

LA PRIMERA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL (1803/04). UNA ANTICIPACIÓN DEL NUEVO PARADIGMA DEL LENGUAJE*

Julio De Zan

Universidad de Buenos Aires

ZUSAMMENFASSUNG: Die Fragmente von 1803/04 stellen ein Erstentwurf der neuen Hegels Auffassung ihrer Geistphilosophie vor. Die natürliche unmittelbare Sittlichkeit im Sinne von Aristoteles ist hier nicht mehr der zentral systematische Begriff, wie im ein Jahr vorher geschriebenen Text des sogenannten *System der Sittlichkeit*. Diese grundlegende Stelle besetzen von hier an Geist und Bewußtsein. Für A. Honneth¹ ist zu bedauern, daß infolge dieses Verlassen des Standpunkts der alten Sittlichkeit, hätte im diesem Text das Anerkennungsprinzip ihre intersubjektive und ethische Bedeutung verloren. Meiner Meinung nach, das gemeinschaftliche Modell der antiken Sittlichkeit ist aber nicht ein intersubjektives, sondern ein Modell substantivischen Charakters. Mein Vortrag versucht die These nachzuweisen, daß Hegels Philosophie des Geistes in unserem Manuskript eben ein intersubjektiver Begriff der Sittlichen Welt voraussetzt. Die These wird besonders durch die Analyse der darin enthaltenen Sprachphilosophie dargestellt.

KEY WORDS: Geistphilosophie, Sittlichkeit Anerkennungsprinzip.

RESUMEN: En los fragmentos de 1803/04 se plantea un primer esbozo de la nueva concepción hegeliana de la filosofía del espíritu. La eticidad natural inmediata en el sentido de Aristóteles ya no es más aquí el concepto sistemático fundamental, como en el *Sistema del mundo ético* de 1802. Esa posición central la ocupan desde ahora los conceptos de conciencia y de espíritu. Para A. Honneth (1992) es de lamentar que, como consecuencia de ese abandono del punto de vista de la eticidad antigua, el principio del reconocimiento habría perdido su significación intersubjetiva y moral. El modelo comunitarista de la eticidad antigua no es sin embargo intersubjetivista sino sustancialista, u ontológico. Este artículo se propone demostrar la tesis de que la filosofía del espíritu de Hegel presupone precisamente en este manuscrito un concepto intersubjetivo del reconocimiento y del mundo ético. La tesis se expone especialmente a través de la Filosofía del lenguaje contenida en el texto que nos ocupa.

PALABRAS CLAVE: Filosofía del espíritu, eticidad, reconocimiento.

* Versión reelaborada de la conferencia del autor en el Simposio Internacional organizado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en colaboración con la Fundación Alexander von Humboldt de Alemania, sobre: «Reconocimiento, libertad y justicia. La actualidad de la Filosofía Práctica de Hegel en Latinoamérica», México DF, mayo de 2011. La traducción de los textos citados del manuscrito es un anticipo de la edición castellana completa del mismo, que estoy preparando para la Editorial Cuenco de Plata, Bs. As. 2011. He considerado oportuno incorporar al texto algunos párrafos relativamente extensos del manuscrito porque creo que este no ha sido leído todavía nunca en castellano, y porque, dada la forma de apunte borrador del original alemán, la traducción conlleva necesariamente una interpretación y un ensayo de aclaración del sentido de las expresiones de Hegel.

¹ HONNETH, A. 1992: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Introducción

Los fragmentos manuscritos de Hegel, a los que me voy a referir, son parte de los materiales elaborados para sus *Lecciones* dictadas en la Universidad de Jena en el semestre de invierno de 1803/04, con el título de «Sistema de Filosofía especulativa». El autor ya disponía de un texto para esta parte de sus Lecciones, que había terminado de pasar en limpio menos de un año antes (el llamado *System der Sittlichkeit*), pero lo deja de lado, y comienza a escribir uno nuevo, que nos ha llegado en estado fragmentario e inconcluso, titulado de puño y letra del autor *Filosofía del Espíritu*, en el que los mismos temas son tratados en el contexto de una concepción diferente de la filosofía práctica, todavía en elaboración. El estado de los manuscritos permite comprobar que los fragmentos tienen un primer nivel de redacción, que luego sufrió diversas reelaboraciones, correcciones, tachaduras y ampliaciones realizados sobre el mismo texto primitivo, según se detalla en el informe editorial del volumen correspondiente de las *Hegels Werke*.² Esto revela un pensamiento en ebullición, que ensaya distintas formulaciones y se está revisando a sí mismo constantemente al hilo de la escritura del texto. La sola lectura de este texto deconstruye la idea del Sistema de Hegel como una estructura monolítica. Los editores han procurado reconstruir el primer nivel de redacción y diferenciarlo del texto final o definitivamente válido (HGW 6. 344).

En estos fragmentos se observa el abandono de los presupuestos de la filosofía práctica clásica platónico-aristotélica, que Hegel había intentado actualizar con categorías tomadas de Schelling en el llamado *System der Sittlichkeit* (que traduzco como: *Sistema del mundo ético*), y se encuentra el primer esbozo de la concepción propia de Hegel, centrada en el espíritu, cuya genealogía permite un nivel de lectura intersubjetivista. A. Honneth (1992) cree ver aquí, por el contrario, una pérdida de significación del principio del reconocimiento en comparación con el *Sistema del Mundo Ético*, debido precisamente al abandono del modelo comunitario de la eticidad aristotélica y al papel central que ocupa ahora en la construcción sistemática el punto de vista de la conciencia. Pero el modelo comunitarista de la eticidad antigua no es intersubjetivista, sino más bien sustancialista. Solamente a partir del principio moderno de la filosofía de la conciencia puede desarrollarse, más allá, pero no más acá del sujeto moderno, una Filosofía en la cual cobra todo su significado el principio de la intersubjetividad y el reconocimiento recíproco, como presuposiciones fundamentales de la racionalidad teórica y práctica, es decir, del sentido epistémico de la verdad y del sentido moral de la justicia. La Filosofía práctica de Hegel inaugura precisamente la doble crítica y el distanciamiento, tanto de la concepción sustancialista del *ethos* antiguo, como de la concepción subjetivista de la moderna filosofía de la conciencia.

Puede decirse que el acontecimiento de esta *transformación de la filosofía* se esboza por primera vez en el transcurso de la escritura del manuscrito que nos ocupa.³ Esta

² HEGEL, *Gesammelte Werke*, editadas por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften y Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg: 1968 ss. F. Meiner Verlag, Bd. VI. Se cita en adelante con la sigla: HGW VI.

³ *Transformation der Philosophie* es el título de la obra fundamental de K-O. Apel (Frankfurt, 1972). Este artículo podría leerse quizás como un nuevo capítulo, no para el final, sino para el comienzo de ese libro, que muestra al Hegel de Jena como el precursor de la anunciada transformación de la filosofía llevada a cabo en el siglo XX.

primera filosofía del espíritu comienza con una teoría de la conciencia en el sentido de una genealogía, que muestra como, a través de sucesivas mediaciones, se desarrolla y se constituye como espíritu. Mientras que en la *Enciclopedia* la conciencia no es más que un momento del espíritu subjetivo, aparece aquí como la determinación más esencial del concepto del espíritu en general: «El concepto del espíritu, tal como se determina aquí, es lo que se denomina conciencia» (HGW 6. 266). En el desarrollo del contenido los fragmentos desbordan sin embargo este planteamiento y se transforman en un primer esbozo de la filosofía del espíritu en el sentido más amplio de su filosofía posterior. Desde el punto de vista metodológico la exposición presenta rasgos de lo que será el método fenomenológico de Hegel.⁴ Parece haberle sucedido al autor ya con estos manuscritos lo mismo que le ocurrió en otra escala tres años después con la escritura de la *Fenomenología*, que había anunciado, e iniciado, como *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, pero en el curso de la redacción los contenidos centrales y fundamentales se desplazaron hacia la experiencia del espíritu objetivo y absoluto, y debió cambiar entonces el título inicial por el de *Fenomenología del espíritu*.

La conciencia aparece en continuidad con la Filosofía de la naturaleza orgánica, en el análisis de la sensación, que es común al hombre y al animal (HGW 6. 275). A partir de la intuición sensible la conciencia se separa en el hombre y se contrapone a la naturaleza como el objeto de su conocimiento y acción (HGW 6. 275). Se eleva luego a la conciencia de sí misma como la potencia de la aprensión y la representación del mundo de los objetos en cuanto tales. «*La conciencia es en primer lugar lo que se opone a aquello de lo cual ella es conciencia*». Pero la conciencia se mostrará también como «*lo contrario de esta separación, el absoluto ser uno de la diferencia*» (HGW 6. 266). Ella solamente puede reconocerse a sí misma por la mediación del conocimiento de sus objetos: a través del conocimiento de *lo que es para ella el mundo, de lo que ella hace con las cosas y del reconocimiento que recibe de los otros*, llega la conciencia al conocimiento de lo que ella es en sí y para sí. Pero el ser de la conciencia en cuanto contrapuesta a la naturaleza y al mundo como totalidad objetiva no tiene, sin embargo, en sí mismo, ninguna realidad, es solamente algo subjetivo (el puro ser para sí que se diferencia del en sí), y carece de existencia exterior. En un segundo paso, a través de la memoria y la imaginación, la conciencia cobra una vida propia, autónoma, en cuanto es capaz de evocar y combinar sus contenidos independientemente de la percepción, en un ordenamiento libre del espacio y del tiempo. Esta vida de la conciencia en la imaginación empírica «*no tiene [tampoco, sin embargo] ninguna realidad, es algo subjetivo, carece de existencia exterior... y la conciencia en cuanto imaginación empírica es un sueño ilusorio, despierto o dormido, pero vacío y privado de verdad, una demencia permanente, o un estado transitorio de enfermedad*» (HGW 6. 285). Puede verse aquí una alusión al experimento de Calderón de la Barca, pero el insoluble problema de *La vida es sueño* no se le plantea al filósofo porque: «*La esencia de la conciencia consiste en ser absoluta unidad de los opuestos... En esta unidad de opuestos el ser consciente de sí es uno de los lados de la oposición, y aquello de lo cual aquel es consciente es el otro lado*» (HGW 6. 273). Finalmente, como escribirá más tarde, en el

⁴ Para un análisis lógico, o *sistemológico* de la concepción de Hegel en los fragmentos de 1803/04, cfr. H. KIMMERLE (1970), pp. 246-266.

lenguaje, «*el mundo, la naturaleza, ya no es más un reino de imágenes conservadas en la interioridad, que no tienen ningún ser, sino un reino de los nombres. Aquel reino de las imágenes es el espíritu en sueños... su despertar es el reino de los nombres*» (HGW VIII, 190). La primera forma de la toma de posesión del mundo por el hombre es la designación, el ponerles nombres a las cosas (HGW VI, 288). El significado del lenguaje ya no es solamente para mí, tiene una referencia objetiva, y un significado intersubjetivo, que es esencialmente comunicable. La intersubjetividad de los significados del lenguaje disuelve el problema del idealismo subjetivo y del solipsismo de la conciencia.

El concepto del lenguaje

Karl Otto Apel ha estudiado *La transformación de la Filosofía* (1972) producida en la época contemporánea con el abandono del paradigma antiguo del lenguaje y de la teoría del conocimiento, que había trabajado con el presupuesto de la relación directa de pensar y ser, sujeto-objeto, o lenguaje-mundo, el cual ha permanecido vigente hasta las teorías semántico-referenciales del significado del neopositivismo lógico. El pasaje al nuevo paradigma se produce con el giro lingüístico, pragmático y hermenéutico de la Filosofía, a partir de Peirce, del segundo Wittgenstein, y de Heidegger. Pero Apel no ha analizado la posición de Hegel que, según mi modo de ver, había anticipado ya la transición entre esos dos paradigmas del lenguaje y de la filosofía; y se ubica más cerca del segundo que del primero, como trataré de mostrar mediante el análisis del texto elegido. Si mi tesis resulta corroborada podría decir entonces que Hegel había superado ya la modernidad filosófica y es, como escribe J.-L. Nancy: «el pensador que inaugura el mundo contemporáneo».⁵

En el nivel de la conciencia la imagen empírica es ya en cierto modo un *signo* y un *término medio*, pero «este signo» sigue siendo más bien «una cosa» interior, sometida al flujo de la conciencia. Mediante las representaciones de la aprehensión intuitiva, de *lo que es para la conciencia*, esta produce ya en sí misma un término medio con referencia al objeto de la intuición. En cuanto ella es este término medio, la conciencia realiza en sí el proceso de la semiosis: «*Como este termino medio existente de su concepto, la conciencia no es por tanto, en realidad, más que signo, es decir: un signo en el cual lo intuido es puesto... como referido a un otro [el objeto], pero solamente de una manera ideal... Aquí el significado del signo no existe más que en la relación al sujeto [o para la conciencia], depende de su arbitrio, y por lo tanto solamente a través del propio sujeto se puede saber lo que él piensa con este signo [mental]. El signo carece todavía de significado en sí mismo, porque, el significado no se ha separado del sujeto*» (HGW 6. 286 15-287). Sería por lo tanto impropio hablar de un lenguaje de las imágenes.

En la medida en que el significado de los signos es solamente para la conciencia, «depende de su arbitrio»; estos signos no forman por lo tanto un lenguaje, no son comunicables, y para saber lo que el sujeto piensa con estos signos mentales habría que

⁵ Este autor ve la actualidad de Hegel desde otro punto de vista, más ontológico que lingüístico, pero ambos son complementarios.

usar *un verdadero lenguaje* para preguntárselo, y para que él pueda responder de manera comprensible, hacerse entender por los demás, y entender-se incluso a sí mismo; porque el propio pensar es un diálogo consigo mismo como un otro. Algunas páginas más adelante, refiriéndose ya a los conceptos del entendimiento, escribe Hegel: «*El lenguaje, que se eleva hasta el entendimiento, llega a ser con esto en sí, guarda (o conserva) el nombre singular que ha sido dicho, -el concepto, como todo lo demás, cae también en el lenguaje, y es con ello algo absolutamente comunicable (absolut mitzuteilender)*» (HGW 6.294, 12-14). Estos textos pueden interpretarse como una clara y precisa indicación de la dependencia del pensamiento con respecto a los signos del lenguaje, de la imposibilidad de un sentido objetivo prelingüístico, e incluso como una anticipación de la tesis sobre la imposibilidad de un lenguaje privado.

La expresión «*absolutamente comunicable*» quiere decir que la comunicabilidad es esencial al lenguaje en sí mismo, y que la comunicación no es un uso ulterior e instrumental del sentido, como algo ya constituido precomunicativamente. «Un verdadero lenguaje» solamente puede existir en un espacio público de comunicación intersubjetiva, como el *Volksgeist*, en términos del propio Hegel. Podría decirse también que es mediante el lenguaje de la propia acción comunicativa que se genera performativamente el espíritu objetivo, o la intersubjetividad. Esta terminología no es ciertamente de Hegel, pero del texto resulta, con toda claridad, que no es posible construir una adecuada teoría del lenguaje a partir de la filosofía de la conciencia; de sus expresiones se deriva incluso como consecuencia que un individuo solo, encerrado en el solipsismo de la conciencia, no puede tener y hacer uso de un lenguaje, como ha explicado Wittgenstein.

La conciencia pasa a la existencia exterior mediante el lenguaje, y en este término medio el significado objetivo se independiza en cierto modo del significante. El significado de los nombres cobra una permanencia independiente de la fluidez de la conciencia subjetiva, pero también de la contingencia del acto de habla que lo expresa y de la mutabilidad de las cosas: «el nombre es en sí *permanente*, independiente de la cosa y del sujeto». La existencia lingüística de los significados es el término medio, no sólo entre el sujeto y el objeto, sino también entre un sujeto y los otros sujetos, permite el entendimiento intersubjetivo, pero al mismo tiempo trasciende también la relación comunicativa entre los interlocutores. «*El término medio es aquello en lo cual la conciencia se libera de sus verdaderas oposiciones, así, en el lenguaje, supera la separación de los otros a los que habla (von andern zu denen er spricht)*» (HGW 6.278). El lenguaje aparece como «*el concepto existente de la conciencia*», que cobra realidad significativa en el habla, al pronunciar ya los nombres, pero «*el acto de habla* no se fija y cesa de ser inmediatamente, cuando ha sido realizado». ⁶ Hegel expresa aquí de manera plástica esta pura actualidad del habla, como vibración del aire: «*el lenguaje existe en el*

⁶ Con las expresiones «acto de habla», o de hablar, que se han tornado usuales en la filosofía del lenguaje a partir de Austin y de Searle, traduzco las expresiones de Hegel: *blosses Sprechen*, o simplemente *Sprechen*. La proximidad y el paralelismo entre lo que el hombre hace con el lenguaje y con el trabajo, tal como aparece en los textos hegelianos de Jena, permite decir incluso que el hablar es también una forma de acción, de *hacer cosas con palabras*, que construye y reconstruye el mundo del espíritu objetivo.

elemento del aire, como una exterioridad de la pura y libre fluidez sin forma [del aire]». El acto fonético del habla, como la voz inarticulada del animal, tiene «una realidad que se cancela en el momento mismo de su producción, ya que la expansión del sonido es, al mismo tiempo, su extinción» (Enz. § 401). El significado permanece y se trasmite en cambio en el soporte simbólico del lenguaje.

El significado objetivo del lenguaje humano, «*en tanto es así, absolutamente fuera de sí, tiene una existencia universal comunicativa (allgemein mitteilende Existenz)*» (HGW 6. 288). En virtud de esta universalidad comunicativa el lenguaje, que considerado abstractamente en su concepto existe solamente en los actos del habla, adquiere sin embargo en sus significados una objetividad y permanencia independiente en la comunidad comunicativa, en el espíritu universal de un pueblo, como lo explicita nuestro manuscrito en un bello párrafo que transcribo un poco más adelante. Hegel reitera que: «*El significado tiene que existir por sí, contrapuesto a aquello que significa [es decir: al referente empírico], y contrapuesto a aquel para quien tiene significado*» [es decir, al interlocutor al que se dirige la expresión]. «*Die Bedeutung muß für sich sein, entgegengesetzt dem, das bedeutet, und dem für welches es die Bedeutung hat*» (HGW 6. 287). Estas son las condiciones para que el lenguaje adquiera un significado y una validez objetiva universal, que el autor pone aún más de relieve todavía al comparar las mediaciones del lenguaje y la herramienta (HGW 6.280-281).

«La primera forma de la existencia del espíritu es la conciencia en cuanto tal,... su existencia puramente teórica... La conciencia existe primeramente como memoria y su producto, el lenguaje... El proceso teórico se traspasa [luego] en proceso práctico..., en cuanto deviene en el trabajo ese término medio que es la herramienta. Del mismo modo que en la primera potencia [de la inteligencia teórica y el lenguaje] la conciencia da prueba de su dominio ideal, comprueba aquí [como conciencia práctica, en el trabajo] su dominio real sobre la naturaleza...» (HGW 6. 280-281).

El texto describe este «proceso práctico» conforme al mismo modelo de la mediación lingüística. Como el acto de habla, la acción de trabajar tampoco trasciende al sujeto; su producto se destruye y se aniquila con el uso y el consumo. Lo que tiene existencia real independiente, permanece y hace historia, es el término medio, la herramienta, que es como *el lenguaje de la acción*, porque tiene una estructura significativa que puede ser interpretada y reactualizada por el trabajo de otros para producir siempre de nuevo aquello para lo cual la herramienta ha sido creada. Así como la palabra significa lo que es, el ser, en la herramienta podemos leer lo que hay que hacer, y como hacerlo para satisfacer un deseo, o una necesidad.

H. Kimmerle (1970, pp. 254-255) observa que: «La concepción del lenguaje como una totalidad independiente frente a la totalidad del mundo del trabajo, la cual no se puede reducir a esta última, forma en el desarrollo del pensamiento hegeliano el punto de partida para una concepción conforme a la cual los momentos de la potencia teórica de la filosofía del espíritu se comprenden como lingüísticamente determinados». Yo interpreto esta lingüisticidad como determinante no solamente del espíritu subjetivo, sino también del espíritu objetivo y absoluto. El espíritu de un pueblo, el arte, la religión la ciencia, la filosofía, existen como lenguajes, o como formas simbólicas, y *La ciencia de la Lógica* tiene que leerse como la *gramática profunda* de estos lenguajes.

3. *El mundo de la intersubjetividad*

El término medio (*die Mitte*) que supera la dualidad del sujeto y el mundo no es la mera experiencia, ni el puro pensamiento, sino el discurso (*die Rede*). Hegel adopta en este texto el punto de vista de Herder, que «el hombre piensa con palabras», y su concepto es compatible con el giro pragmático de la Filosofía contemporánea, según el cual el sentido y la comprensión del mundo se construyen intersubjetivamente por mediación del lenguaje. El último fragmento del manuscrito vuelve en este nivel del espíritu real, como se verá, sobre la diferencia y la relación de la primera mediación teórica del lenguaje, con el trabajo y la herramienta, y reconstruye el proceso originario de la mediación del reconocimiento recíproco, que se reactualiza en el uso comunicativo del lenguaje. La genealogía de esa mediación real comienza allí con la lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza. La expresión «término medio», que es clave en todo el manuscrito, no tiene un significado meramente lógico formal, sino ontológico, o histórico-hermenéutico, y alude a una mediación activa, por eso creo que se puede usar ya el término posterior: *Vermittlung*.

«Las potencias precedentes son puramente ideales;⁷ llegan a ser existentes recién en un pueblo; el lenguaje solamente existe como lenguaje de un pueblo, del mismo modo que el entendimiento y la razón [el destacado es nuestro: JDZ]. Solamente como la obra de un pueblo es el lenguaje la existencia ideal del espíritu, en el cual se revela [a sí mismo como] lo que él es conforme a su esencia y en su ser; el lenguaje es en sí un universal reconocido, que resuena de la misma manera en la conciencia de todos; al hablar, cada conciencia llega a ser en eso [en el significado del lenguaje] inmediatamente en otra conciencia. En lo que respecta a su contenido, solamente en un pueblo el lenguaje llega a ser un verdadero lenguaje, y a [poder] explicar lo que cada uno quiere expresar. Los bárbaros no saben decir lo que ellos quieren decir; lo dicen solamente a medias, o [expresan] justamente lo contrario de lo que quieren decir» (HGW 6, 318).

Las últimas expresiones del párrafo citado, sobre el lenguaje primitivo, pueden interpretarse a la luz de enunciados posteriores de Hegel sobre el significado de la voz en el animal, como un «estremecimiento» de su propio cuerpo en sí mismo «que hace vibrar el aire», y que entraña un primer despuntar de la conciencia de sí del sujeto viviente: «*la voz es lo más cercano al pensar*» (*Enz.* § 351). La voz inarticulada del animal es ya significativa pero, como la certeza sensible, según el análisis de la *Fenomenología*, representa sin embargo el sentido más pobre e indeterminado. Como escribe Josef Simon: «Es como si la certeza sensorial estuviese todo el tiempo a punto de hablar, e incluso empezase a hacerlo [en los sonidos de la voz animal, o del lenguaje primitivo], sólo que no puede ir más allá de la *designación* del objeto» (Simon, J. 1982, p. 31).⁸ El ladrido del perro, cuando alguien llega, es expresivo y tiene un claro

⁷ Se refiere especialmente a la conciencia, la memoria y el lenguaje en cuanto potencias teóricas, tal como han sido tratadas en los Fragmentos N° 15 al 20, primera parte.

⁸ Escrito a mediados de la década de 1950, el libro de J. Simon sobre *El problema del lenguaje en Hegel*, ha sido un trabajo pionero sobre el tema, pero no resulta de mucha ayuda en este caso porque no ha estudiado los textos sobre los cuales trabajo en este artículo, ni los otros escritos del período de Jena anteriores a la *Fenomenología*. El estudio de este autor no está orientado a investigar si hay, implícita o explícita, una teoría

destinatario, pero su significado es ambiguo, y quien no conoce bien a *este* animal no sabe si quiere decir que lo reconoce, o que lo desconoce. «En el mundo animal no encontramos *signos* que posean una referencia y un sentido objetivo... la diferencia entre el lenguaje proposicional y el lenguaje emotivo representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal» (Cassirer, E. 1963, p. 54-57). Los significados objetivos, que se pueden comprender de manera determinada, existen solamente en el mundo de la intersubjetividad humana. El mundo intersubjetivo se constituye, a su vez, al mismo tiempo, mediante el habla y la comunicación misma:

«Solamente en un pueblo está ya dado, conservado (a buen resguardo),⁹ y disponible como una conciencia ideal, universal, aquello que la memoria, el llegar al lenguaje ha transformado en algo ideal. Conforme a su esencia [en un pueblo] el lenguaje está presente por sí mismo, [es] la naturaleza puesta de manera ideal; y él es en cierto modo pura forma, [del] mero acto de hablar (cfr. nota 2), algo existente en la exterioridad. No es un producir algo, sino la mera forma, que ya ha sido producida, de hacer exterior (o expresar) algo, de la manera como tiene que ser dicho» (HGW 6, 318).

¿Qué es lo que el lenguaje conserva, o tiene almacenado y actualiza con la forma cómo tiene que ser dicho, como algo que ya ha sido producido? Se trata del significado, del pensamiento, y de la memoria histórica. Pero también, al mismo tiempo de la *mera forma*, es decir, se trata de la semántica y de la gramática de la lengua, que están presentes en el habla y en la literatura de un pueblo. El lenguaje es pensado como un reservorio de sentido, sin que se aclare explícitamente si el sentido es constitutivamente lingüístico, o el pensamiento precede al lenguaje. La lectura actual de todo el texto deja sin embargo la clara impresión de que, ya para Hegel, pensamiento y lenguaje son indisolubles.

«La formación del mundo para (o en) el lenguaje es algo en sí ya disponible (Die Bildung der Welt zur Sprache ist an sich vorhanden). Como el devenir del entendimiento y de la razón, esta [formación] acontece en la educación, ella se le presenta a la conciencia en formación como un mundo ideal, o como su naturaleza inorgánica. La conciencia no tiene que arrancarse por lo tanto de la naturaleza, sino que tiene que encontrar para la idealidad la realidad de la misma; tiene que buscar para el lenguaje el significado que está en el ser; este es del mismo modo para ella. Lo que resta para la conciencia es en cierto modo solamente la actividad formal de referir el uno al otro que ya existen» (HGW 6, 318-319).

del lenguaje en Hegel y cuál es, sino más bien, a una lectura en clave lingüística de algunos temas centrales su filosofía, e incluso del sistema como totalidad (cfr. p. 167). A partir del enunciado de Hegel sobre el lenguaje como *el ser ahí del espíritu*, ensaya reconstruir la lingüística de la conciencia, del espíritu, del pensar y de lo absoluto, mediante una relectura de la exposición hegeliana de estos temas sustantivos de su filosofía (cfr. p. 14).

⁹ Con el verbo conservar, o resguardar traduzco aquí el verbo alemán *aufheben* (que es también sinónimo de *aufbewahren*). Normalmente se lo traduce en el lenguaje de Hegel como «superar», con el cual se pretende dar a entender el doble sentido del concepto dialéctico de *Aufhebung* como conservar, o elevar y suprimir. En estos fragmentos no encontramos el término *Aufhebung*, y el verbo *aufheben* no parece tener todavía ese sentido dialéctico, entonces es preciso elegir, de acuerdo al contexto la traducción más pertinente. En mi diccionario alemán encuentro este ejemplo: «das Geld ist bei ihm gut aufgehoben». El lenguaje es el mayor tesoro, que guarda el recurso de todo sentido, pero solamente en el espíritu vivo de un pueblo este tesoro permanece a buen resguardo, «ist bei ihm gut aufgehoben».

Esta actividad de referir, o de remitir «el uno al otro» (*Thätigkeit des Beziehens*), se refiere a los dos mundos, de la idealidad y de la realidad, del lenguaje y el mundo de las cosas, del reino de los nombres, o de los significados, y el ser. El proceso a través del cual el individuo incorpora en la educación la riqueza del lenguaje, vuelve a pensar y actualiza su significado, es considerado también, desde otro punto de vista, como el proceso mediante el cual el lenguaje *se reconstruye* a sí mismo en el mundo de la vida.

«El lenguaje es por lo tanto reconstruido en un pueblo de tal manera que él, en cuanto destrucción ideal de lo exterior [el objeto sensible], es él mismo algo exterior [la lengua], que tiene que ser destruido, superado [mediante el habla viva], para llegar a ser significante [y dejar en primer plano solamente el significado], para ser lo que es en sí según su concepto. El lenguaje [o la lengua] es entonces en un pueblo como algo muerto, otro que sí mismo, y llega a ser una totalidad en cuanto deviene hacia su concepto, superado en su existencia exterior» (HGW 6, 319).

Este devenir de la lengua hacia el concepto es lo que acontece en *el habla*, la conversación, o el discurso.¹⁰

Quiero llamar la atención sobre el primer enunciado del último párrafo citado: *«Die Sprache wird also auf diese Weise in einem Volke reconstruiert»*. El *método reconstructivo*, en un sentido muy próximo al que ostenta el término en este texto, ha sido reivindicado por lingüistas y filósofos del lenguaje como el método propio de la gramática (Chomsky) y de la pragmática del lenguaje y de la acción comunicativa (Habermas). Hegel está pensando aquí especialmente en la reconstrucción del significado (semántica), y no como un trabajo externo de las ciencias del lenguaje, o de la hermenéutica filosófica, sino como el trabajo immanente y constitutivo del mundo de la vida intersubjetiva.

El dualismo y las contraposiciones de la vida y de la *filosofía de la conciencia* se superan para Hegel mediante el habla (*die Rede*) de un pueblo. Este importante rendimiento del lenguaje no puede comprenderse todavía sin embargo por sí mismo, sin otras presuposiciones. La superación comunicativa del solipsismo, de las oposiciones fácticas, y de los conflictos entre los hombres mediante el uso del lenguaje presupone fundamentalmente la superación de la conflictividad originaria del estado de naturaleza mediante la dura experiencia del proceso que se desencadena con lucha por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*). Pero antes de pasar a este último punto de las *condiciones reales* de posibilidad del entendimiento intersubjetivo, es necesario contrastar todavía la diferencia de la concepción hegeliana del lenguaje *según su concepto* con el paradigma antiguo del lenguaje, que ha predominado en toda la tradición filosófica, y que tiene su formulación más depurada, o estrecha, en la semántica referencial del positivismo lógico.

¹⁰ El párrafo citado resulta especialmente oscuro, y he debido intercalar en el texto algunas palabras que completan y aclaran el sentido, según mi propia lectura. Transcribo el texto original: *«Die Sprache wird also auf diese Weise in einem Volk reconstruiert, daß sie als das ideelle Vernichten des äußern, selbst ein äußeres ist, das vernichtet, aufgehoben werden muß, um zur bedeutenden Sprache zu werden, zu dem was sie an sich, ihrem Begriffe nach ist; also sie [die Sprache] ist im Volke als ein todttes anderes als sie selbst, und wird Totalität indem sie als ein äußeres aufgehoben, und zu ihrem Begriff wird»* (HWW VI, p. 319, 12-16).

De acuerdo a lo visto, puede decirse que para Hegel la sintáctica y la semántica son abstracciones analíticas a partir de la pragmática de la comunicación, o de los actos de habla y del discurso, en el que se constituyen y transmiten tanto la forma como los significados de la lengua. El lenguaje como totalidad concreta solamente existe, cobra forma y significado permanente, o universal, en el habla de un pueblo, es decir, *en el uso*. La pragmática no es entonces una aplicación ulterior que se hace en la comunicación, sino la cosa misma del lenguaje, su verdadera realidad. Para poner de relieve la novedad de este concepto bastaría tener en cuenta por ejemplo algunos enunciados elementales que sintetizan el paradigma clásico del lenguaje, vigente todavía hasta mediados del siglo XX. La idea principal de la semiótica, que sirve además de base a su división, puede ser expresada diciendo que el signo, como la palabra, se refiere a un triple orden de cosas: a) su relación con otras palabras, *sintáctica*; b) su significado objetivo, *semántica*; c) los destinatarios de la enunciación, *pragmática*. «Estas tres relaciones de las palabras tienen entre sí una determinada vinculación. La relación pragmática supone la semántica y la sintáctica; la semántica supone [en cambio solamente] la sintáctica. Una palabra sin sentido no puede servir para entenderse, y para que una palabra tenga sentido debe estar en determinadas relaciones con otras palabras. En cambio la relación sintáctica no supone las otras dos, y es posible estudiar la semántica sin atender a la pragmática» (Bochensky I. M., 1957). Estos enunciados sintetizan la quintaesencia del paradigma sintáctico-semántico del lenguaje como un instrumento ya constituido en estas dos primeras dimensiones, y que recién entonces puede ser usado en la comunicación. En esta concepción se oscurece la naturaleza esencial y originariamente comunicativa del lenguaje. El giro pragmático, se dice, ha invertido el orden de estas relaciones, porque los significados intersubjetivos, y las reglas gramaticales con los que se articulan, se constituyen en la dimensión pragmática, y solamente se pueden conocer mediante un análisis reconstructivo que permite formular reflexivamente el *know how* de los hablantes. El lenguaje es una construcción social, intersubjetiva, y está «entretejido con las formas de vida» (cfr. especialmente Wittgenstein, L. 1953). Este nuevo paradigma del lenguaje y de la filosofía es el que se anticipa, según mi modo de ver, en el texto analizado de Hegel.

El reconocimiento como presupuesto del lenguaje y la intersubjetividad¹¹

Los tres momentos del desarrollo del espíritu, considerados primero *abstractamente* en sí mismos, o *en su concepto*, como estratos constitutivos de la conciencia, son tratados de nuevo al final del manuscrito *en su realidad*, en cuanto lenguaje, trabajo y patrimonio *de un pueblo*. En la medida en que las conciencias de sí hacen el aprendizaje del reconocimiento mutuo, «*se realizan en momentos diferentes que son el uno para el otro, cada uno de los cuales es en sí mismo una conciencia*». Con este nuevo paso del proceso de la conciencia se produce el mundo ético, «*en la constitución de la familia*», en la cual la forma del reconocimiento es el amor, y en «*la organización [política] de un*

¹¹ En este punto retomo algunos pasajes de mis estudios anteriores sobre diferentes aspectos del tema del reconocimiento: cfr. J. DE ZAN, 2009 a; 2009 c; y 2010.

pueblo en la cual la naturaleza propia del espíritu hace valer su propio derecho» (HGW 6. 281). En la sociedad civil la forma, o el medio del reconocimiento ya no es el amor, sino el respeto de los derechos. Pero esta nueva realidad tiene que ser todavía explicada, porque no se ubica ya en continuidad con la naturaleza. Al concebir ahora la unidad de un pueblo sobre la base de la estructura de la conciencia y del reconocimiento mutuo, se introduce en la sustancia ética universal la separación, la oposición, y la dialéctica que es esencial a esta estructura de la conciencia, y que reemplaza el principio de la eticidad sustancial del primer sistema de la filosofía práctica de Jena, el llamado *Sistema del mundo ético*. «*En cuanto conciencia (el espíritu de un pueblo) tiene que oponerse a sí mismo, y tiene que ser el término medio que se manifiesta (erscheinende Mitte) de las conciencias que se contraponen*» (HGW 6. 315). El concepto del *espíritu* en cuanto tal conlleva este movimiento dialéctico del reconocimiento. «Al pensar Hegel el espíritu, incluso más tarde, como el estar consigo mismo en el ser-otro (*Beisichselbst sein im Andersein*), en esta dinámica interna está actuante [siempre] precisamente el reconocimiento» (Edith Düsing, 1986, 307). Es notable como esta dialéctica interna del reconocimiento intersubjetivo, constitutiva de la vida espiritual, es decir: intelectual y moral (dejo aquí entre paréntesis las dimensiones estética y religiosa), ha sido puesta de relieve nuevamente por Paul Ricoeur, remitiendo a Hegel, en su libro fundamental: *Soi-même comme un autre* (1990). Al explicar el título y el significado fundamental de su libro escribe el autor: «*Soi-même comme un autre* muestra de entrada su propio juego en el que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que la una no se puede pensar sin la otra, o que la una pasa más bien [*übergeht*] a la otra, como uno diría en lenguaje hegeliano. A la expresión “*como un otro*” quisiera darla la significación más fuerte, no solamente de un comparativo –como semejante a otro– sino de una implicación: sí mismo en tanto que... otro» (pág. 14).

Como lo ha mostrado L. Siep en su ya clásico libro sobre el tema (1979), el principio del reconocimiento es el principio fundamental de la Filosofía práctica de Hegel en Jena; pero tiene que considerarse al mismo tiempo como el presupuesto básico para explicar la realidad y el funcionamiento del lenguaje y, por lo tanto, como presupuesto de la filosofía teórica, y del saber en general, porque se trata del elemento constitutivo fundamental de la intersubjetividad. En las sociedades civilizadas el reconocimiento del otro es un aprendizaje que se realiza en la educación, o en el proceso de socialización mediante los juegos de la interacción comunicativa. Hegel muestra que el estado de reconocimiento recíproco (*Anerkannntsein*) es el primer logro con el que comienza la *Bildung* y la historia humanas. Es el presupuesto de la intersubjetividad y de la moralidad, la situación en la que el sujeto natural se transforma en sujeto moral y jurídico, pero también en autoconciencia universal y epistémica.

El reconocimiento del otro no se adquiere inmediatamente por la intuición empírica, o intelectual; no procede tampoco de una actitud o un sentimiento moral de benevolencia en las relaciones interpersonales, ni de un cálculo racional del autointerés egoísta al estilo de Hobbes o de Rawls, sino que es el resultado de una larga y dolorosa experiencia de luchas, de relaciones de dominación, y de la superación de las mismas. Ahora bien, de la situación radicalmente conflictiva del no reconocimiento mutuo no se puede salir mediante el habla, ya se trate de un uso comunicativo o estratégico del lenguaje. La imposibilidad de una mediación comunicativa se hace evidente si se comprende este conflicto en el contexto del estado de naturaleza, que Hegel evoca explícita, o implícitamente en los textos sobre el tema.

«Nadie puede probar esto a otro [es decir, que es como él, y merece su reconocimiento] mediante palabras, ya sean aseveraciones, amenazas o promesas; porque el lenguaje es solamente la existencia ideal de la conciencia, y aquí se trata de una contraposición efectivamente real de seres para sí absolutos y absolutamente opuestos o excluyentes. Y su relación es una relación pura y simplemente práctica, en el terreno de la propia realidad efectiva, por lo tanto el término medio de su reconocimiento tiene que ser él mismo efectivamente real» (HGW 6. 308).

El *Anerkanntsein* (la situación de estar siendo reconocido) es, precisamente, el resultado de la lucha por el reconocimiento, de la experiencia de las formas de reconocimiento unilaterales (como en la relación amo-esclavo), y de la inversión de las mismas, todo lo cual tiene que ser algo efectivamente real, antes que se pueda decir, o reactualizar *performativamente*, *al decir algo* mediante el lenguaje.¹² Se trata de una condición necesaria de posibilidad del uso del lenguaje, aún en las relaciones de dominación.

La filosofía contemporánea se ha planteado el problema de como es posible el conocimiento de los otros sujetos en cuanto tales. «El reconocimiento presupone el ser ahí (*Dasein*) de la intersubjetividad. De manera semejante a Fichte, y como después también Husserl, Hegel no considera sin embargo la existencia de la intersubjetividad como algo simplemente dado, sino que se propone demostrar cómo se produce para un individuo autoconsciente la génesis de significado de *otra autoconciencia*. La exposición de la génesis de este significado no es sin embargo para Hegel ninguna deducción del ser ahí del otro, como tampoco lo era en la teoría fichteana de la exhortación (*Aufforderung*), y no lo será en la teoría de la presentación de Husserl» (Düsing E., 1986, p. 313). Podría decirse mejor que el reconocimiento mutuo es el primer paso de la construcción de la comunidad intersubjetiva que, como lo mostrará Husserl en la *Quinta meditación cartesiana*, «es la única garantía del mundo objetivo, el cual aparece como correlato de la intersubjetividad que lo constituye».¹³ En cuanto a la explicación fichteana del origen del reconocimiento a partir de la *Aufforderung*, en cuya línea podría situarse también el pensamiento moral de Levinás y de Ricoeur, solamente puedo decir aquí que la «exhortación», «la interpelación del rostro del otro», o la comprensión del «sí mismo como un otro» (Ricoeur, 1990), solamente pueden cobrar significado en cuanto presuponen el reconocimiento, o son diversas expresiones del mismo. Para Hegel la explicación del *Anerkennung* no es, sin embargo, un problema gnoseológico, de conocimiento, como en la Fenomenología de Husserl, sino una cuestión del campo de la *praxis*, o el problema fundamental de la Filosofía práctica, que se plantea ante todo en la interacción entre los hombres. En un libro reciente sostiene Honneth (1997) que «en la conducta social, o en las relaciones entre los hombres, existe una primacía, al mismo tiempo genética y categorial, del reconocimiento sobre el conocimiento, de la implicación [no en un sentido lógico, sino existencial] frente a la aprehensión neutral de las otras personas en cuanto tales». Ahora bien, puesto que el reconocimiento recíproco es para Hegel un presupuesto, o la condición de posibilidad de

¹² Aludo aquí a la «performatividad» y a la «fuerza ilocucionaria» del lenguaje, que ha puesto de relieve el giro pragmático de la filosofía contemporánea, cfr.: John Austin, 1982, pp. 44-52 y 142, 145.

¹³ Cfr. M. E. CANDIOTI, Tesis inédita, Universidad Católica de Santa Fe, 1996.

la moralidad, del sentido del derecho y del entendimiento comunicativo entre los hombres, hay que explicar entonces como se produce sin recurrir a esas instancias normativas, o comunicativas.

La conciencia, tal como surge primitivamente, a partir de la ruptura de la unidad inmediata e indiferenciada con la naturaleza, a la que comienza a ver como el ámbito de *sus objetos* de conocimiento y acción, es egocéntrica y proclive al solipsismo. «*El singular sólo es una conciencia en tanto cada particularidad de su posesión y de su ser [o de lo que tiene para sí, como contenido de su conciencia] aparece anudado al todo de su esencia, asumido como parte indiferenciada de sí misma... La violación de una de sus particularidades es por lo tanto infinita. Es un agravio absoluto, a sí misma como un todo... y el conflicto por cualquier cosa singular es una lucha por el todo*». La totalidad es la conciencia y su mundo; «*ella es el ser ideal del mundo*», y toda singularidad, o toda cosa es *para ella*, o «*es solamente esto, que es lo que es con referencia a mí*» (HGW 6, 307-308). El otro aparece a la conciencia como parte de *su* propio mundo, como un objeto ante la propia conciencia. En el primer despertar de la conciencia los sujetos no se reconocen recíprocamente como sujetos y fines en sí mismos en el sentido de Kant, y en tal situación del solipsismo no hay ninguna posibilidad para la intersubjetividad y el sentido moral, como lo ha mostrado Apel. Las autoconciencias egocéntricas que se enfrentan en el estado de naturaleza ser reconocidas como estas totalidades absolutas, pero lógicamente ninguna puede reconocer a la otra de la misma manera. No saben que el reconocimiento es recíproco, o no es. Y como cada uno quiere lo mismo, este es el origen de una lucha inevitable, y a muerte. En esta relación el reconocimiento de una significa la muerte de la otra, con lo cual esta búsqueda del reconocimiento por medio de la lucha no puede lograr su objetivo. «*Cada uno tiene que buscar la muerte del otro; yo solamente puedo reconocirme como esta totalidad singular en la conciencia del otro... como quien, en mi acto de excluir al otro, soy una totalidad excluyente que busca la muerte del otro*» (HGW 6. 310).

En estas expresiones puede leerse la más fuerte crítica del solipsismo de la moderna filosofía de la conciencia y de su negatividad criminal. La superación de esta contradicción tiene que pasar entonces por la experiencia límite y dolorosa de la muerte. ¿Pero cuál es esta forma de conciencia que tiene que morir? En la descripción de esta conciencia parecen superponerse rasgos del egocentrismo natural del yo empírico en sus más primitivas etapas evolutivas ontogenéticas y filogenéticas, con la autoafirmación hiperbólica de la conciencia, o del yo trascendental en la moderna filosofía del sujeto, a partir de Descartes. Estas son las formas de la conciencia que tienen que morir para abrirse al reconocimiento del otro que es el principio de la intersubjetividad del mundo humano (cfr. J. De Zan, 2009).

La muerte violenta a la que están expuestas las autoconciencias en el estado de naturaleza es, o bien la muerte de su singularidad natural, o bien la muerte de la conciencia como totalidad del ser para sí del mundo, y el absoluto sometimiento, o el ser para otro. Ambos extremos de la disyuntiva planteada, la pérdida de la vida, o del ser-para-sí, y de la libertad de los vencidos en la lucha, su reducción a la esclavitud, son diferentes formas del mismo fracaso de la búsqueda del reconocimiento (*Enz* § 433). El reconocimiento buscado del singular como totalidad centrada en el propio yo entraña «una contradicción absoluta».

En trabajos anteriores (cfr.: nota 10) he discutido la interpretación de Honneth de la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento como «la gramática moral de los conflictos sociales», porque la concepción de las luchas por el reconocimiento como acciones *morales*, o como «un acontecimiento moral» (*ein moralisches Geschehen*) no es la de Hegel, y porque me parece que la moralización de la lucha, como la teoría de la guerra justa, es teóricamente incorrecta, y trae aparejados serios riesgos en la práctica. La lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza, tal como la reconstruye Hegel, no es ni siquiera tampoco una lucha política, sino un mero «juego de fuerzas», para emplear el lenguaje de Foucault, aunque no un juego cualquiera, como los que se dan dentro de la sociedad civil y del Estado, porque es un juego anterior a toda regla de juego (sean morales o jurídicas), y un juego de fuerzas sin reglas es la definición misma de la guerra total.

El significado fundamental de los análisis de Hegel en estos textos no es ético, sino más bien ontológico, o *genealógico* (empleo aquí este término en un sentido próximo, pero inverso al que tiene en *La genealogía de la moral* de Nietzsche), como la reconstrucción de la lógica de esta historia (o prehistoria) de la génesis del espíritu en el mundo. El uso del lenguaje que hace Hegel en estas *Lecciones* no es normativo, sino constatatativo-explicativo, o fenomenológico, y los textos se podrían ubicar en el *corpus* del realismo político; aunque estos textos no hablan tampoco todavía de política, podría decirse que se trata de una *proto-política*, o del proceso filogenético del sujeto de una *antropología política*.

El reconocimiento (*Anerkannntsein*) es el presupuesto de toda *conducta conforme a reglas*, o del juego de respetar una regla, que es un presupuesto incluso de toda racionalidad, y solamente es pensable como el resultado, que hace cesar la lucha y el estado de naturaleza. Lo que produce finalmente el reconocimiento del otro como autoconciencia independiente es un *descentramiento radical del sujeto, la crisis y el derrumbe de toda concepción del mundo centrada en el sujeto*, que hace posible la apertura de la intersubjetividad del sentido y de la validez del lenguaje.

Abreviaturas y referencias de las obras de Hegel citadas en el texto

- SS: HEGEL, G.W.F., 1967: *System der Sittlichkeit*, Hrsgg. von G. Lasson, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1967 (reimpresión de la edición de 1923).
- HGW: HEGEL, G.W.F., 1968 ss.: *Gesammelte Werke*. Hamburg: F. Meiner, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft.
- E HEGEL, G.W.F., 1970: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (3ª edic.). Frankfurt: Werke in zwanzig Bände, III, Suhrkamp Verlag.
- Rph: HEGEL, G.W.F., 1970: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Werke in zwanzig Bände, VII, Suhrkamp Verlag.
- VRph: HEGEL, G.W.F., 1973: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrgg. von K.H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- PhG: HEGEL, G.W.F., 1988: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: F. Meiner, beruht auf dem Text der kritische Edition, GWF Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9.

Referencias bibliográficas

- AUSTIN, J. (1982): *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. de G. Carrió y E. Rabossi, Barcelona: Paidós.
- BONYOUR, P. (1969): *Hegel. La première Philosophie de l'Esprit*, Paris: PUF.
- CASSIRER, E. (1963): *Antropología Filosófica*, México: FCE.
- DE ZAN, J. (1999): «La concepción política de la *Filosofía Real* de Hegel (1805/06). Poder, Estado y sociedad», en *Escritos de Filosofía XVIII*, pp. 35-36, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias.
- DE ZAN, J. (2009 a): *La Filosofía social y política de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo (1ª Edición 2003: *La Filosofía práctica de Hegel*, Río Cuarto: Fundación para el Intercambio Cultural Latinoamericano Alemán ICALA).
- De Zan, J. (2009 b): «Para leer la *Filosofía del Derecho* de Hegel», en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, pp. 149-172.
- DE ZAN, J. (2009 c): «La figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento en H. Honneth y en P. Ricoeur», en C. Ambrosini (comp.), en *Ética. Convergencias y divergencias* (en homenaje a R. Maliandi), Universidad Nacional de Lanús, pp. 141-169.
- DE ZAN, J. (2010): «La lucha por el reconocimiento en Hegel: ¿Un acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes», Málaga, en *Actas*.
- HONNETH, A. (1992): *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1992. Traducción española: Barcelona, 1997.
- HONNETH, A. (2007): *Reificación. Un estudio de teoría del reconocimiento*. Bs. As.: Katz.
- KIMMERLE, H. (1970): *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.
- NANCY, J.-L. (2005): *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid: Arena Libros.
- OTTMANN, H. (1997): «Die Weltgeschichte», en L. Siep, Hrsg., *G.W.F Hegel: Grundlinien der Philosophie des Recht*. Berlin: Akademie Verlag.
- RICOEUR, P. (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris.
- RICOEUR, P. (2004): *Parcours de la Reconnaissance*. Paris: Éditions Stock. Traducción española: Madrid: Ed. Trotta 2005.
- RIEDEL, M. (1969): *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, pp. 42-74, esp. p. 73.
- RIEDEL, M. (1975): «Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie», en *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*: edit. por el mismo autor en Suhrkamp, T. 2, Frankfurt.
- SIEP, L. (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, München: Alber.
- SIMON, J. (1982): *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid: Taurus.
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: *Investigaciones filosóficas*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988.