclavo no se origina sólo en esta lucha. Esto ya había sido desarrollado por Hegel más bien una como forma de la eticidad natural. Esta relación es, en el *Sistema de la Eticidad*, la relación natural entre los individuos por antonomasia: “donde está la mayoría de los individuos, está la relación misma; y esta relación es el vínculo entre amo y esclavo, el cual directamente es el concepto mismo de esta relación” (34). El único fundamento para esta relación es la conexión variable en las determinaciones naturales, “la fuerza más grande o la debilidad no es otra cosa más que algo comprendido en una diferencia, determinado y fijado sobre algún modo, luego de lo cual lo otro no existe sin más, sino que es libre” (33). Quien puede elevarse sólo incompletamente sobre sus determinaciones debe someterse a aquél que se desprende de todas éstas y puede doblegar el poder de la “indiferencia” libre de su persona.

Por consiguiente, el vínculo entre amo y esclavo no puede originarse exclusivamente en la lucha sino que, más bien se muestra en ella, en el tipo de relación que existe entre determinación e indiferencia que “se dirige a cada individuo” (45-46). En efecto, se señala esto ya del siguiente modo: quien es despojado se relaciona con esta negación de una determinación de su persona como total y así, por tanto, esta determinación se sabe en cierto modo como manifestación de su “totalidad”, de su “personalidad total”. De esta manera, él existe para el agresor (quien se encuentra dirigido sólo a una particularidad) en tanto que se pone (se piensa) a sí mismo “como determinabilidad” (*Besonderheit*) (46). La reflexión de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* que indica que poner en riesgo la vida alcanza la supremacía sobre aquél de cuya vida depende está aquí prefigurada en la interpretación de que ella no es capaz de referirse como totalidad a la ofensa que “apunta a la totalidad de la personalidad”, “produciendo las cosas a partir de su personalidad total”; la supremacía sobre el agresor concentrado debe conservarse en una cosa especial (*eine besondere Sache*)²¹.

En esta segunda potencia, la lucha no está motivada de modo manifiesto en la aspiración al reconocimiento de la completa personalidad; la lucha sólo descubre aquello que es absolutamente propio de los luchadores en tal situación,

21 Evidentemente hay aquí una conexión entre este argumento y el debate aristotélico en torno a la esclavitud (Cfr. Aristóteles, *Política*, 1255^a 13-65).

contemplándose a sí misma como personalidad. Además, no hay relación alguna que determine o transforme a los luchadores mismos. En primer lugar, en la tercera potencia de la eticidad negativa se llega a la “lucha de la persona total contra las personas totales”, a la lucha por el “honor” (47). Tampoco aquí, desde luego, la aspiración al reconocimiento puede ser un motivo de lucha: el reconocimiento ya fue alcanzado en la eticidad natural. La potencia negada en la lucha por el honor constituye el reconocimiento mutuo entre los individuos como personas, como “entidades libres”. Ahora ella es negada, porque en la libertad de esta entidad también yace la “posibilidad del no reconocer (*Nichtanerkennens*)” (33). Para superar la eticidad natural en lo absoluto, debe ser representada esta posibilidad como una potencia negativa. Por tanto, la lucha por el honor se origina en una violación del reconocimiento por medio de una acción, la cual —aun cuando ella sólo puede dirigirse como determinada contra una “particularidad de la persona”— está referida desde un principio y de cualquier forma a la totalidad de la persona. Pues, por medio del honor deviene “lo particular a una totalidad y a lo personal (*Persönlichen*)” (47). De este modo, lentamente el “motivo” alcanza la ausencia completa de significado: él existe “no en sí”, y por esto puede ofrecer sin límite muchos motivos. Por ende, el honor es la capacidad del individuo de no ver aisladas ninguna de sus determinaciones, sino de referir todo a la totalidad de su propia persona, la cual es independiente de cada determinación particular. Así, la conciencia consiste en valer para otro como totalidad. En la lucha por el honor ya no se trata más del alegato de un derecho: “en cuanto la lucha se ha efectuado, la justicia está de ambos (lados)” (Ibíd.). El derecho es todavía aquí una determinabilidad contra la totalidad que se basa en el juego de la personalidad. Pero en esta lucha están superadas todas las relaciones especiales, y su resultado tampoco puede sostenerse, asimismo, en la producción de tales relaciones ni, por tanto, en la limitación de la libertad infinita en el derecho, sino sólo en la completa “pérdida de la personalidad por medio de la esclavitud o de la muerte” (46). La muerte no se muestra aquí como una contradicción, como en las ulteriores versiones de la lucha por el reconocimiento, sino que es el resultado consecuente de una lucha entre puras indiferencias y una posibilidad positiva: afirmar la libertad (Cfr. 47). Por tanto, esta apreciación de la muerte señala que la lucha por el honor todavía no está en condiciones de pergeñar la unidad de los individuos en un grado más alto de eticidad. Veremos si tal grado, en la forma más alta de la lucha (analizada por Hegel en esta potencia de la eticidad negativa) es el caso: la lucha de los individuos no por el propio honor sino por el de la familia.

La familia es, para el *Sistema de la Eticidad*, como ya se indicó, la potencia más alta de la eticidad natural. Ella describe una totalidad en la que todas las relaciones naturales de los individuos —incluso señorío y esclavitud— constituyen

una unidad, cuyo fundamento determinante es el reconocimiento recíproco como personas libres. La potencia negativa correspondiente a la potencia más alta de la eticidad natural no es ahora una negación de este reconocimiento dentro de la familia, sino una lucha entre familias provocada por medio de la ofensa contra un “miembro” de la familia y la venganza respecto de ella. En la conciencia del honor del todo, frente a lo cual el individuo sólo es una “abstracción” (50), se muestra ya en verdad como espíritu de un todo, la superación definitiva de la eticidad como una relación entre los individuos en favor de la eticidad absoluta. Si en ésta, para Hegel, “lo individual no (existe), sino que actúa el espíritu universal absoluto en él” (53), entonces la venganza existe respecto del honor agraviado de la familia, en cuya realización lo particular no actúa como individuo, sino como “momento de un todo” (50), evidentemente, del estado previo decisivo. Esto se da, ante todo, porque aquí (más allá de la familia entendida como potencia de la eticidad natural) este todo es experimentado como la negación del individuo que se sustenta a través de la “pérdida” de un miembro. Por tanto, queda relacionado todavía el todo de la familia a una conexión natural entre individuos. Como miembro de un “Espíritu Absoluto universal” el individuo, en primer lugar, actúa en la lucha por el pueblo. En torno a esto, Hegel se desplaza inmediatamente de la lucha por el honor de la familia a la guerra entre pueblos —a pesar de que esto ya está realmente presente en la segunda parte del *Sistema de la Eticidad* (Cfr. 59). Pues en esta guerra la negación de la eticidad natural misma se halla superada: el crimen y la resultante “mala conciencia” están reconciliados, mientras que la negación del reconocimiento del otro como “momento del todo” (50) (*Sache des Ganzen*) está consciente, “desaparecida... ante el aspecto del Derecho” (51). La reconciliación es aquí decisiva y no sólo pasajera (Cfr. 42) como en el peligro de muerte (v. s., 14) porque la totalidad, en la cual la conciencia se supera, ya no es más la del individuo sino la totalidad absoluta del pueblo.

Sin embargo, para la superación del principio de individualidad, la lucha por el honor de la familia en el *Sistema de la Eticidad* tiene un significado decisivo, puesto que el perfeccionamiento de la teoría de la lucha en los escritos de Jena no se funda en aquél, sino en la lucha por el honor de la persona. Por esto, ambas formas de lucha muestran ahora tener poco en común con la teoría hobbesiana de la lucha de todos contra todos. A través del derecho que niega por medio del impulso vano desencadenado y del riesgo aceptado de la vida conciente es manifiesto que, en el *Sistema de la Eticidad*, la lucha es más bien un duelo exigido por medio del concepto de honor noble o caballeresco, orientado como en la lucha hobbesiana por la autoconservación y por el poder. No obstante, ya en el *Sistema de la Eticidad* la teoría hegeliana de la lucha aparece asociada a Hobbes en un sentido

fundamental, pues para Hegel —como para Hobbes— en la lucha se manifiesta la libertad radical del individuo de todas las sujeciones, las cuales representan para él las instituciones de la eticidad natural. Esta negación de la eticidad natural y de la unidad de los individuos en el derecho y en la familia es necesaria para mostrar la individualidad como totalidad. Ella finaliza el desarrollo de la conciencia de la libertad individual, porque sólo en la lucha por el honor la libertad de la persona de abstraerse de todas las determinaciones es realizable y experimentable. Esto significa que Hegel, efectivamente, en la segunda parte del *Sistema de la Eticidad* —en su descripción de las diferentes formas de lucha, ante todo del duelo por el honor de los particulares— no discute con la lucha hobbesiana de todos contra todos, pero sí con la teoría del estado de naturaleza hobbesiano; con la tesis ya confrontada de que la libertad originaria de los individuos, el derecho de todos a todo, se expresa en la lucha. Pero al mismo tiempo (y con esto Hegel vuelve absolutamente al concepto de la lucha en contra de Hobbes y del derecho natural individual) la lucha es la superación de la eticidad basada en el principio de la particularidad, en la conciencia empírica.

Este giro hacia Hobbes se muestra ya en la interpretación hegeliana del honor: mientras que Hobbes (Hobbes, 1651: 2 y ss.) ve el honor al servicio de la autoconservación —aún cuando éste pueda comprometer a ésta—; para Hegel aquél se halla, desde un principio, en oposición a ésta. El honor es la capacidad del individuo de infringir (*überschreiten*) la esfera del derecho y de la autoconservación. La lucha por el honor —para la cual, en el Artículo sobre el derecho natural, la valentía no era suficiente— cumple la función de determinar (*bringen zu*) al individuo respecto de la conciencia y de la representación de su “particularidad pura”. Por tanto, esta conciencia y la identidad de la particularidad con lo universal, del ser uno con el pueblo están dispersas todavía en diferentes formas de lucha: en el duelo por el honor personal aparece la elevación hacia la libertad pura, mientras que en la lucha por el honor de la familia y finalmente, por el pueblo, la superación de la individualidad se da en favor del todo. En contraste con la concepción del derecho natural de Hobbes, la lucha no es superada para Hegel por medio del derecho y por el Estado que lo garantiza. En la conciencia del derecho, ella supera —más bien— la fijación puesta de los individuos como en sus particularidades absolutas, y alza al individuo sobre el grado realizable de la eticidad absoluta en el pueblo y en el Estado. Con esto adquiere la lucha un sentido positivo respecto del Estado y no como en Hobbes uno negativo. ¿Significa esto que el Estado en el *Sistema de la Eticidad* no posee la función de ofrecerse como una garantía del derecho?

Dirijamos todavía una mirada a la relación entre la lucha, el derecho y el Estado en la tercera parte de el *Sistema de la Eticidad*. Ella contiene, ante todo, una teoría de los estamentos que coincide en gran parte con la del Artículo sobre el

derecho natural en relación a lo concebido por Platón. En ella aparece el derecho como forma de organización y —en tanto producto jurídico— como expresión del segundo estamento, el estamento de la posesión y de la adquisición. En tanto que en este estamento el individuo vale como absoluto, el derecho en sí mismo es una mera relación de comprensión (Cfr. 61), y de ningún modo pertenece a la eticidad absoluta. Sólo el primer estamento, el “absoluto”, tiene la eticidad absoluta “como su principio” (63): ella se muestra como la valentía en la lucha por el sostenimiento y el “honor nacional” (60) del Estado, respecto del cual el individuo “se expone al peligro de muerte” (58). No obstante, la protección del individuo y de su derecho juega un rol en el Estado, pero ésta sólo pertenece a la eticidad absoluta en la medida en que el individuo vale como miembro del pueblo.

Hegel trata la “administración de justicia” en el segundo párrafo de la tercera parte, el cual tiene por objeto al gobierno y a sus diferentes poderes. Mientras que la “administración de justicia civil” (*bürgerliche Rechtspflege*) (89) para el gobierno tiene un significado secundario —en lo que concierne a ella, podría “abandonarse ella misma...al segundo y al tercer estamento” (88)—, “la penosa administración de justicia” es una tarea absolutamente importante. Asimismo, para ella no se trata de la particularidad como tal, sino de la “negación implicada de la universalidad” (89) supuesta en la negación del reconocimiento. Pero el grado más alto de la relación del Estado con el derecho y la falta de derecho es nuevamente la guerra, en la cual el pueblo mismo deviene “criminal”, sacrificando la vida y las posesiones de sus miembros (Ibíd.). Lejos de encontrar la esencia del Estado en la protección de la vida de los individuos y, en consecuencia, también de reconocer (*einräumen*) al individuo la preferencia de la autoconservación de todas las otras posesiones en el caso de la guerra como lo ha hecho Hobbes, Hegel determina la eticidad más alta de lo particular más bien como valentía, la cual se hace visible en la guerra, la “prueba de lo verdadero de lo particular”, y de modo extremo en el autosacrificio²². Por el contrario, para Hegel la lucha por el honor entre individuos del mismo pueblo pertenece también a un estado de naturaleza preestatal; en el Estado la defensa del honor y la venganza “es asumida por el pueblo mismo” (67). Pero para otros como Hobbes, la lucha no es la manifestación de la falta de la eticidad absoluta de esta condición, sino un momento importante de la evolución de eticidad inmanente de esta situación misma. Así, en la lucha el individuo no experimenta su completa soledad y exposición radical, por lo cual la comprensión

22 En la comunicación de Rosenkranz sobre la proyección del *Sistema de la Eticidad*, él entiende que Hegel ha considerado la filosofía como “complemento de la guerra” para quienes la “humillación consiste en no estar muertos” (Cfr. Hoffmeister, 1936: 314).

puede conducir al establecimiento de un sistema universal de protección de la vida. Más bien se enfrenta a la libertad de su propia vida, reconociéndose como momento del Espíritu absoluto.

III

Los manuscritos de Hoffmeister, editados como *Jenaer Realphilosophie I* representan en verdad, para la concepción del editor moderno, fragmentos de un bosquejo para un sistema completo (Kimmerle, 1967: 157), (deben por esto ser señalados en lo sucesivo como “Bosquejo de Sistema de 1803/04”), (Ibíd.: 256 y *passim*). La apreciación de estos textos, comprendidos dentro de la filosofía práctica —respecto de los cuales no hay una única lectura, si ellos deben ser interpretados como un bosquejo para una Filosofía del Espíritu en sentido tardío o todavía como una parte de un sistema de la eticidad— se halla dificultada (Cfr. Horstmann, 1972: 113 y ss.) debido al carácter fragmentario y la controvertida división del escrito²³. Sin embargo, es claro que en lugar de la doble superación de una eticidad que se basa en el principio de la individualidad, está presentado un proceso de despliegue de la conciencia en tres potencias —lenguaje, instrumento y familia—, junto al cual el fin se presenta a la conciencia como espíritu y conoce sus potencias mismas como “existentes en un pueblo” (235)²⁴. Dentro de este proceso la lucha tiene su lugar en la tercera potencia; aquí se toma la conciencia como totalidad y se supera como individuo en el intento mismo de ser reconocida por otras totalidades. La diferencia manifiesta con el *Sistema de la Eticidad* en cuanto a la lucha radica en que en el Bosquejo de Sistema de 1803/04 Hegel ya no polemiza con formas diferentes de lucha entendidas como formas del “delito”, sino que parte de una forma en particular, la lucha por la vida y la muerte, la cual es desde un principio una lucha por el reconocimiento. Esto se sostiene en que aquí la lucha no ha negado las formas diferentes de la eticidad natural (derecho, reconocimiento, familia). El Bosquejo de Sistema de 1803/04 no conoce una “eticidad natural” ni una superación negativa en el delito. Las instituciones del derecho y de la esfera económica —valor, cambio, contrato, etc.— se encuentran aquí en el grado más alto de la eticidad²⁵ como formas del Espíritu de un pueblo.

23 En la nueva edición realizada por el Hegel—Archiv es omitido, por ejemplo, el título “Volkgeist” (Espíritu del pueblo), concepto con el cual Hoffmeister había titulado a una de las últimas partes de la tercera potencia de la diferente sección (agradezco este dato al Dr. Klaus Düsing, Bochum).

24 Los números de página se refieren a la edición de J. Hoffmeister de 1932, la cual lleva como título *Jenenser Realphilosophie I*.

25 Del grado más alto sólo puede hablarse, naturalmente, en vistas de los textos conservados, los cuales no presentan el debate de estamentos y gobierno.

Podemos observar una primera transformación significativa de la posición de Hegel respecto del derecho natural en el hecho de que, mientras que en el Artículo sobre el derecho natural y en el *Sistema de la Eticidad* —en consecuencia, en Platón y también en Rousseau—²⁶, la esfera económico—jurídica debía incluir y por tanto negar, con su superación, la eticidad que se basa en el principio de la individualidad; ahora, bajo la influencia de la economía nacional inglesa (Hegel se refiere expresamente a Adam Smith, 239), ella misma representa una forma de superación de la particularidad en la universalidad de un pueblo, presuponiendo ya la autosuperación de la individualidad en la lucha por el reconocimiento. Por este medio se invierte la relación entre la lucha y el reconocimiento: la lucha ya no niega el reconocimiento, sino que lo tiene como fin. Ella pertenece al proceso mismo del reconocer; aún cuando éste pueda realizarse sólo por medio de la superación de la contradicción situada en la lucha por el reconocimiento. Si aquí debe observarse una aproximación a Hobbes en referencia al hecho de que ahora el derecho positivo entendido como limitación de la libertad ilimitada supera a la lucha, lo dejaremos en suspenso por el momento.

A pesar de las dificultades mencionadas, puede comprenderse la división de la Filosofía del Espíritu en los manuscritos de 1803/04 bajo el punto de vista de la elevación de la conciencia al Espíritu por medio de la superación del principio de la individualidad. Desde luego, en este texto Hegel parte de una conciencia abarcante, empírica y absoluta del concepto de conciencia incluyente (*einschliessend*). Por tanto, debe primero determinarse el concepto de la conciencia individual en la primera potencia, la cual abarca la evolución de la conciencia teórica. Esto muestra que la conciencia teórica, considerada en su grado más alto —la comprensión, es decir, la racionalidad formal (Cfr. 217)—, tiene el poder “de abstraerse del todo absoluto” y de “reflejarse en lo absoluto en sí” (pp. 218, o sea, pp. 216). Así, la conciencia entendida como “punto simple y absoluto” (218) es la conciencia individual. Se encuentra como “particular” en oposición al todo, a la “totalidad de ser” (216). Esta particularidad debe ser superada en la evolución de las potencias de la conciencia práctica, de la “relación absoluta opuesta” (219). El “Espíritu debe mostrarse como universal, superando las particularidades” (218). Esto sucede, ante todo, en la potencia del instrumento (*Werkzeug*), en la cual la conciencia individual supera su oposición al “objeto”. El instrumento no sólo es una existencia exterior a la conciencia, una unidad de lo activo y lo pasivo, del trabajar y de lo trabajado, sino también una “universalidad existente” en la cual “el trabajo tiene su lugar” (221). Pero el instrumento no es todavía una superación definitiva de la individualidad: la

26 Uno puede pensar en la necesidad de superación del *amour propre*, el cual domina la esfera de la propiedad y de la adquisición por medio del *amour pour la patrie* y la *vertu* en Rousseau.

“oposición” está superada “hacia fuera”; así la conciencia es “desintegrada” “en sí misma” (198) en una diferencia de los individuos concientes, la cual aparece, ante todo, como una “diferencia de género” (*Geschlechtendifferenz*).

En la tercera potencia de la conciencia, la familia aparece ahora junto a la superación de esta diferencia de los individuos, al mismo tiempo que lo hace la individualidad misma. Pero esta superación presupone, como en el *Sistema de la Eticidad*, que el individuo se eleva a la “totalidad de la particularidad”. Ahora el término “totalidad” significa no sólo indiferencia, sino también unidad de sí mismo y de lo otro. El hecho de que la conciencia individual se muestre en la familia como totalidad quiere decir, ante todo, que deviene para sí misma (*für sich selbst*) en lo otro. Esto se presenta (entre otros lugares) en la educación: los padres intuyen en el niño su propia conciencia como “naciente” en un otro (Cfr. 223 y ss.). En este acontecimiento la conciencia está “puesta ella misma en otro” (Ibíd.), pero a tal punto que no se pierde en este ser otro, sino que se “intuye en lo otro mismo” (225). Conocer la otra conciencia no como algo opuesto, sino conocerse en ella en sí significa aquí ser la totalidad. Pero en la familia, esto mismo todavía no puede alcanzar a la conciencia: “Es absolutamente necesario que la totalidad, que ha alcanzado la conciencia en la familia, se reconozca como sí misma en otra totalidad de la conciencia” (Ibíd.). Éste es, precisamente, el punto de partida de la lucha por el reconocimiento.

El intuirse—en—el—otro en la familia no ha superado todavía la diferencia de la conciencia, es decir, la relación práctica y oponente de lo particular: cada (individuo) es “para el otro directamente un particular absoluto” (225). El proceso en el cual la totalidad de la particularidad se intuye en el otro puede también ser producido, por tanto, sólo a través de una actividad oponente y excluyente. El “punto excluyente” se ha extendido hacia la totalidad, pero permaneciendo excluyente. Por consiguiente, es válido excluir al otro de mi totalidad e intuir esta exclusión en él. Esto es lo que ocurre en la lucha por el honor. Mi conciencia es ofendida en algún aspecto de la “particularidad de su posesión (*Besitz*) y de su ser” (226); así esto debe mostrar que esta exterioridad “ha perdido su opuesto contra mí” (227) y asimismo, que yo lo excluyo al otro. Por tanto, la violación o la ofensa nuevamente es aquí necesaria para mostrar mi totalidad en la defensa (o en el contraataque).

Pero Hegel vincula también aquí la lucha por el honor con la violación de la propiedad: “en sus posesiones, todos deben ser perturbados con especial necesidad” (227). El fundamento para esto (y aquí se señala claramente el enlace del derecho natural en el estado de naturaleza) yace en que, para Hegel, la posesión de un particular —quien aún no ha devenido universal a través del acto de ser reconocido

en un pueblo (Cfr. 240)— es ahora contradictoria en sí, mientras que en el *Sistema de la Eticidad* ésta pasaba por ser una forma de la eticidad preestatal natural. En esta fundamentación de la lucha a través de la contradictoriedad de la propiedad en el estado de naturaleza queda abierto si la violación de la propiedad por el honor es exigida por la prueba de la totalidad de la particularidad, o sólo se halla implicada en la lucha por el honor. ¿La pretensión (*Anspruch*) de totalidad significa una pretensión a la “totalidad de ser” (217) y con esto también a la posesión del otro? A mi parecer, no hay apoyo en el texto hegeliano para tal interpretación. Pero la totalidad de lo particular tampoco tiene límites en los demás. Éstos no pueden todavía respetar su pretensión, porque no han sido reconocidos todavía siquiera como portadores de su propia conciencia idéntica. La libertad de incluir algo en mi totalidad y de excluirla de los otros es tan ilimitada como la negación del reconocimiento en el *Sistema de la Eticidad*. La exterioridad admitida en la totalidad de la conciencia está completamente indeterminada. Únicamente es decisivo el hecho de que esta totalidad sea demostrada en la relación práctica y oponente con los otros, incluso por medio de esta exclusión. Para esto (lo cual está presente en la violación de la propiedad) es necesario que ambos pongan la totalidad de su conciencia en el mismo objeto. Que este objeto no sea exterior sino esencial para cada uno y que su relación con él sea “inmediata e infinita” sólo puede ser evidenciado a partir de que todos los momentos de su totalidad —y esto incluye también a su vida— sean equivalentes a éste. En la medida en que cada “existencia” (229) total suya pende de esta particularidad, aquélla puede ser excluida de ésta únicamente bajo la pérdida de su vida. Puesto que esta exclusión es necesaria para ambos en la prueba de su totalidad, arriesgando su vida, cada uno “se dirige a la muerte del otro” (228). Sólo en la lucha por la vida y la muerte cada uno puede llegar a reconocer al otro, siempre y cuando éste sea “racional” (229). Cuando uno no renuncia a la prueba de su racionalidad y deviene “esclavo del otro”²⁷, la lucha debe terminar, por una parte, con la “negación de la muerte” (229). Pero porque ahora cada uno intuye su totalidad en la conciencia del otro, y quiere ver reconocida su exclusión por el otro, la lucha por el reconocimiento se muestra contradictoria en este desenlace. La “contradicción absoluta” (230) radica en que, para que la totalidad de la particularidad de cada uno se presente como válida frente a otra conciencia opuesta, o debe superar su propia particularidad o debe superar la conciencia de aquél que lo debe reconocer. En la “realización” de mi totalidad como reconocida por otro “me supero a mí mismo como totalidad de la particularidad” (229). Pero, a pesar de esta contradicción, la

27 Hegel ve aquí la relación amo—esclavo, pero todavía no como posibilidad de un reconocimiento unilateral. Quien “supera el conflicto ante la muerte” no se ha “mostrado como totalidad ni ha reconocido (*erkannt*) al otro como tal” (229).

lucha sigue siendo necesaria para la evolución de la conciencia porque la conduce a una “reflexión de sí misma en sí misma” (230). Tanto aquí como más tarde en la *Fenomenología del Espíritu*, “reflexión” (*Reflexion*) significa no sólo el devenir de la conciencia (*Bewustwerdung*) sino también la transformación de la forma anterior a ésta. Pues la conciencia de la particularidad experimenta que la particularidad “produce lo opuesto de sí, dándose” (Ibíd.) (*das Gegenteil dessen tut, worauf sie geht*). En lugar de realizarse la autoafirmación proyectada, se supera la totalidad de la particularidad misma. Ella puede intuirse en otra conciencia sólo como totalidad, es decir, se sabe reconocida por medio de la superación de su particularidad como “conciencia universal” (Ibíd.) (*allgemeines Bewusstsein*). En ausencia del grado intermedio de la lucha por algo ubicado por encima del individuo, que lo abarca como momento de la totalidad como en el *Sistema de la Eticidad*, la conciencia del individuo se supera en el Bosquejo de Sistema de 1803/1804 a través de la lucha por la vida y la muerte, y por la “reflexión” resultante del Espíritu Absoluto: “Este ser del ser superado (*Sein des Aufgehobenseins*) de la totalidad particular es la totalidad como universalidad absoluta, como Espíritu Absoluto” (Ibíd.). En el Espíritu Absoluto la conciencia de la particularidad está superada e incluso reconocida, siendo en ambos casos “exactamente lo mismo” (230) (*unmittelbar eins und dasselbe*). La conciencia particular se sabe no sólo como particularidad existente, sino más bien como “meramente posible” (231), como una particularidad “que ya ha renunciado” y que se sacrifica como individuo y como familia por el todo, es decir, por el pueblo (Ibíd.). El reconocimiento de esta renuncia, de esta disposición a la muerte por el pueblo a través de los otros, supera la particularidad al mismo tiempo y le proporciona una nueva “existencia” en la “conciencia absoluta” de un pueblo: “ser reconocida (la conciencia) es su existencia y esto se da en esta existencia sólo como algo superado” (232)²⁸.

Por consiguiente, el reconocimiento, en primer lugar, es posible cuando ya no es concebido como honor del individuo ni pretendido en la lucha sino que, por el contrario, éste se sabe como miembro de un pueblo. De todos modos, la lucha es ahora el primer paso en el camino del reconocimiento, y ya no es su negación, como lo era en el *Sistema de la Eticidad*. El concepto de reconocimiento, tomado de Fichte, significaba ya en los *Fundamentos del derecho natural* de este autor el origen de una conciencia común a través de una individualización recíproca mediada por quienes se reconocen mutuamente²⁹. El hecho de que Hegel aduzca la lucha en este

28 El momento de la exclusión está también contenido en esta existencia más elevada; para cada uno el ser superado del otro está concientizado (Cfr. 231).

29 El autor quisiera discutir el concepto del reconocimiento en Fichte y en el joven Hegel en el marco de un trabajo más amplio.

proceso —a través del cual, en el fondo, la lucha por el honor deviene en la lucha por el reconocimiento— significa dos cosas: por una parte, que él intensifica el proceso de integración por medio de la disociación (a fin de caracterizar en un eslogan el movimiento del reconocer en Fichte y en el *Sistema de la Eticidad*) a partir de una radicalización del momento de la división y, asimismo, que el reconocimiento puede realizarse por medio de la superación de una contradicción inmanente. Pero, por otra parte, esto también significa que la lucha ahora es concebida todavía de manera más clara como camino hacia la integración, esto es, hacia la superación positiva del principio de la particularidad en la eticidad absoluta. Mientras que en el *Sistema de la Eticidad* la lucha era una superación meramente negativa de este principio y debía devenir “indiferenciada” con la eticidad natural, sólo en la tercera parte del sistema (la eticidad absoluta), aquí la lucha misma es un momento de la superación positiva de la totalidad de la particularidad en la conciencia absoluta, en el proceso del reconocimiento. La lucha es aquí una efectiva transición al Espíritu Absoluto, en la medida en que éste provoca una reflexión (una inversión de la conciencia). Para concebir esta transición en la lucha misma, Hegel ya no necesita a la venganza familiar (*Familienrache*) como paso intermedio necesario tal como era desarrollado en el *Sistema de la Eticidad*, sino que en su nuevo lugar dentro de la evolución de la conciencia la lucha ya no puede conducir más a la autosuperación en favor de la familia. La lucha presupone a la familia, pero ya no puede ser subordinada a ella³⁰. El hecho de devenir conciente de la totalidad alcanzada en la familia (libertad de lo opuesto en la tarea excluyente de lo particular, esto es, en la lucha) eleva a ésta definitivamente sobre el grado de la familia. Esta totalidad excluyente ya no es más una correspondencia negativa de la eticidad de la familia —la cual tendría, por tanto, a ésta como objeto— sino que contiene la ausencia de oposición alcanzada en ésta como su propio momento. Por tanto, la “totalidad de la particularidad” consiste en experimentarse a sí misma como momento de un todo sólo a través del acto de ser reconocida en el pueblo (su existencia posible en su reconocimiento universal).

Por consiguiente, si la lucha aparece ahora como último grado de una evolución necesaria de la conciencia individual y como consecuencia de las relaciones prácticas entre particulares por fuera del Espíritu del pueblo, queda claro entonces que Hegel ha aceptado en su teoría de la eticidad la tesis de que las relaciones entre los individuos en el estado de naturaleza conducen a la lucha de todos contra todos. Por cierto, la transformación de esta tesis se hace visible de un modo más claro que en el *Sistema de la Eticidad*. Si este fenómeno radica tanto para

30 En efecto, no podemos ver como H. Kimmerle (233) una “preforma” de la lucha en la familia sólo porque Hegel señale metafóricamente como “muerte” a la enajenación de la conciencia paternal en su ser otro, el niño, quien construye de esta “materia” su propia conciencia (233 y ss.).

Hegel como para Hobbes —por así decir— en la “naturaleza” de la conciencia y en su libertad ilimitada para ofenderse mutuamente y para conducirse “hacia la muerte” (229), entonces se muestra precisamente en este punto, para Hegel pero no para Hobbes, la determinación de la naturaleza del hombre, cuyos impulsos y pasiones se remontan finalmente a los movimientos corporales. La conciencia se ha mostrado más bien en la evolución de sus potencias teóricas y prácticas como “amo contra la naturaleza” (197) y “se ha constituido como para sí de la naturaleza del Espíritu desprendido” (Ibíd.). Este ser para sí se extiende en la familia y en la lucha por la totalidad, por la unidad de los opuestos. Por lo tanto, la lucha manifiesta la conciencia como “racional”, ya no en el sentido de la mera racionalidad formal como en el fin de la evolución teórica. La lucha debe ser entendida como manifestación de la razón dependiente de la naturaleza (en oposición a la teoría de Hobbes de la lucha), como conflicto entre los individuos que no se sirven de su razón. Esta interpretación positiva de la lucha se repite también —como hemos visto— en el vínculo entre la lucha y el movimiento del reconocimiento. A través suyo, la lucha, que era en el *Sistema de la Eticidad* todavía una “superación negativa” en sí misma “al menos... ética” (52), contiene ahora una función claramente eticizante (*versittlichende*). La lucha trae no sólo la libertad total del individuo a la conciencia, sino que muestra al mismo tiempo la necesidad de superar el principio de la individualidad en pos de esta conciencia misma. Así, la lucha provoca la reflexión decisiva en la cual el individuo puede experimentarse como momento de un pueblo.

A causa de que el derecho sólo es posible después de la lucha, entendida como precondition del reconocimiento, ésta se dirige ahora completamente hacia el lugar que el contrato ha ocupado en el derecho natural. Si Hegel fue o no conciente de esta relación con la teoría del contrato y con su limitación de la libertad individual, se demuestra en la siguiente nota marginal: “Ni composición, ni contrato (...) Lo particular no debe renunciar sólo a una parte de su libertad, sino que (debe hacerlo) completamente. Sólo su libertad particular es su sentido propio, su muerte” (232). Ahora bien, en el sentido mencionado el concepto de limitación de la libertad tampoco existe en la teoría del contrato de Hobbes —como quizá lo esté en Locke, Kant o Fichte—, dado que aquí, el individuo transfiere (a excepción de aspectos muy limitados del derecho de resistencia) todos sus derechos al soberano. Pero la diferencia fundamental de la concepción del Estado de Hegel y de Hobbes debe leerse claramente, pues, en la sustitución del contrato por la lucha a través de la lucha misma, y por medio de su reflexión provocada: el Estado no es para Hegel una obra de arte destinada a la protección recíproca de los individuos sino que es una “sustancia absoluta” (Ibíd.), en la cual los particulares sólo existen como momentos “ideales” y superados, y “se respetan como existentes para sí mismos” (233). El

Estado de Hobbes es un artefacto, un aparato artificial que se halla construido para la autoconservación de los individuos. Por el contrario, el Estado de Hegel es una “obra común” (*gemeinschaftliches Werk*) (Ibíd.) y a la vez una entidad autónoma, en cuyos momentos dependientes los individuos llegan a la eticidad absoluta. Pero para esto no alcanza la limitación de la libertad individual por medio de un contrato, sino que es necesaria la superación de los individuos como fines en sí mismos. Sin embargo, dicha superación sólo puede ser experimentada a través de la afirmación radical de ellos como una totalidad y como una superación positiva. Por esto, la lucha ya no puede estar de ningún modo al servicio de la autoconservación. Ella debe ser una lucha por el honor y debe intentar hacer conciente el riesgo de la vida. En efecto, para Hegel el honor exige una exclusión del otro en la aspiración a la plena exclusividad, pero al mismo tiempo es un intento por intuirse en el otro y por ser reconocido por él. El vínculo de la lucha con el movimiento del reconocimiento no da cuenta de una aproximación a Hobbes, sino que ilustra la diferencia de los puntos de partida de ambos autores.

IV

En los manuscritos de las lecciones de la Filosofía Real³¹ de los años 1805/06 la teoría de la lucha por el reconocimiento es tratada, en gran parte, de forma análoga a la realizada en uno de los manuscritos del Bosquejo de Sistema de 1803/04. Pero, al mismo tiempo, la lucha por el honor es nuevamente recuperada como forma del delito (aspecto que ya había sido concebido en el *Sistema de la Eticidad*). Esta nueva concepción de la lucha en diferentes formas, para las cuales corresponde una distinta función en la evolución del Espíritu, ¿tiene fundamentos en una diferenciación en la sistemática de la Filosofía del Espíritu? Toda comparación de la Filosofía Real con el Bosquejo de Sistema se halla obstaculizada a causa del carácter incompleto de éste último. El texto se interrumpe en el apartado sobre la posesión y la propiedad en el pueblo. Sólo se conserva un fragmento del final en el cual es tematizado el arte (Cfr. Hegel, 1932: 269). Ante todo, falta la teoría de los estamentos, la cual pertenece con seguridad a este bosquejo. Pero, de todos modos, es posible aferrar la independización de la esfera del derecho y de la economía en la Filosofía Real de 1805/06 a tal comparación, la cual, por cierto, no significa ninguna vuelta a la teoría de una eticidad natural preestatal. El sistema del “trabajo universal” (214) y sus instituciones —intercambio, contrato, etc.— construye con la relación entre

31 El hecho de que ahora los escritos tempranos de Hegel señalados como Filosofía Real II lleven el título de “Filosofía Real” es un resultado de los trabajos de edición del Hegel—Archiv (Cfr. Prefacio a la reimpresión de 1967, pp. V y ss.).

el delito, la pena y el Estado comprendido como poder público (“ley portadora de la autoridad” (*gewalthabend Gesetz*)) un grado del Espíritu que ya presupone la autosuperación de la conciencia individual en la lucha por el reconocimiento pero que, al mismo tiempo, se encuentra diferenciado de la autoformación del Espíritu en la Constitución (*Verfassung*) del Estado, es decir, está diferenciado de toda división estamental³² (el último apartado de la Filosofía del Espíritu lleva ahora el título de “Constitución” (*Konstitution*) (242). Este es el grado del “Espíritu real” (213). En éste ya existe una unidad entre las voluntades individuales, se alcanza el “ser reconocido” (Ibíd.) de todos en la voluntad general (*Allgemeinwillen*), pero en esta voluntad general existe lo particular como “voluntad determinada” y como “persona jurídica” (*rechtliche Person*) (239), siendo todavía objeto de la actividad de lo universal. La superación completa del individuo en la voluntad general presupone una nueva forma de lucha, en la cual el individuo se dirige contra lo universal mismo. En esto consiste la lucha entendida como delito, que para Hegel, es resultado de una ofensa del honor (el delincuente se siente ofendido en su honor por medio de la coacción). La unidad del individuo con el “Espíritu de un pueblo” (242) deviene posible únicamente por medio de la transformación del crimen (de su división de la voluntad particular y la voluntad general) en la pena y en la reconciliación.

Uno de los fundamentos para esta nueva sistemática —ya mencionado aquí al pasar— es la nueva instancia de confrontación de Hegel con la filosofía trascendental. Esta confrontación estaba caracterizada en el Bosquejo de Sistema de 1803/1804 por medio de la aparición de la conciencia como concepto central de la Filosofía del Espíritu. Ella se expresa ahora en el significado que la voluntad obtiene para la Filosofía del Espíritu. A partir de esta primera parte, la génesis de la voluntad general (racional) se representa como la unidad entre saber y querer, reflexión en sí y actividad hacia el exterior, la cual aparece en su forma inmediata como impulso. Esta problemática kantiano—fichteana es asociada al pensamiento de Rousseau de la voluntad general entendida como una síntesis de las voluntades particulares³³. La síntesis entre voluntad y saber en la primera parte de la Filosofía del Espíritu (la cual ha recibido de Hoffmeister ya, para la sistemática de la *Enciclopedia*, el título de “Espíritu Subjetivo”, mientras que los editores modernos escogen el título

32 Sin embargo, el arte, la religión y la ciencia también pertenecen a la “Constitución”. En ella el Espíritu produce un “mundo” puro y espiritual en el cual él se intuye a sí mismo.

33 No obstante, en el concepto de voluntad general no puede ser subestimada la inminente regresión a Rousseau. La primera existencia de la voluntad particular para Hegel es el sistema del trabajo y del lucro, pero para Rousseau, la esfera del lucro está dominada precisamente por el “amour propre”, el cual es un opuesto irreconciliable a la “volonté générale”.

plausible de “El Espíritu hacia su concepto”³⁴ es al mismo tiempo, por consiguiente, una síntesis entre voluntad particular y voluntad general. El grado decisivo en la autosuperación de la voluntad particular como totalidad contra otras totalidades y la transformación de esta autoafirmación en autosuperación es, nuevamente, la lucha por el reconocimiento. En la medida en que la totalidad de la voluntad particular es aquí nuevamente la unidad de la voluntad con su opuesto y, por tanto, el grado más alto de su libertad como particularidad, esta lucha es también la consecuencia más expresiva del estado de naturaleza entendido de este modo y, al mismo tiempo, es también su superación. No obstante, hay algunas diferencias entre la teoría de la lucha por el reconocimiento en la Filosofía Real de 1805/1806 y en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, las cuales ameritan una breve comparación.

Ante todo, en la Filosofía Real de 1805/06, la lucha parece ser, pues, un conflicto real entre familias, dado que Hegel comienza su discusión con estas palabras: “La familia como un todo se ha opuesto a otro todo cerrado en sí; o son individualidades plenas, libres frente a frente...” (205) ¿Esto significa que la lucha es una lucha entre familias o por la familia, algo parecido al sentido de la lucha por el honor familiar en el *Sistema de la Eticidad*? Por el contrario, se menciona no sólo la equiparación de Hegel de esta relación de las individualidades libres con el estado de naturaleza: “Esta relación es lo que es llamado habitualmente estado de naturaleza: el ser libre e indiferente de los individuos unos contra otros” (Ibíd.), sino que también se refiere al hecho de que tal relación, en la lucha, no se refiere a quienes luchan por la familia como a los particulares respecto del todo superior, sino al “ser para sí” de la voluntad como el “extremo de su particularidad” (211). En efecto, la conciencia sólo surge de tal particularidad en la lucha, la cual disuelve nuevamente la unidad inconciente de los individuos en el todo de la familia y pone a lo particular totalmente sobre sí mismo. La unidad de los individuos alcanzada en la familia es un “ser reconocido sin oposición de la voluntad” (209); ella es, a decir verdad, un reconocer-se (*Sich-Erkennen*) en otro, pero aún no como “voluntad libre” (Ibíd.). Contra esta unidad que se basa, en la familia, en la “autonegación” (Ibíd.) de los individuos en el amor, el momento de la autorreferencia excluyente debe ser presentado: únicamente luego deviene el “conocer” (*Erkennen*) en otro, en “reconocer” (*Anerkennen*) (212)³⁵. Desde luego, ante todo el individuo debe haberse

34 Agradezco aquí el amistoso comentario del Dr. R. P. Horstmann, Bochum. *Cfr.* en este sentido Nicolin, 1960: 356—374, v. 363.

35 Desde luego, este proceso ya comienza en la educación entendida como potencia más alta de la familia, en la cual los individuos se diferencian ya como “ser para sí” de la comunidad de la “sustancia espiritual” (204) y —en una nota al pie de Hegel— se enfrentan ya como “todo”. La educación es, por consiguiente, “una superación del amor”, aunque todavía no esté el individuo dirigido hacia ella sobre el extremo de su particularidad.

experimentado como miembro de una familia, como integrante de una “totalidad cerrada en sí” (205) y, al mismo tiempo, debe haber llegado en este todo a una unidad de opuestos entre el impulso (actividad hacia afuera) y la reflexión en sí —como reconocerse en otro en el amor— como de sí mismo y como objeto, en el devenir concreto del amor en la posesión familiar y en los niños. Por lo tanto, la familia es un todo de opuestos, cuyos momentos de la unidad misma son también opuestos, totalidades en el sentido del Bosquejo de Sistema de 1803/04 o “individualidades libres y plenas” (205).

Por tanto, como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, en la Filosofía Real la lucha parte de la totalidad de los individuos alcanzada en la familia y existe como lucha entre los individuos en pos de esta totalidad. Pero esta totalidad existe todavía sin el “extremo” de la particularidad. En los individuos falta no sólo la conciencia de su totalidad, como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, sino ante todo la “independencia” (209), una cualidad de la voluntad. Para conseguir esto, cada uno debe, en cierto modo, apartarse de la unidad con el otro. El “movimiento” de la lucha por el reconocimiento no comienza con el inconciente saberse en el otro sino, “en oposición (a esto), no saberse en él, sino más bien ver en el otro su ser para sí” (Ibíd.). Para esto no es necesaria la violación de la posesión (como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04) sino, más bien, basta con la toma de posesión, la cual debe ser aceptada de modo necesario por cada uno de los otros como la introducción de la exclusión entre objetos igualmente disponibles para todos. Porque “el hombre tiene el derecho a tomar en posesión lo que él pueda como individuo (...) esto está contenido en el concepto de sí mismo; por medio del cual él tiene el poder sobre todas las cosas” (207). En este derecho³⁶ y en este poder todos son perturbados por la necesaria toma de posesión de los demás. La posesión existe, por tanto, en un estado en el cual el poder sobre todo corresponde a cada particular (el estado de naturaleza), conformando necesariamente el origen del conflicto. No obstante, como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, el conflicto constituye el momento mismo del movimiento del reconocer, en el cual el yo culmina por “ser este individuo” (206), y por reconocer su identidad con el otro en la voluntad general. La lucha entendida como movimiento del reconocer transforma la aprehensión natural de la posesión en una aprehensión legal, reconocida. En la relación entre los individuos libres yace la “necesidad” (205) de abandonar el estado de naturaleza. Por tanto, Hegel puede citar (como ya lo había hecho en su tesis de habilitación) la frase afirmativa de Hobbes

36 Desde luego, esto no alcanza al concepto de derecho, porque para la Filosofía Real no es posible la existencia (como para Kant y Fichte) del derecho en el estado de naturaleza. El sujeto de derecho posible es primero el puro yo (*Selbst*), el cual se disuelve en la lucha por su Dasein (véase nota 52) individual e inmediato y es reconocido como momento del “Espíritu Real”.

“exeundum e statu naturae” (205). Sin embargo, él piensa con esto algo diferente: el estado de naturaleza no sólo se compone de la lucha y debe ser abandonado por medio de su superación, sino que él mismo es superado (*überwunden*) por medio de la lucha, es decir, se elimina (*hebt sich auf*) en la lucha misma.

El hecho de que la lucha deba producir el reconocimiento de la posesión, su ser jurídico, ¿significa que ella ahora no es más una lucha por el honor, sino por el derecho de posesión? En efecto, el concepto de honor correspondiente a esta forma de lucha de ningún modo sería puesto en discusión³⁷; él sólo surge de la lucha entendida como delito. No obstante, el conflicto por la posesión en la lucha por el reconocimiento se transforma también en el conflicto por el honor. El “ofendido” (el primer poseedor) (210) por medio del contraataque no sólo sabe su posesión, su “Dasein”³⁸ (211) exteriorizado puesto en duda, sino que también “aparece su ser para sí como superado” (Ibíd.). Su posesión ha devenido expresión de sí mismo por medio de la “forma del trabajo o del hacer” (210) y permanece ahora negada como tal: el ataque era una “exclusión del saber” (*Ausschliessen des Wissens*) (Ibíd.). Por el contrario, no existe ninguna reparación necesaria de la posesión, sino que se da una “superación de la exclusión” (Ibíd.), la cual niega, por su parte, el yo del otro. Ya no se trata más de la posesión sino de la validez del yo, la cual debe ser presentada

37 Hegel vuelve retrospectivamente sobre esta lucha en una instancia ulterior (225).

38 Hemos tomado la decisión de no traducir el vocablo alemán “Dasein” por una razón fundamental. Las traducciones al español existentes hasta el momento de los escritos de Hegel, en diferentes oportunidades, han decidido volcar dicho término a nuestra lengua con diferentes vocablos con diversos fundamentos. En este sentido, en la traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, R. Valls Plana decide traducir “Dasein” por “existencia” (minúsculas), término plausible para el vocablo alemán. Sin embargo, utiliza el mismo término “EXISTENCIA” (mayúsculas) para volcar el alemán “Existenz” a nuestra lengua. Luego, D. Negro Pavón utiliza “ser—ahí” traducir el término en el Artículo sobre el derecho natural. Por su parte, J. Ma. Ripalda, en la *Filosofía Real* segmenta el texto hegeliano y, de acuerdo con los pasajes del texto, traduce el término en cuestión con diferentes vocablos castellanos. De esta manera, utiliza en algunas ocasiones el sintagma “ser determinado”, mientras que en otras opta sencillamente por “existencia” (o “existente” para el término “daseiend”). Por último, sin ser exhaustivos, podemos mencionar la traducción de la *Ciencia de la Lógica* realizada por Augusta y Rodolfo Mondolfo, texto en el cual los traductores utilizan al menos tres opciones; “existencia”, “ser determinado” o, en ocasiones la fórmula “ser determinado o existencia”.

Valls Plana, como señala en la nota 262 de su traducción (v. nota 24), busca escapar a la traducción de “Dasein” por “ser—ahí” ya que, dicha locución, utilizada por J. Gaos para traducir el término en cuestión en su versión de *Ser y Tiempo* de Heidegger, introduciría más confusión al ya, de por sí, complejo vocablo alemán, dada la importante recepción que tiene esta traducción del texto heideggeriano en nuestro idioma.

A otros idiomas el presente vocablo ha sido traducido como “determinate being” (M. Petry); “esserci” (C. Cesa); o “être—la” (J. Labarrière). (N. de T.)

en oposición, como independiente de todo otro Dasein manifiesto, como aquello que “no permanece” (*nicht Bleibendes*) (211). La voluntad debe darse por aludida ante el otro no sólo como poder sobre las cosas, sino también como la disolución de ellas, como su ser para sí puro sobre sí misma; es decir, debe representarse como “absoluta” (Ibíd.). Pero una lucha en la cual se trata de la voluntad absoluta no es un conflicto por la posesión o por el derecho sino una lucha por el honor.

En efecto, uno podría preguntarse si en el propósito de la Filosofía Real de 1805/06 en torno a la lucha cada uno debe aspirar a la muerte del otro. Nadie quiere intuirse en el otro como algo superado, sino que quiere verse como “algo positivo”, y esto significa, al mismo tiempo, que uno quiere intuirse en este grado como la voluntad del otro yo excluyente y negador. Pero tal negación podría pensarse también como ofensa o sujeción, puesto que ya no se identifican todos totalmente con cada particularidad de su Dasein exteriorizado, sino que deben presentarse en oposición como desprendidos de lo exterior. Es necesaria la autorrepresentación de la voluntad como absoluta y “tal representar es la superación realizada del Dasein por medio de sí” (Ibíd.). Por tanto, la voluntad apunta en primer lugar hacia la negación del propio Dasein exteriorizado del individuo. Ella es el “suicidio” y “presenta” al Dasein sólo su dirección sobre la muerte del otro (Ibíd.). Por cierto, no necesita en absoluto de la lucha por esta consecuencia exterior. Hegel deja que se abra el desenlace de la lucha, aunque no hable de una transición en la relación entre amo y esclavo. Para el movimiento del reconocimiento es suficiente haber estado expuesto al peligro de la muerte, haber representado su yo puro y haber “visto al otro como yo puro” (212). Por medio de esto, la unidad de voluntad y saber (tanto como el vínculo entre voluntad particular y voluntad general) ya está alcanzada. La voluntad purificada de todas las particularidades del Dasein exteriorizado no sólo es general en el sentido de ser autónoma —como voluntad “reflejada en su pura unidad” (Ibíd.)— sino también en el sentido de la comunidad: los individuos, como puros yoes, se saben idénticos y anhelan la voluntad del otro como la suya misma. A partir de aquí, también la posesión puede ser reconocida y a la vez valer como jurídica. No sería aceptada a causa de las posesiones particulares de los demás, sino porque el Dasein exteriorizado vale como expresión de toda la voluntad común autoconciente, como “Dasein plenificado por la voluntad” (213 R)³⁹. El derecho sobre la posesión es la voluntad común sobre la existencia exterior del puro ser para sí. Por cierto, para elevarse a esta voluntad general el individuo sólo necesita —por decirlo así— poner su Dasein exteriorizado a disposición, pero no negar todavía la particularidad y la autorrelación (*Selbstbezogenheit*) de la “persona”. La voluntad sólo se relaciona consigo misma como ser para sí y para ella la realidad

39 “R” significa aquí y en lo siguiente “manuscrito de Hoffmeister”, con el agregado reproducido “al margen”.

(*Wirklichkeit*) vale no como otra cosa sino como el hecho de ser reconocida. Ésta es idéntica e inmediata a la voluntad general, la cual ya no existe más como el ser reconocido de la voluntad particular como pura y, al mismo tiempo, existente de modo exteriorizada. Así, en la primera forma de la voluntad general la “voluntad particular silenciosa” del individuo está también absolutamente “respetada” (239).

Por lo tanto, la lucha por el reconocimiento ya no es más, evidentemente, la autosuperación de la particularidad en sentido amplio. Su resultado tampoco es la eticidad absoluta del Espíritu del pueblo, sino sólo la forma “inmediata” de la eticidad, el derecho. Esto no presupone, de modo manifiesto, una negación total de la absoluta libertad del individuo, sino una mera “limitación de la libertad” (212 R).

El hecho de que ahora Hegel interprete la idea de limitación de la libertad de modo positivo muestra la distancia existente entre la Filosofía Real de 1805/06 y el Artículo sobre el derecho natural, en el cual incluso ya había criticado agudamente esta concepción (Cfr. 476). El hecho de que la lucha pueda ser superada por medio de una limitación de la libertad (a través de la renuncia de una “parte” de la libertad) también había sido rechazado por Hegel en el Bosquejo de Sistema de 1803/04 (Cfr. 232). Por el contrario, la Filosofía Real de 1805/06 define al derecho (grado más alto de la eticidad que puede ser alcanzado a través de la lucha) como “determinación y limitación” de la “libertad vacía” (206). Aquí se halla, con más seguridad, una aproximación a la posición del derecho natural. En efecto, la idea de la limitación de la libertad no está claramente integrada todavía a la evolución del “Espíritu Real”. Hegel no ha indicado cómo la lucha conduce a una recíproca limitación de la libertad ni, por otra parte, ha establecido claramente la conexión entre la elevación sobre la particularidad y sobre la determinación del Dasein hacia la libertad pura de la voluntad dirigida hacia su ser para sí, y la limitación de la libertad en los “individuos y las accidentalidades” (212). Hegel tampoco ha abandonado —en la Filosofía Real de 1805/06— su oposición a la idea del contrato entendida como mediación entre la libertad de la voluntad particular y la de la voluntad general: al comienzo de la tercera parte de la Filosofía del Espíritu es reiterado explícitamente el rechazo del contrato como “Principio del Estado libre y verdadero” (245). De esta manera, no se puede sobreestimar la aproximación de Hegel al derecho natural en la Filosofía Real de 1805/06⁴⁰. No obstante, lo expuesto no significa un completo retroceso respecto de la crítica esgrimida en el Artículo sobre el derecho natural. Debemos

40 El peligro de tal sobreestimación no parece ser apreciado totalmente por Manfred Riedel, cuando él, en su importante trabajo sobre la *Hegels Kritik des Naturrechts* (Riedel, 1969: 42-74) dice que Hegel —con la Filosofía Real— “vuelve definitivamente a la posición del derecho natural de Rousseau, Kant y Fichte”. Esto puede encontrarse en lo concerniente a la relación entre derecho y naturaleza pero, del modo en que se halla presente en Kant y en Fichte, apenas puede reconocerse en lo que respecta a la relación entre individuo y Estado.

tener en cuenta también que en la Filosofía Real de 1805/06 Hegel desarrolla la libertad absoluta a partir del hecho de que la voluntad particular es superada como “Principio y elemento”: “las voluntades particulares tienen que convertirse en generales por medio de su negación, de su enajenación y de su formación” (245). Desde luego, para esta negación ya no es suficiente la lucha por el reconocimiento. El proceso de la identificación de la voluntad particular con la voluntad general continúa sobre el grado del Espíritu Real, sobre el cual el yo sabe, pues, su “ser” como la voluntad general, pero sobre todo, se sabe todavía como especial respecto del objeto y se “deshace” (*sich entäussert*) (217) poco a poco de esta particularidad. La lucha tratada en el apartado “Crimen y castigo” tiene una función decisiva en este proceso en virtud de que ésta procede de una ofensa del honor.

Del mismo modo que en el *Sistema de la Eticidad*, Hegel discute aquí las formas del delito interpretadas como acciones negativas del individuo contra el reconocimiento (contra el derecho entendido como Dasein de la voluntad general). Pero, por otra parte, aquí esta negación no lleva a la “primaria singularidad originaria del opuesto” (*Sistema de la Eticidad*, 40) en el estado de naturaleza sino que permanece dentro de la esfera del derecho: “todo sucede en los elementos del ser reconocido, del derecho”, el cual también está “reconocido en sí” (224) por el delincuente. Como antes, la posesión⁴¹ deviene ahora violación de la posesión, y la lucha otra vez se muestra en el grado del derecho; y de este modo, por medio de la “división” (218) entre voluntad particular y voluntad general, la negación de esta última a través de la primera y de su transformación se halla “establecida (...) (de modo tal) que la voluntad general absorbe en sí el yo singular” (221). La lucha se origina en la ruptura del contrato y en la obligación adquirida por parte del estafado, la cual no sólo representa para quien ha roto el contrato una violación de la posesión sino también una violación del “honor”: quien rompe el contrato se siente “ofendido como en el movimiento del reconocimiento” (222), porque la obligación no afecta el resultado determinado sino que concierne totalmente a la libertad de la voluntad (la “pura voluntad pensada”, o sea, la “persona” (Ibíd.). El afectado se venga en pos del honor de su persona, pero “no como en el estado de naturaleza” (223): quien se venga es conciente de que él se dirige contra un miembro de la voluntad general y común. Él no niega al otro esta universalidad, pero su propia voluntad vale para él “igual que la del otro respecto de la voluntad general” (Ibíd.). Ambas son para ella “igualmente esenciales” (219). La “justificación interna” de toda injusticia (224) se halla, para la Filosofía Real de 1805/06, en esta “obstinación” del individuo contra el “poder” de la voluntad general, a la cual, ante todo, se enfrenta el individuo sólo como la voluntad del otro. Pero la función propia del

41 La posesión es llamada propiedad en el primer apartado del “ser reconocido”.

crimen es la “agitación a la actividad de la voluntad general” (Ibíd.): éste provoca su transformación con necesidad; el reestablecimiento del “ser reconocido como universal” en la pena, en la “superación de la particularidad” (Ibíd.). El crimen se muestra como un “retroceso hacia la particularidad”, éste conduce necesariamente a la “pérdida de la particularidad del ser a través de la voluntad general” (225). Pero ahora la voluntad general ya no es sólo el ser reconocido del individuo, sino que ella vale “absolutamente como tal” (Ibíd.). Por consiguiente, el crimen entendido como lucha por el honor en el ámbito del derecho —en donde el honor, desde luego, sólo existe de parte de los afectados que intervienen aquí (Ibíd.)— es una separación del individuo de lo universal y una superación de este individuo tan aislado en la universalidad conciente devenida como “poder absoluto” (Ibíd.).

Este proceso no está todavía concluido con el grado alcanzado de la “Ley poseedora de autoridad” (*gewalthabenden Gesetzes*). Sobre ella se despliega el Estado como “sustancia” (Ibíd.) independiente y válida para sí; pero sus actividades, las formas diferentes de la ley y su realización todavía no conforman una autoformación del Espíritu, sino que aún se refieren a los individuos, a su conservación y a su reconciliación con lo universal. Su grado más alto es, otra vez, la relación entre crimen y castigo, pero ahora considerada como “precaria administración de justicia” (237), es decir, como poder público. De parte del individuo, aquí se trata nuevamente de una disociación de sí en la voluntad general reconocida en sí, de una afirmación entendida como “poder absoluto para sí mismo” (240), la cual conduce necesariamente a una transformación de esta particularización y a la manifestación del poder de la voluntad general. Pero ahora esta manifestación no es suficiente, más bien el individuo debe ser reconciliado en la voluntad general, o bien a través de que el criminal reconozca su acto como ofensa a sí mismo y a la pena como reestablecimiento (Cfr. 240), o bien a partir de que la ley reconozca el “mal”, reconociéndose a sí misma como momento en el saber que retrocede en la absolución del crimen (Cfr. 241). Esta universalidad reconciliada con lo particular a través de su absolutización y de su superación es el Espíritu de un pueblo, el cual podrá ser desarrollado luego en la última parte en su autointuición en los estamentos, en sus “opiniones” (254) y en sus funciones respecto del todo, en lo concerniente al arte, la religión y la ciencia.

En consecuencia, mientras que en el Bosquejo de Sistema de 1803/04 la superación efectuada de la conciencia particular en lo absoluto se lleva a cabo por medio de la lucha por el reconocimiento, tal superación no debe realizarse en la Filosofía Real de 1805/06 solamente a través de esta lucha. Pues el individuo, implicado en sí, niega al otro de su todo excluyente a favor de la comunidad de sí como ser para sí de la voluntad sapiente; pero en su “Dasein”, en el derecho, la

diferencia entre voluntad particular y voluntad general permanece conservada. Su superación exige un proceso de división entre la voluntad particular y la voluntad general, de autoafirmación de lo particular contra lo universal, de autoafirmación que es desarrollada por Hegel incluso como lucha, pero en la forma del crimen. Inversamente, uno puede decir que Hegel trata ahora la escisión y la reconciliación entre voluntad general y voluntad particular como un fenómeno intrínseco al derecho y al Estado como ley poseedora de autoridad. Hegel debe interpretar la lucha como transición del estado de naturaleza al derecho y ya no debe concebirla más como una autonegación total del individuo. Esto lo acerca mucho al derecho natural. En la parte del Derecho de la Filosofía Real de 1805/06 ni está fijado completamente el individuo en su singularidad (como Hegel aceptaba en los escritos de Frankfurt), ni tampoco está integrado completamente al Espíritu del pueblo. Asimismo, en el Derecho el individuo como tal es “amparado” (244) y respetado, del mismo modo en que —a través de la ley y de la pena— es desposeído de su obstinada particularidad (Cfr. *Ibid.*). En la Filosofía Real de 1805/06 Hegel intenta concebir al Espíritu como “universalidad en la plena libertad e independencia del individuo” (242). A través de la representación del derecho como intermediario entre la lucha y el Estado como autointuición del Espíritu, Hegel puede desarrollar la superación de la libertad ilimitada del individuo como limitación de la libertad, y la enajenación de la particularidad como proceso intrínseco a la esfera del derecho.

La aproximación al derecho natural en la Filosofía Real, ¿significa que la diferencia fundamental entre el concepto de Estado de Hegel y el de Hobbes está eliminada, y por tanto, también para Hegel la autoconservación del individuo ya no es más la autorrenuncia al principio del Estado? Indudablemente, Hegel ha hecho valer con más énfasis la función protectora del Estado para los individuos y su derecho en la Filosofía Real de 1805/06 que antes. Mientras que en el *Sistema de la Eticidad* él todavía considera que el Estado “mismo” puede “abandonarse” (*Sistema de la Eticidad*, 88) al segundo estamento en lo relativo al “derecho civil”, ahora dice que el Estado es “el poder del derecho, la defensa del contrato” en cuanto a la “protección del propietario inmediato” (234). Con respecto a la función que regula el sistema del lucro, Hegel enfatiza ahora “el poder del Estado que recibe a los individuos” (233). Por cierto, esto pertenece ahora al “Espíritu Real”, en el cual la unidad absoluta entre voluntad particular y voluntad general no se halla alcanzada todavía, aunque, de hecho, no incumbe a la autoorganización del Espíritu de un pueblo, el cual se da la “intuición de sí mismo” y “se orienta hacia la finalidad” (242). Hegel desarrolla esto en el apartado “Constitución”, en el cual la teoría de los estamentos renueva el “estamento de la industria y del derecho” (255) como el estamento tratado “más bajo” y, por otra parte, éste se subordina al “estamento de

lo universal” (257). Pero esta idea se muestra con mayor claridad en el “estamento de los soldados”, en la expresión (y, a decir verdad, en el “sacrificio real del yo”) del “peligro de muerte para el individuo” (261). Sin embargo, en la *Filosofía Real* de 1805/06 Hegel considera a la protección del individuo y a su derecho como una tarea esencial del Estado, pero también como una función suya que no se agota aquí. En consecuencia, la realización de la libertad del individuo y su identidad con el Espíritu tampoco se basan en una limitación de la libertad del particular en favor de un Estado, el cual posibilita el “Sistema del Derecho, de la seguridad personal y de la propiedad” (262), y asegura (la libertad plena existe también en la *Filosofía Real*) la libertad de lo particular y la disposición para renunciar a su “existencia absoluta” (Ibíd.) a favor del pueblo.

V

La evolución filosófica de Hegel en Jena concluye con la *Fenomenología del Espíritu*. El tratamiento de la lucha por el reconocimiento en este libro, al comienzo del capítulo titulado “Autoconciencia” ha encontrado, desde siempre, una gran atención en las investigaciones sobre Hegel. También Leo Strauss parece estar orientado a este texto, en su advertencia sobre el significado que Hobbes ha tenido para el autor de la *Ciencia de la Lógica*⁴². En una primera lectura, la discusión en torno a la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología* parece acercarse, de hecho, a alguna referencia a Hobbes. Por primera vez, la relación entre amo y esclavo se origina en la lucha, y en esta superación juega un rol importante el miedo a la muerte, el cual para Hobbes es el motivo decisivo para el abandono del estado de naturaleza. ¿Significa esto un cambio en la relación entre Hegel y Hobbes?

Conforme al significado de la lucha en los escritos citados hasta el momento, hemos investigado esta relación en dirección al lugar que el individuo ocupa respecto del Derecho y del Estado y, por tanto, a aquello que para Hegel pertenece —en los comienzos de la época de Jena— a la teoría de la eticidad. Ahora bien, tal teoría se encuentra también, indudablemente, en la *Fenomenología*, pero ella pasa a un segundo plano aquí ante la problemática específica de la elevación de la conciencia natural ante el punto de vista del saber absoluto⁴³. En la *Fenomenología* se recupera sólo una parte de esta evolución entrelazada con otros temas (la evolución de la conciencia teórica, de la historia de la filosofía y de la historia del mundo).

42 Esto se observa, para nosotros, en la tesis de Strauss de que Hegel ha interpretado la lucha por el reconocimiento como “la forma más elemental de la autoconciencia” (v. lugar citado, 63)

43 Para el estudio del concepto de “conciencia natural” y para el método de la fenomenología véase el reciente texto de W. Marx (Marx, 1971).

Sin embargo, hay un momento en el cual se considera en la *Fenomenología* la problemática ética que permite hablar anticipadamente acerca del significado de la lucha por el reconocimiento: el peso de tal lucha, para la representación y la superación del principio de la particularidad y su lugar en la serie de formas de la conciencia que pertenecen a la evolución de la eticidad es menor al de los escritos tempranos, y menor también al de la Filosofía Real. La lucha ya no culmina más en la familia, en la cual la particularidad evolucionaba hacia la totalidad (en los escritos tempranos). En la *Fenomenología* la familia pertenece a su forma antigua y a su relación extendida (*Spannungverhältnis*) con la polis en la primera forma del capítulo del Espíritu, del “mundo ético”. Pero ante todo, la conciencia de la unidad del yo con la voluntad general no se dirige ni a la lucha ni al Espíritu de un pueblo. A nuestro entender, la superación de la particularidad de la conciencia tiene su momento sistemático en la segunda parte del capítulo “Razón” de la *Fenomenología* (véase *infra* 44). Sólo a través de esta superación en la evolución de la Razón “activa” la conciencia del Espíritu —cuya primera forma es el mundo ético y el estado de derecho— es alcanzada. Pero también en la evolución de las formas del Espíritu se alcanza, pues, la escisión entre el principio de la “particularidad de la autoconciencia real” (418) y el de la universalidad de la sustancia ética. La síntesis entre ambos principios no se efectúa en el Estado y en sus divisiones estamentales. En la *Fenomenología*, la evolución del Estado, la cual, por cierto, es tratada muy considerablemente bajo el punto de vista de la historia del mundo, se dirige hacia la moralidad, entendida como uno de los grados más altos de la evolución del Espíritu. Se alcanza la síntesis entre particularidad y universalidad primero en la religión y definitivamente en el saber absoluto.

El hecho de que, en la *Fenomenología*, la lucha por el reconocimiento no posea la función de la superación de la particularidad de la conciencia, su mediación con la voluntad general o del Espíritu del pueblo también podría significar una aproximación de Hegel a Hobbes. Sin embargo, deben ser investigadas en la *Fenomenología* tanto la forma de la lucha por el reconocimiento como su significado en la evolución de ella misma. El primer libro de la *Fenomenología* finaliza como en los bosquejos juveniles con la discusión de la conciencia teórica y la superación de la objetividad en la identidad de la autoconciencia⁴⁴. Esta identidad debe hacerse presente en la negación práctica del “ser otro” (134), la cual es caracterizada como apetencia, lucha y trabajo, en el primer apartado del libro “Autoconciencia” (también aquí se puede observar todavía una analogía con los bosquejos juveniles

44 Por cierto, no es posible pasar por alto el hecho de que, en la *Fenomenología*, la comprensión es más que una capacidad de la conciencia teórica (un modo del saber), en donde Hegel ha acogido tanto elementos de la filosofía kantiana como de las ciencias naturales de su tiempo.

de Jena). Ciertamente, se trata ahora de una forma de la autoconciencia que se halla originada a través de la superación de la conciencia, como ella lo describe en el primer libro. Esta superación significa dos cosas diferentes, a saber: por una parte, el en sí del objeto (que está diferenciado de su saber) ya no vale más como lo verdadero para la autoconciencia sino que es “lo verdadero (en) sí mismo” (133). Por otra parte, esto contiene dos momentos: la autorrelación indiferenciada, la “tautología Yo=Yo” (134) y la relación con el objeto superado, con “la extensión total del mundo físico” (Ibid.), el cual no vale como en sí, sino que está determinado por el “carácter de lo negativo” y vale meramente como “fenómeno” (*Erscheinung*) (135). Pero esto mismo debe poner esta diferencia de ambos lados como algo superado, conociendo su autorrelación como la “verdad” de su relación en el objeto negativo o transformándose “para la conciencia de sí mismo en su ser otro” (128). El primer paso para esto es la apetencia, que quiere mostrar su objeto como negativo y dependiente, superándolo en el yo anhelado. Pero, asimismo, para Hegel ésta realiza la experiencia de la independencia del objeto. Un objeto independiente que, con todo, sólo puede ser tal ser con el carácter de lo negativo del ser otro puesto, el cual contiene la negatividad en sí misma, en su autorrelación. Éste es otro yo.

En consecuencia, la apetencia consiste en lo que en la *Fenomenología* conduce a la oposición entre las dos autoconciencias. Esta confrontación ahora no es desarrollada en vistas de una primera síntesis en el amor y en la familia, sino que conduce a la lucha. Ésta pertenece, pues, como en los bosquejos precedentes, al movimiento del reconocimiento; no obstante, éste comienza a aparecer inmediatamente con la relación de la voluntad excluyente⁴⁵. Los aspectos nombrados de la autoconciencia son ahora opuestos como dos autoconciencias en el movimiento de la lucha. En la *Fenomenología*, el resultado de ésta no consiste en la superación de un opuesto, sino en un “adelantarse del medio hacia los extremos, los cuales están confrontados como extremos” (143). La lucha produce la “duplicación” de la autoconciencia, la representación de la “desigualdad” de sus momentos, los cuales sólo alcanzan una unidad provisional en la razón. Pero conforme al método de la *Fenomenología*, esto debe ser descripto en un movimiento de la experiencia. En esta experiencia la conciencia conceptualizada se refiere, ante todo, a otra

45 A decir verdad, para la discusión intercalada del movimiento del reconocer entre la apetencia y la lucha uno podría pensar que Hegel también habría presupuesto en la *Fenomenología* al amor como condición para la lucha. El movimiento del reconocer comienza, pues, para Hegel, con el hecho de que la autoconciencia se ha “perdido” en el otro, está “fuera de sí”, “se supera como ser para sí” y se intuye sólo en el otro (141 y 143). Esta estructura no corresponde a la lucha sino al amor del modo en que él es comprendido en la Filosofía Real. En la lucha por la vida y la muerte no se halla encarnado el comienzo del movimiento del reconocer sino únicamente el paso de la autoconciencia, “la superación del ser del otro”.

forma de caracterización: no conoce su autoconciencia todavía como unidad de la autorrelación pura y la referencia al ser otro (conciencia). Más bien debe representar su certeza —una autorrelación pura— en vistas de “elevar a la verdad al otro y a sí mismo” (144). Por tanto, la función de la lucha para la historia de la experiencia es la “representación” de la autoconciencia como “pura abstracción” y “negación de su esencia objetiva” (Ibíd.). La lucha ya tuvo esta función de la representación del ser para sí puro en la Filosofía Real, pero el resultado de la lucha era allí la superación de la diferencia de las voluntades indicadas en conflicto en la voluntad general, mientras que en la *Fenomenología* la diferencia es el resultado de la lucha.

En la *Fenomenología*, Hegel no encuentra el motivo para lucha en la toma de posesión o en la violación de ésta. Tampoco habla de la lucha por el honor, pero no porque ésta se encuentre motivada ahora en otra cosa, sino a causa de que a la pregunta por el motivo o por el origen en la *Fenomenología* no se le dedica atención. La lucha resulta necesaria por el intento de representación del yo puro y por la estructura del reconocimiento interpretada como una actividad ambigua, como ella lo señala al comienzo del apartado A⁴⁶. El doble sentido radica en el hecho de que cada uno dirige su “hacer tanto hacia sí como hacia el otro”, y al mismo tiempo, la actividad de uno para otro “es indivisible tanto la actividad de uno como la de otro” (142). Se considera la “abstracción pura” de la autoconciencia como tal actividad en un doble sentido: así, para algunos resulta que cada uno se dirige hacia el otro en esta abstracción y negación de la objetividad mientras que, para otros, esta negación realizada es en sí misma una actividad del otro. Desde un principio, Hegel diseña aquí la lucha según el “concepto del reconocimiento” (144), afrontando las dificultades de las interpretaciones juveniles, las cuales se sostenían en que cada uno debía llevar la representación de sí como totalidad del otro a una ofensa, es decir, sólo en virtud de esto debía dirigirse hacia la muerte del otro, a fin de poner su vida misma en peligro. En la *Fenomenología*, a decir verdad, Hegel fundamenta la necesidad de pretender la muerte del otro (más allá del doble significado de la actividad) todavía con un argumento ulterior: la autoconciencia debe, así lo sabe, superar en el otro su propio ser fuera de sí (*Aussersichsein*), la transformación (*Verkehrung*) de su esencia. Pero tampoco este argumento habla sobre el motivo de los luchadores, sino que parte de la situación de la fenomenológica historia de la experiencia: la autoconciencia sabe su ser para sí como la esencia de lo otro, pero su aparición inmediata como “conciencia existente entorpecida de múltiples modos” (144) contradice esta certeza. La desigualdad debe ser superada a partir de que la autoconciencia efectúe en el otro la misma negación que en sí misma. A

46 Para el estudio de la pregunta por la causa y por la necesidad de la lucha por la vida y la muerte (Véase Braga, 1963: 59-108).

pesar de esta nueva fundamentación de la voluntad (matarse mutuamente), en la *Fenomenología* la lucha por la vida y la muerte no está motivada por elementos distintos a los de los escritos tempranos. La aspiración a ser reconocido por el otro como puro ser para sí califica también esta lucha como una lucha por el honor⁴⁷.

La lucha por la vida y la muerte, en la *Fenomenología*, no se convierte en el mutuo reconocimiento en el derecho, como en la Filosofía Real. Ella culmina con la muerte o con las relaciones entre amo y esclavo. Como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04, si bien la muerte es la salida más consecuente, también ésta da cuenta al mismo tiempo de una contradicción: cada uno mata a aquél que quiere que lo reconozca. Pero la contradicción no es superada en la conciencia de la unidad entre individuo y Espíritu del pueblo, como en el Bosquejo de Sistema de 1803/04. Más bien se dirige a su lugar la relación entre amo y esclavo, que sólo permite representar el resultado de la lucha como una “experiencia” (145) en el sentido de la *Fenomenología*. La lucha culmina, pues, con la muerte. Luego está representada, ciertamente, la “libertad” del ser para sí del Dasein natural y llega a ser la “certeza”, aunque “no (se adquiere) para quienes afrontan esta lucha” (145). Para ellos, la “certeza de sí misma” (Ibíd.) está superada totalmente con la vida. Hegel interpreta aquí a la muerte como “negación natural” de la conciencia, la cual está extinguida como particular, pero no “superada”. Pero si bien la muerte es una negación del “ser para sí del extremo apetente”, también es algo “abstracto”; no es una transformación de la conciencia, que toma su negación positivamente; por tanto podría negar otra vez, y en este sentido, “sobrellevar su devenir superada” (Ibíd.). Pero también la transición a la relación entre amo y esclavo, la cual se efectúa por medio de que uno, exponiendo la vida —“ser para otro” (146)— ante la muerte, ponga a prueba al puro ser para sí, no es una superación del extremo del ser para sí apetente, de todo ser otro para el yo excluyente en una unidad del “yo” y del “nosotros” (Cfr. 140). La lucha no conduce a una equiparación de ambos luchadores en una voluntad general. Ella finaliza, como para Hobbes, en la desigualdad entre amo y esclavo, aunque tampoco la conciencia —que se ha elevado en la lucha realmente al puro ser para sí, convirtiéndose en amo— es capaz de un examen en

47 No se contradice con esto tampoco el aspecto histórico—filosófico de la *Fenomenología*. A decir verdad, parece muy dudoso el hecho de que la lucha por el reconocimiento pertenezca a la historia romana, a la cual Fulda incluye generalmente el libro de la Autoconciencia (Fulda, 1965: 268). En la Historia de la Filosofía de Hegel las luchas entre individuos (de las cuales resultan las relaciones de dominio preestatales) tienen importancia sólo al comienzo de la Edad Media. Sobre esto hablan tanto sus expresiones acerca de la antigua libertad alemana al comienzo del escrito sobre la constitución de Alemania (Cfr. Hegel, 1966: 27) como las declaraciones acerca de las luchas feudales del medioevo en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* (editado por G. Lasson, 1923: 809 y ss.).

la identidad de voluntad individual y voluntad general, individuo y Espíritu⁴⁸. La conciencia del señor, por tanto, es la del puro ser para sí que, sin embargo, no puede encontrarse en un ser otro independiente. No hay ningún “Yo que permanezca igual a sí mismo en esta diferencia absoluta” (151). El hecho de que el yo dispuesto a la muerte tampoco pueda superar su particularidad reside evidentemente en que, ante la lucha, la conciencia particular no ha evolucionado en el trabajo y en la familia hacia la “totalidad”, es decir, hacia la unidad con el ser otro, como en los escritos tempranos de Jena. Así, la objetivación (*Vergegenständlichung*) del yo comienza primero con la conciencia servil. Por otra parte, la desigualdad de la relación entre amo y esclavo no permite el reconocimiento de la identidad de la voluntad elevada al puro ser para sí como en la Filosofía Real. Pero esta desigualdad es necesaria para la *Fenomenología*, puesto que la autoconciencia inmediata, que ha “olvidado” su origen en la superación de la conciencia, se sabe sólo como autorreferencia vacía y debe experimentar el ser para otro como su propio momento. Una primera (aunque todavía totalmente unilateral) unidad de ambos momentos aparece en el “estoicismo”, en donde la autoconciencia se sabe como pensar, como autorreferencia o “yo”, cuyo “ser otro se tiene en sí, pero como diferencia pensada, de modo que ha vuelto en sí en su ser otro inmediato” (153). Para la experiencia, que se dirige desde la relación entre señor y siervo hacia el estoicismo, el miedo a la muerte juega ahora un rol importante en el momento del esclavo. En este significado del miedo a la muerte Hegel también se apropia de un motivo de Hobbes, para quien el miedo a la muerte era el impulso decisivo para abandonar el estado de naturaleza y las formas de señorío naturales, y para constituir el Estado.

No obstante, esta unión es solamente externa. En la *Fenomenología* el miedo a la muerte no somete a la libertad de la autoconservación como para Hobbes⁴⁹, sino que disuelve tal libertad. El miedo a la muerte es, pues, la disolución de todas las determinaciones del Dasein natural por medio de la “negatividad absoluta, el puro ser para sí” de la autoconciencia (148). A la conciencia puede llegar esta negatividad del esclavo sólo en el trabajo, en donde el ser para sí (la negación de toda objetividad) deviene en la forma permanente del objeto. A través del miedo a la muerte y del trabajo, el esclavo también puede superar —lo que no alcanza en la lucha— su “fidelidad (*Anhänglichkeit*) al Dasein natural” (Ibíd.). En

48 Por consiguiente, uno tampoco puede comparar la conciencia del amo con la del primer estamento en el Artículo sobre el derecho natural e inferir de la superioridad del esclavo una transformación fundamental de la relación entre valentía y trabajo, como lo ha hecho M. Riedel (Riedel, 1969: 31). La valentía del primer estamento existe para el pueblo y conserva la conciencia del ser-uno con éste, momento del cual el amo está considerablemente alejado en la *Fenomenología*.

49 Bajo las condiciones agregadas mencionadas arriba (5 y ss.)

consecuencia, el significado del miedo a la muerte en Hobbes es completamente invertido en Hegel. Sin embargo, es evidente que en la *Fenomenología* existe la relación de la lucha por el reconocimiento con la lucha hobbesiana de modo diferente a la de los escritos tempranos. El “fenómeno” de la lucha muestra ahora un gran acercamiento a Hobbes, mientras que la confrontación con la teoría del estado de naturaleza permanece en el trasfondo: la lucha ya no tiene la función de la transición de la totalidad de la particularidad a la voluntad general entendida como Derecho. Aunque, desde luego, es posible una última objeción contra esto, pues en el párrafo sobre el Estado de Derecho Hegel caracteriza retrospectivamente al estoicismo como conciencia, “la cual porta el principio del Estado de Derecho, la independencia carente de Espíritu sobre su forma abstracta” (343). ¿Significa esto que la transición de la lucha al estoicismo representa en verdad el acto de alcanzar la unidad entre individuo y voluntad general en el Derecho?

La comunión (*Gemeinsamkeit*) de ambos grados de conciencia radica en saber que la autoconciencia tiene su independencia en la “unidad del puro pensar”, el cual no está “unido a cualquier Dasein” (343, Cfr. 153). Este saber sirve de base al concepto de “persona” en el estado de derecho. Pero el estado de derecho es en la *Fenomenología* una forma del Espíritu, y en tanto tal, presupone la conciencia (aún cuando éste proviene de la disolución de la eticidad sustancial de la polis) de que la “persona” tiene su realidad (*Wirklichkeit*) en el “ser reconocido”, en la voluntad general. Sin embargo, esto todavía no se da en el caso del estoicismo⁵⁰, porque la conciencia de la unidad de individuo y voluntad general no se ha originado aún. El comienzo para esto es el “sacrificio” de la voluntad particular en la ascesis religiosa y en la autoenajenación (*Selbsentäusserung*) de la conciencia desventurada, en la cual deviene “para ello su voluntad hacia la voluntad general existente en sí” (171). Pero ésta todavía no aparece como “su propio hacer” (Ibid.), sino como un más allá (*Jenseits*). El propio proceso de la mediación entre individuo y voluntad general se efectúa primeramente en el apartado “Razón”. Ante todo, la razón existe como “activa”⁵¹ respecto de sí misma, “conciente como un individuo”; con la diferencia de que él, en la pérdida de la evolución de la razón, se eleva “hacia la universalidad”, y se sabe como “reconocido en y para sí” (256). Esta evolución abarca diferentes estadios sobre los cuales aparece (como “apetencia”, “ley del corazón”, “virtud”, etc.) “opuesto el ser para sí de la individualidad...a la esencia o a lo universal”

50 En todo caso, no se da en la forma simplificada, en la cual Hegel —en la *Fenomenología*— representa al estoicismo en vistas de su función determinada para la historia de la experiencia.

51 La segunda parte del capítulo de la razón, que tematiza la razón activa, corresponde a un grado más alto del capítulo autoconciencia, del mismo modo como corresponde a la discusión de las formas de razón teórica en la primera parte del capítulo de la conciencia.

(281). Pero esta división, en la cual el individuo se produce para el fin absoluto (*Selbstzweck*) es superada en un proceso de experiencia. El resultado es que la conciencia es “superada como particular”, y su unidad con la “sustancia ética” y con las actividades del Estado es experimentada en las leyes (311). En esta evolución la lucha no juega un rol, aún cuando Hegel acepta con reservas al “crimen” como contraposición del particular contra el “hacer universal y sensato del Estado” (304) y, por otra parte, subraya que el hacer particular en esta confrontación “devendría irresistible” (305).

Hemos aclarado que la confrontación con el estado de naturaleza en la teoría de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología* ha perdido significado. La lucha ya no representa la superación de esta condición. No indica la transición al Derecho y aún menos hacia la eticidad absoluta. Por el contrario, una aproximación a Hobbes puede observarse con respecto a las formas externas de la lucha: la conexión entre la lucha, el señorío, la servidumbre y el miedo a la muerte señala una gran semejanza con la teoría de la lucha en Hobbes. No obstante, permanece el sentido de la lucha por el reconocimiento entendida como un duelo por el honor. Aún cuando la lucha ha perdido significado para la relación entre individuo, Derecho y Estado en la *Fenomenología*, ella sigue siendo imprescindible para la evolución total de estas formas: la experiencia de la unidad entre autoconciencia y objetividad, y con esto la elevación de la conciencia al Espíritu, presupone una división del puro ser para sí de la vinculación en la objetividad, en el peligro de muerte y, por otra parte, admite también un corte entre la pura autorrelación y la relación con la objetividad como forma independiente en el amo y en el esclavo. Uno podría decir también que, en vistas de la evolución ulterior de Hegel, la lucha conserva su significado para la elevación de la conciencia al Espíritu (ella gana importancia en la *Propedéutica* y en la *Enciclopedia* antes que en la evolución fenomenológica). Sin embargo, finalmente la lucha perderá su rol central en la teoría de la eticidad, es decir, en el Espíritu Objetivo. Por último, en la *Filosofía del Derecho* directamente ya no aparece.

La pérdida de significado de la lucha por el reconocimiento para la filosofía del Estado de Hegel en la *Fenomenología*, ¿señala un distanciamiento de la crítica al derecho natural individualista? En tal caso la relación entre individuo y Estado en la *Fenomenología* debería diferenciarse también fundamentalmente de la Filosofía Real de 1805/06. Pero las discusiones de Hegel acerca de esta relación no permiten concluir que la autonegación del individuo y su sacrificio por el todo hayan desaparecido a partir de su teoría de la eticidad y de su teoría del Estado. En verdad, muy poco puede observarse de esto en la lectura del Estado en la *Fenomenología*. Ya demasiado está incluido el tratamiento del Estado y de los estamentos en los nexos

histórico—filosóficos. Pero es claro que en la *Fenomenología* Hegel tampoco se ha aproximado a la primacía de la autoconservación del individuo, como lo representa Hobbes y el derecho natural individualista. La crítica de Hegel aquí al derecho es más fuerte que en la *Filosofía Real* de 1805/06; lo que vincula efectivamente, del mismo modo, el nexo histórico—filosófico entre el estado de derecho y la historia romana⁵². La evolución de la relación entre individuo y Estado culmina, en la *Fenomenología*, con el apartado sobre la revolución francesa: la “sustancia se ha mostrado como lo negativo para la conciencia particular” (420). En la experiencia del terror de la revolución los individuos han sentido “el miedo a su amo absoluto, a la muerte” (Ibíd.), y han devenido capaces de poder existir “subordinados” bajo la división estamental del Estado, por medio de la “libertad universal... libre de la individualidad particular” (417)⁵³. Para Hegel el Estado continúa la realización de la libertad por medio de la liberación del “sentido propio” de la particularidad, y no por medio del sometimiento de la libertad bajo las condiciones de la autoconservación común.

Por tanto, el significado de la gran proximidad de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología* con la lucha de Hobbes no puede ser sobreestimado. Tal sobreestimación también está representada, para nosotros, en la tesis de Strauss (Loc. cit., 63) según la cual —por medio de la descripción de la lucha por el reconocimiento como primera forma de la autoconciencia— Hegel ha reconocido la preferencia de la filosofía de Hobbes como fundamento de la Filosofía moderna a la de Descartes. Esta tesis no sólo entra en contradicción con las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* de Hegel (ya consideradas en Jena), en las cuales con respecto a esto, Hegel otorga inequívocamente esta preferencia a Descartes antes que a Hobbes, sino que también pasa por alto el hecho de que la lucha por el reconocimiento, en la *Fenomenología*, no es la misma que la que Hobbes sostiene, sino que ésta es interpretada por Hegel en un sentido opuesto: ella es el primer modo (*Weise*) del yo⁵⁴, la realización de la sabiduría de su puro ser para sí sólo como negación de la autoconservación. El hecho de que la lucha, en la *Fenomenología*, esté considerada con mayor intensidad que en Hobbes debe fundarse en que ella representa —dentro del movimiento del reconocimiento— el momento de la escisión, pero ya no de modo inmediato el momento de la superación

52 El reconocimiento de Hegel del derecho al final del capítulo de la razón (311 y ss.) no es anulado por medio de esto.

53 Rosenzweig ya indica que mediante esto Hegel también fundamenta la transición del Estado revolucionario de la igualdad abstracta al Estado estamental posrevolucionario (Rosenzweig, 1920: 217).

54 Permanece abierta la pregunta en torno al grado en el cual la apetencia es una forma de la autoconciencia.

de esta escisión. Por consiguiente, la lucha es, como contraposición de los momentos de la autoconciencia, una condición para su comprensión como Espíritu, pero ella ya no es más la superación de la eticidad que se basa en el principio de la individualidad. Sin embargo, no debemos observar aquí una modificación fundamental en la teoría hegeliana de la eticidad y del Estado frente a la teoría de los estamentos expuesta en la *Filosofía Real* de 1805/06⁵⁵. La modificación más importante de esta teoría en la *Fenomenología* yace en la separación progresiva entre la teoría del Espíritu Absoluto y la del Estado, es decir, del Espíritu Objetivo.

VI

Llegamos a la conclusión de nuestra comparación del rol de la lucha por el honor (reconocimiento) en los diferentes escritos de Jena con respecto a la pregunta de si la concepción hegeliana de la lucha por el reconocimiento está influenciada, de hecho, por Hobbes; qué presupuestos sistemáticos de tal recepción hay en Hegel y en qué relación ésta tiene lugar en la transformación de la teoría de la eticidad (es decir, del Espíritu) en la época de Jena.

Consideraremos exclusivamente el “fenómeno” de la lucha por el honor y luego hablaremos del resultado de nuestra interpretación de los escritos de Jena a fin de darle la importancia que le corresponde a la influencia de Hobbes, pues en las diferentes versiones de la lucha hay direcciones de la lucha hobbesiana que son incomprensibles. Esto es válido, entre otras cosas, para la *Fenomenología*, en donde la lucha conduce a las relaciones entre amo y esclavo, en cuya superación el miedo a la muerte experimentado juega un papel importante en la lucha. Pero lo esencial de la lucha hegeliana desde el *Sistema de la Eticidad* (a saber, ser un duelo por el honor), como lo hemos señalado en la primera parte (véase *supra*, 1 y ss.), no es constitutivo para la lucha en Hobbes. Si bien el honor es para Hobbes un motivo posible de la lucha, se encuentra subordinado a la aspiración de poder y a la aspiración por la autoconservación. En consecuencia, la lucha en Hobbes tampoco es, en sentido estricto, un duelo: por cierto, es el fundamento del conflicto insociable por los bienes vitales por los cuales todos son enemigos entre sí, pero la desconfianza universal y la previsión natural también crean formas de asociación efímeras y, aparentemente, constelaciones de lucha variadas. Se trata

55 Con la excepción del hecho de que la moralidad representa un grado de evolución del Espíritu más alto al del Estado. Esta sistemática singular se remonta a la apreciación de Hegel de la filosofía moral kantiana interpretada como “verdad” de la revolución francesa. M. Busse ya ha intentado demostrar que también en la *Fenomenología* la moralidad no se encuentra sobre la “conciencia ética...la cual conoce al Estado como su esencia” (Busee, 1931: 57 y ss.).

de una serie de duelos que existen de manera no incondicional en la lucha de todos contra todos. Por el contrario, para Hegel desde el *Sistema de la Eticidad*, el duelo por el honor —noble o caballeresco—⁵⁶ es el “modelo” ejemplar. Los individuos intencionalmente se dirigen a tal lucha, poniéndose en peligro de muerte, a fin de tener éxito; lo que para Hobbes —por lo menos desde el *Leviatán*— sólo puede ser un caso de excepción y un signo de la ceguera de alguien en particular.

Pero uno puede arribar a un resultado totalmente distinto, si se atiende a la importancia sistemática de la lucha por el reconocimiento en Hegel. Así se clarifica (como creemos haberlo señalado) que, desde el *Sistema de la Eticidad*, las discusiones de Hegel en torno a la lucha describen una confrontación con la teoría del estado de naturaleza de Hobbes. Todavía en el Artículo sobre el derecho natural Hegel manifestaba poca comprensión de la teoría hobbesiana del estado de naturaleza entendido como una guerra de todos contra todos, a causa de su orientación hacia la filosofía política antigua (Cfr. Artículo sobre el derecho natural, 425). Esta teoría era para él la “ficción” de una multitud representada de individuos sin relación ética alguna, “de los momentos disipados de la eticidad orgánica” (427). Para él, los individuos sin relaciones éticas no eran “nada en cuanto tales” (Ibíd.). Por el contrario, en el *Sistema de la Eticidad* Hegel ve la realización de la libertad ilimitada del individuo en la negación de las relaciones éticas. Aquí se hace evidente el comienzo de una disolución del ideal antiguo y el inicio de una valoración moderna del derecho natural moderno. Hegel confronta la posición de la eticidad natural, es decir, de la socialización sin coacción (*zwanglosen Vergesellschaftung*) en las instituciones preestatales —lenguaje, intercambio, derecho, familia— con la libertad del individuo frente a todos los órdenes naturales y a los lazos en la asocialidad criminal de la lucha, a fin de tomar a ambas posiciones como momentos de la eticidad absoluta⁵⁷. En primer lugar, desde el Bosquejo de Sistema de 1803/04 uno puede decir que Hegel interpreta la lucha como una consecuencia necesaria de la libertad ilimitada del individuo. La teoría de la lucha (entendida como último grado de la evolución de la conciencia práctica individual y, al mismo tiempo, como presupuesto de su superación en vistas de la comunidad y del Derecho) tiene ahora

56 No en el sentido de una mera lucha-juego, sino en el del caso de urgencia preestatal fundado por el amo.

57 K.—H. Ilting ya ha destacado que Hegel aspira, en el *Sistema de la Eticidad*, a una “síntesis entre el derecho natural moderno y el antiguo” (Ilting, 1963/1964: 54 y ss.). No obstante, allí Ilting interpreta la relación de Hegel con el derecho natural moderno, en primer lugar, asociada a la recepción de Spinoza. Él ve la evolución de la filosofía del Estado de Hegel en Jena como de Spinoza a Aristóteles, es decir, casi del derecho natural moderno hacia el antiguo. En la teoría de la lucha, la confrontación evidente con el fundamento del derecho natural moderno nos parece que es desatendida por Ilting.

una función sistemática. Esta función corresponde al rol de la lucha de todos contra todos en Hobbes. Así, la Filosofía Real de 1805/06 ha referido expresamente (205 y ss.) su discusión en torno a la relación entre las libres individualidades entre sí (la cual conduce a la lucha por el reconocimiento) a la teoría del estado de naturaleza e, indirectamente, a Hobbes (véase *supra* 31).

Con base en estas reflexiones debe ser modificada la tesis sobre la influencia de Hobbes en la lucha por el reconocimiento de Hegel que ha sostenido Leo Strauss. La teoría de Hegel de la lucha por el reconocimiento representa, en efecto, una confrontación con la tesis de Hobbes de la lucha de todos contra todos en el estado de naturaleza⁵⁸. Pero Hegel no toma de aquí la lucha, tal como Hobbes la ha concebido sino que, en su sistema, él interpreta la lucha entre los libres e ilimitados individuos como un duelo por el honor, en el cual el individuo pone su vida en juego en pos de la prueba de su “totalidad”, de su libertad racional de todas las determinaciones, y con ello provoca la superación de sí como particularidad excluyente y “completa” en sí.

Para apreciar correctamente el significado de esta confrontación de Hegel con un punto medular de la filosofía política hobbessiana para los escritos de Jena, no alcanza, desde luego, esta respuesta global. Más bien debe ser analizada y comparada la realización de la idea de la lucha por el reconocimiento en los diferentes escritos de Jena, como se ha hecho aquí. Se ha hecho visible una evolución que se conecta con las diferenciaciones en la sistemática de la “filosofía práctica” de Hegel en Jena. Ella aclara como conclusión —una vez más— dos relaciones: por una parte, la correspondencia entre la lucha por el reconocimiento y el estado de naturaleza y, por otra parte, la superación del estado de naturaleza a través de la lucha.

En cuanto a la correspondencia entre la lucha por el reconocimiento y el estado de naturaleza, el lugar de la lucha como término de la evolución de la conciencia individual y como pregrado del reconocimiento mutuo en una esfera asegurada del derecho estatal se alcanza primero en el Bosquejo de Sistema de 1803/04. Pues sólo el concepto de conciencia le permite a Hegel pensar en una evolución real hacia el Espíritu. Además, sólo la apreciación del Derecho como un fenómeno del Espíritu del pueblo le permite ya no tomar a la lucha como negación de una relación jurídica natural y de reconocimiento, sino como una

58 El hecho de que la teoría de Hobbes de la lucha de todos contra todos haya tomado todas estas condiciones prejurídicas y preestatales “en su sentido verídico”, no sólo ha afectado a esta lucha entendida como serie de una perversión posible o fáctica del estado de naturaleza —como para Locke y Rousseau— sino también como su consecuencia necesaria. Hegel las ha tenido en cuenta en sus lecciones sobre la Historia de la filosofía (Cfr. nota 16) expresamente como mérito. Cfr. 443.

consecuencia del vínculo libre de derecho y del Estado entre los individuos, y por otra parte, como una transición hacia la relación jurídica en un pueblo que se sabe como unidad. Pero la correspondencia de la lucha en Hegel respecto del estado de naturaleza es todavía más clara en la Filosofía Real, dado que Hegel también interpreta ahora de modo más positivo la idea del derecho natural de la limitación de la libertad como transición del estado de naturaleza al Estado. Además, porque también para Hobbes y, por lo demás, para el derecho natural moderno, el aspecto resaltado del Estado como una autoridad (que garantiza el mutuo respeto de las libertades limitadas) está reconocido en la Filosofía Real como una forma propia del Espíritu —y también está reconocido por el Estado como autointuición del Espíritu Absoluto por la esfera dividida del “Espíritu Real”—. Aquí se acerca la Filosofía Real a Hobbes a su punto más próximo, en lo concerniente a las relaciones del estado de naturaleza (lucha, derecho y Estado). En la *Fenomenología*, la lucha no ocupa esta posición como último grado de la evolución de la conciencia individual ante su unidad con la voluntad general en el estado de derecho. A pesar de la semejanza del fenómeno externo de la lucha en la *Fenomenología* y en Hobbes, Hegel está nuevamente alejado de Hobbes, en lo relativo a la función sistemática de la lucha en la *Fenomenología*, tanto como en la Filosofía Real de 1805/06.

Pero Hegel no sólo ha interpretado la lucha como relación entre unos y otros en la libertad ilimitada e indeterminada de los individuos aislados, sino que, al mismo tiempo, lo ha hecho como superación de esta relación a través de la negación de la existencia absoluta de los individuos aislados. Como el caso de la valentía en el Artículo sobre el derecho natural, así la lucha también debe elevar lo particular a una particularidad pura, cuyo opuesto será superado por la universalidad. Pero ni en el Artículo sobre el derecho natural ni en el *Sistema de la Eticidad* se encuentra una realización satisfactoria de esta idea. En este último texto se realiza la elevación hacia la pura particularidad libre de todas las determinaciones en la lucha por el honor personal; se muestra que la experiencia de ser miembro de un todo independiente de individuos sólo es posible, ante todo, en la lucha por el honor familiar. Primeramente, el Bosquejo de Sistema de 1803/04 posibilita la representación de la radicalización y de la autosuperación de la particularidad; ésta toma la lucha como un momento del movimiento del reconocimiento. El intento de la conciencia de saberse reconocida por los otros como totalidad excluyente se vuelca en la experiencia sólo como particular superado; poder ser reconocida en sí en cuanto “miembro de un pueblo que renuncia a sí mismo” (232). La lucha es el estado de naturaleza y, al mismo tiempo, su superación. Aquélla misma se presenta en lugar del contrato de Hobbes. Esta función de la autosuperación del estado de naturaleza la tiene la lucha de modo totalmente inequívoco en el Bosquejo de

Sistema de 1803/04. En verdad, la lucha permanece también en la Filosofía Real de 1805/06 y en la *Fenomenología* como momento del reconocimiento; pero mientras que el Bosquejo de Sistema de 1803/04 se rechaza la idea de una limitación de la libertad —“el individuo no debe poner sólo una parte de su libertad, sino que debe darse completamente” (*Ibid.*)—, para la Filosofía Real de 1805/06 tal limitación es necesaria. El Derecho y el trabajo social prosiguen, en la lucha, la elevación inicial de lo particular al Espíritu, para cuya completitud es necesaria una lucha entre voluntad particular y voluntad general. Pero ésta ya no se da en el estado de naturaleza, sino que se realiza dentro de la esfera del derecho y del reconocer mismo. Hegel ve ahora, en la coerción del Derecho y del Estado protector, y en el sometimiento del individuo a la ley (en clara oposición a los escritos de Frankfurt y aún al Artículo sobre el derecho natural, no excluye ahora el sometimiento de la reconciliación) el proceso decisivo de la superación del “sentido propio” de la individualidad. Nuevamente está apartado de la idea de una autosuperación del estado de naturaleza por la lucha en la *Fenomenología*: en la elevación hacia el puro ser para sí en la lucha permanece una condición de la elevación hacia el Espíritu entendida como la unidad de yo y nosotros, de la realización del reconocimiento. Pero esta unidad es alcanzada sólo a través de la escisión entre la individualidad y la realidad racional, y a partir de su superación. Para la superación del principio de la particularidad en la eticidad no es decisivo el conflicto entre los individuos sino la confrontación entre individuo y voluntad general, con la salvedad de que éste ya no debe interpretarse —como en la Filosofía Real de 1805/06— como una lucha.

Desde el *Sistema de la Eticidad*, en su teoría de la eticidad Hegel ha interpretado la teoría de Hobbes del estado de naturaleza como una teoría de la lucha. A través de esto, Hegel ha confrontado el pensamiento antiguo de la eticidad natural con el moderno de la plena libertad indeterminada del individuo, ejemplificado en su derecho a todo en el estado de naturaleza. Pero al mismo tiempo, con el concepto de lucha él ha criticado el derecho natural individualista. La lucha misma, que para Hobbes es el argumento decisivo para la creación del pacto social en pos de la protección del individuo, debe demostrar la superación del principio del derecho natural individualista, del individuo y de su autoconservación. Hegel no ha ofrecido esta idea tampoco en los ulteriores escritos de Jena. Pero la oposición al derecho natural aparece debilitada desde la Filosofía Real de 1805/06. La consecuencia de esto es que en lugar de la lucha por el reconocimiento, la confrontación del individuo con la voluntad general y con su autoridad jurídico—protectora obtiene la función decisiva para la superación del principio de la individualidad. Esta tendencia se proyecta en la *Fenomenología* y, ante todo, de modo auténtico, en los escritos ulteriores: después de Jena desaparece completamente la lucha entre los

individuos por el honor tanto en la Filosofía del Derecho y la Filosofía del Estado⁵⁹. Pero esto no significa que la crítica del derecho natural no tenga más validez. La oposición decisiva y el límite de la aproximación de Hegel a Hobbes subsisten en que la esencia del Estado no radica en ser garante de la autoconservación de los individuos, sino en ser la realización de la eticidad, aunque también esto contemple la liberación de la particularidad de la libertad individual⁶⁰.

Bibliografía

1. BUSSE, M. (1931) *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat; ein Beitrag zur Auslegung der Phänomenologie und Rechtsphilosophie und zur Geschichte der Entwicklung des Hegelschen Systems*, Berlin, Junker und Dünnhaupt.
2. FULDA, H. F. (1965) *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, Klostermann.
3. GADAMER, H. G. (1973) Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins. En: Fulda, H. F., Henrich, D. (Hrsg.) *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp.
4. HEGEL, G. W. F. (1907) *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. En: Nohl, H. (Hrsg.) *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
5. HEGEL, G. W. F. (1923) *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, Felix Meiner Verlag.
6. HEGEL, G. W. F. (1932) *Jenenser Realphilosophie I*, Leipzig, Felix Meiner Verlag.
7. HEGEL, G. W. F. (1940) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Sämtl. Werke, Bd. 15.
8. HEGEL, G. W. F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*, Trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica.

59 No ocurre así totalmente en la Filosofía del Espíritu (Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 57 y *Enzyklopädie* § 431).

60 Podrían indicarse aún tres artículos importantes, los cuales le fueron accesibles al autor luego de la culminación del presente manuscrito: Gadamer, 1973; Horstmann, 1973: 209 y ss.; Trede, 1973: 167—210.

9. HEGEL, G. W. F. (1966) *Politische Schriften*. Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt, Suhrkamp.
10. HEGEL, G. W. F. (1967a) *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
11. HEGEL, G. W. F. (1967b) *System der Sittlichkeit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
12. HEGEL, G. W. F. (1968) Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. En: Pöggeler, O., Buchner, H. (Hrsg.) *Jenaer kritische Schriften*, Gesammelte Werke, Bd. 4,
13. HEGEL, G. W. F. (1984) *Filosofía real*, Trad. de José Ma. Ripalda, Fondo de Cultura Económica.
14. HEGEL, G. W. F. (1997) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Trad. de R. Valls Plana, Madrid, Alianza editorial.
15. HEGEL, G. W. F. (2003) *Escritos de juventud*, Trad. de José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica.
16. HOBBS, T. (1940) *Leviatán*, Trad. de M. Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica.
17. HOBBS, T. (1957) *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell.
18. HOBBS, T. (1961) *De Cive*, ed. W. Molesworth (Opera latina vol. II), London, Aalen.
19. HOBBS, T. (1969) *Elements of Law*, ed. F. Tönnies, segunda edición, London, Cass.
20. HOBBS, T. (1993) *El ciudadano*, Trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid, Debate—CSIC.
21. HOBBS, T. (2005) *Elementos de derecho natural y político*, Trad. de D. Negro Pavón, Madrid, Alianza Editorial.
22. HOFFMEISTER, J. (1936) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, Frommanns Verlag.
23. HORSTMANN, R. P. (1972) Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption. — In: *Philosophische Rundschau*, Philosophische Rundschau, 19, pp. 87—118.

24. HORSTMANN, R. P. (1973) Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie. En: Fulda, H. F., Henrich, D. (Hrsg.) *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp.
25. ILTING, K.—H. (1971) Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 71, pp. 38—58.
26. KIMMERLE, H. (1970) Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800—1804, *Hegel—Studien*, 8, Bonn, pp. 62—73.
27. MARX, W. (1971) *Hegels Phänomenologie des Geistes: die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, Frankfurt, Klostermann.
28. NICOLIN, F. (1960) Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes. En: Derbolav, J., Nicolin, F. (Hrsg.) *Erkenntnis und Verantwortung: Festschrift für Theodor Litt*, Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann, pp. 356—374.
29. POLIN, R. (1953) *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France
30. RIEDEL, M. (1969) *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp
31. ROSENZWEIG, F. (1920) *Hegel und der Staat*, Munich and Berlin, R. Oldenbourg.
32. STRAUSS, L. (1965) *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, Neuwied/Berlin, Luchterhand.
33. TREDE, J. H. (1973) Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der Volksreligion in Hegel Philosophie der Sittlichkeit (1801—03). En: Bubner, R. (Hrsg.) *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, pp. 167—210.
34. van BRAGA, J. (1963) De strijd op leven en dood van de Phaenomenologie des Geistes vanuit zijn voorstudies, *Tijdschrift voor Filosofie*, 25, pp. 59—108.
35. WILLMS, B. (1969) *Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts — Hobbes, Fichte, Hegel, Marx, Marcuse*, Stuttgart, Kohlhammer

36. WILLMS, B. (1970) *Die Antwort des Leviathan*, Neuwied/Berlin, Luchterhand
37. WOLF, F. O. (1969) *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit*, Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann.