

## La violencia de la voluntad general. Sobre la crítica a Rousseau en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

### The violence of the general will. On Hegel's critique of Rousseau in the *Phenomenology of the spirit*

JUAN PABLO DE NICOLA\*

**Resumen.** El artículo analiza el tratamiento hegeliano del concepto de voluntad general de Rousseau en la *Fenomenología del espíritu*. Se teje una trama conceptual que enfatiza en: (i) la necesidad del concepto de voluntad general de Rousseau en el entramado conceptual hegeliano; (ii) las implicancias de este concepto en la estructura política y social, en términos de una ausencia de instituciones de representación política en una sociedad ética; (iii) las consecuencias violentas y nihilistas de la extrapolación práctica de la voluntad general como axioma teórico.

**Palabras clave:** voluntad general; representación; violencia; Hegel.

**Abstract.** This article analyses the characterization of Rousseau's concept of general will in the *Phenomenology of the spirit*. To do so, the text analyzes: (i) the importance of Rousseau's concept of general will in the hegelian conceptual framework; (ii) the implications of this concept in the political and social structure, by leading to an absence of institutions that ensure political representation as an ethical society; (iii) the violent and nihilistic outcomes of the realization of the general will.

**Keywords:** general will; representation; violence; Hegel.

---

Recibido: 17/11/2021. Aceptado: 11/03/2022.

Agradezco a Gisela Catanzaro y a Emilse Toninello, cuya lectura y comentarios han sido imprescindibles para la elaboración del artículo.

- \* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestrando en Teoría Política y Social por la UBA y becario doctoral del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, bajo la dirección de Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar. Investiga sobre la potencialidad del concepto hegeliano de reconocimiento y sus reapropiaciones contemporáneas para reflexionar sobre los procesos de democratización y desdemocratización. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “*Philotimía*, seguridad y estabilidad del gobierno: la regulación agonística de la conflictividad en el *Hierón* de Jenofonte” en *Anacronismo e Irrupción*. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna, vol. 11 (20), 2021, pp. 143-163. “Reseña de Métodos de teoría política: un manual, dirigido por Luciano Nosetto y Tomás Wiecezorek” en *Revista Sociedad*, n° 42, 2021, pp. 106-108. Correo electrónico: [jpdenicola@hotmail.com](mailto:jpdenicola@hotmail.com)

## Introducción

Pocos textos de la obra hegeliana condensan tantos problemas teórico-políticos en tan pocas páginas como el apartado “La libertad absoluta y el terror” de la *Fenomenología del espíritu*<sup>1</sup>. Hegel teje un entramado conceptual que une dimensiones como la libertad, la revolución, la representación política, el terror de Estado y el vínculo entre teoría y praxis, elementos insoslayables en la reflexión política de la contemporaneidad. La literatura existente<sup>2</sup> sobre este apartado se detiene principalmente en: (a) la experiencia histórica de la Revolución Francesa que Hegel comprende de manera crítica<sup>3</sup>, (b) la vinculación entre la noción de libertad absoluta y sus implicancias en términos violentos a través de la categoría del terror<sup>4</sup>, o (c) en el vínculo entre ambas<sup>5</sup>. La cuestión de la representación apenas se menciona, pero está directamente asociada al análisis hegeliano del concepto de *voluntad general* de Rousseau<sup>6</sup>. Algunos expertos<sup>7</sup> han tenido la celeridad de mencionar que Hegel explicita una crítica a Rousseau, pero no se detienen en la especificidad que esta noción

---

1 A partir de aquí, *Fenomenología*.

2 Las discusiones sobre este capítulo tienen su hito con la publicación de Ritter (1965). El autor sugiere que Hegel no sería —como usual y vagamente se cree— un defensor a ultranza del Estado prusiano, sino que, a través del argumento hegeliano sobre la revolución en la libertad absoluta, su filosofía consistiría en una filosofía revolucionaria. Frente a esta polémica afirmación se han consolidado réplicas como la de Habermas (1987), quien sostiene una diferenciación entre un joven y fervoroso Hegel y un Hegel maduro que se rectifica frente a sus escritos previos, así como también la idea de que en este apartado no estaría defendiendo al proceso revolucionario en sí mismo, sino al resultado posterior —el romanticismo alemán— que desencadenó el terror de la Revolución Francesa.

3 Sobre el desarrollo hegeliano de la Revolución Francesa como experiencia histórica y figura fenomenológica, ver Gamio (2007), Habermas (1987), Honneth y Gaines (1988).

4 Sobre la atención particular respecto de la problemática hegeliana del terror, ver Ávila Vázquez (2007), Butler (2017), Dri (1999), Valls Plana (1994).

5 Algunos análisis se detienen a clarificar las diversas relaciones conceptuales de este apartado. Con un énfasis en el pensamiento sobre la revolución y el republicanismo, Cadahia (2019) da cuenta de la formalidad de la noción de libertad que critica Hegel para concebir las prácticas revolucionarias. Cercana a un estudio teórico-crítico, Acosta López (2017) considera la violencia de la abstracción con la que Hegel se estaría enfrentando. Para un análisis contextual, ver Siep (2015). Para un cauteloso trabajo sobre la relación sujeto-objeto que se amplía allí, ver Stewart (2014).

6 Taylor (1975) señala que, en “La libertad absoluta y el terror”, Hegel presenta una crítica a la ausencia de representación política como mediación necesaria. Duso (2019) ha expuesto tanto las críticas del joven Hegel a Rousseau, como también ha mencionado la importancia del problema de la representación política en este apartado.

7 Aparece esta cuestión mencionada en Dri (1999), Hyppolite (1974), Siep (2015), Stewart (2014), Acosta López (2017). Ripalda (1979) aclara que Hegel estaría efectuando una crítica a la voluntad general de Rousseau, pero considera que no es su posicionamiento más importante al respecto. Por otro lado, Ripstein (1994) afirma que, en el apartado “La libertad absoluta y el terror”, Hegel estaría acusando al concepto de voluntad general de Rousseau de ser el causante de la experiencia histórica de la Revolución Francesa. A contramano de esta explicación, nuestra hipótesis sostiene que Hegel no está responsabilizando a Rousseau de este acontecimiento ni que sus postulados sobre la voluntad general sólo refieran a características históricas, sino que atienden a una significación de la representación y la violencia nihilista como nociones teórico-políticas. Esto no quita que, para Hegel, la voluntad general como concepto no entrañe efectos concretos. Contrariamente, esto es efectivamente así, pero comprendiendo la asociación entre la voluntad general como axioma teórico y sus consecuencias en términos de terror. El problema no es reductible a una de ellas de manera escindida.

adquiere en el argumento hegeliano. Lo cierto es que no es la única referencia a la filosofía de Rousseau en la obra hegeliana. Por el contrario, Hegel se ha reapropiado del pensamiento de Rousseau en los *Escritos de juventud*, en la *Filosofía del derecho* y en las *Lecciones de la historia de la filosofía*, tanto para rescatar diversos elementos de su pensamiento como también para ejercer diversas críticas, sobre todo en relación con su filosofía política. Así dispuesta la biblioteca, este trabajo tiene como objetivo principal desandar la lectura de Hegel sobre el concepto de *voluntad general* de Rousseau, esgrimiendo como hipótesis su consolidación en tres ejes: (i) la necesidad de la voluntad general en el marco del desarrollo de la *Fenomenología*, (ii) sus implicancias en la estructura política y social en términos de ausencia de representación política como parte de una sociedad ética (*Sittlichkeit*) y (iii) a las consecuencias violentas y nihilistas que condensa la extrapolación práctica de la voluntad general como expresión de axiomas teóricos puramente universales.

Dicho esto, el artículo se divide en tres secciones: en primer lugar, (i) reponemos brevemente el pasaje del concepto de utilidad al de libertad absoluta, a modo de abordar de qué manera Hegel arriba a la sección en cuestión para evitar una exégesis desatenta a los movimientos conceptuales que inscriben a nuestro problema; en segundo lugar, (ii) desplegamos el advenimiento de la libertad absoluta y la voluntad general, en conjunto con los presupuestos políticos en términos de representación como crítica particular al concepto rousseauiano; y en tercer y último lugar, (iii) demostramos cómo este movimiento hegeliano conjuga una crítica que excede a la cuestión de la representación política y remite a la violencia implícita en la ejecución de una máxima abstracción del pensamiento.

### **De la utilidad a la libertad absoluta; o de la reconciliación del cielo y la tierra.<sup>8</sup>**

En la subsección que precede a “La libertad absoluta y el terror”, Hegel desarrolla un proceso de racionalización del pensamiento como parte del desenvolvimiento del movimiento ilustrado. Las repercusiones de este proceso se fijan en una dialéctica entre dos versiones de la Ilustración (*Aufklärung*), que formulan una escisión tajante y absoluta entre el “pensar puro” (*reines Denken*) y la “materia pura” (*reine Materie*), entre un deísmo y

8 Este apartado no pretende ofrecer una gran exhaustividad ya que no es el alcance del presente artículo. Sin embargo, creemos que, para comprender adecuadamente el argumento de Hegel, es necesario abarcar los movimientos retóricos y metafóricos que atraviesan a la subsección en cuestión. De lo contrario, es posible caer en una interpretación acotada e insuficiente de los movimientos que atraviesan a la trama hegeliana. En este aspecto, seguimos las propuestas metodológicas y epistemológicas de Stewart (2014) y Butler (2017). Nos valemos de la idea de Stewart sobre la unidad de la *Fenomenología*, en la cual hay un entramado dialéctico entre sujeto y objeto que estructura los capítulos, pero también de la sugerencia de Butler respecto de ilegibilidad de las ideas de Hegel separadas de sus diversos devenires textuales. Por consiguiente, no es posible extraer una teoría de la libertad absoluta o de la voluntad general —en este caso, pero no solamente— y enmarcarla en una única estructura proposicional. Esto es porque Butler entiende que las ideas que aborda Hegel están dadas en una estrategia textual reiterativa. Es decir, los términos y categorías hegelianas están constantemente siendo sometidas —por el mismo Hegel— a mutaciones e inversiones de sentido. No podemos permanecer en la carcasa proposicional de nuestra subsección, sino que debemos enfatizar una estrategia especulativa que respete la lógica especulativa hegeliana. En la *Enciclopedia*, Hegel (2017) lo lanza de manera clara: “Por la reflexión algo se cambia en el modo como el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así pues, sólo mediante un cambio es como llega a la conciencia la verdadera naturaleza del objeto” (p. 163; *Enc.* § 22)

un materialismo. La verdad detrás de esta oposición se encuentra en su similitud, ya que ambas versiones se abstraen de los predicados de los objetos sensibles y fijan la esencia del mundo en dos entidades igualmente abstractas: Dios y la materia. Luego de atravesar una serie de experiencias, se arriba a su unidad mediante la “utilidad” (*das Nützlichkeit*). Con el advenimiento de este concepto, se pregona un pensamiento que explica al mundo en función de lo que es o no útil y, al mismo tiempo, la configuración del mundo objetivo, en su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), se da según el criterio de lo que es útil para el individuo de la Ilustración. Se prepara, en esta unidad entre teoría y praxis, el terreno para comprender el arribo al terror (*der Shrecken*) de la libertad absoluta (*die absolute Freiheit*).

En la utilidad, el reino de los objetos queda subsumido a la utilidad que la autoconciencia encuentre en él. En el último párrafo de esta subsección, Hegel (2010) clarifica esta relación:

Lo útil es el objeto, en la medida en que la mirada de la autoconciencia llega hasta el fondo de éste, y tiene en ella la certeza singular de sí mismo, su goce (su ser-para-sí); ella ve en él, lo entiende de esta manera, y esta intelección contiene la esencia verdadera del objeto; (el ser algo que ha sido visto hasta el fondo, o ser para otro); ella misma es, pues, saber verdadero, y la autoconciencia tiene, en la misma medida, inmediatamente, la certeza universal de sí misma (p. 377).

El goce<sup>9</sup> (*der Genuss*) del objeto por parte de la autoconciencia destina a que de este cruce entre el objeto y el sujeto en la Ilustración se desprenda que el carácter de útil del objeto es en tanto es para otro. O sea que es concebido así por la autoconciencia, quien le otorga sentidos y funciones propias que lo dotan de su utilidad. A la vez, lo útil del objeto condensa la certeza de sí de la conciencia, o sea, que ella se reconoce en esta utilidad objetual y deja atrás el momento de alienación o mediación que se venía desarrollando en el capítulo hasta ahora. Este reconocimiento del sujeto en un objeto que, como útil, está impregnado de su subjetividad, es decir, que es su propio reflejo, lleva a que la autoconciencia pierda su particularidad, no tenga una realidad exterior objetual que la delimite. El reino objetual es completamente utilizable por la autoconciencia, la relación entre este y el sujeto es directa, transparente y el sujeto no tiene nada externo a lo que referirse excepto a él mismo. Por consiguiente, el concepto de utilidad se extiende a todo el pensamiento. Las instituciones políticas comienzan a considerarse en función de su utilidad para la sociedad. Los sujetos mismos intercambian miradas en el reconocimiento de su utilidad y la de los otros. Todo lo que aparece entra en tela de juicio según la perspicacia de lo útil y no queda nada desprovisto de la racionalidad impregnada a la persecución de los fines del sujeto humano.

Aquí comienza a germinar una idea de libertad (Valls Plana, 1994) —todavía no absoluta, porque perdura la oposición del sujeto con los objetos—, ya que todo lo que hay es, para la autoconciencia, una extensión de ella misma. En ese sentido, cuando la autoconciencia reconoce la utilidad de los objetos, se universaliza, por eso Hegel dice que tiene “la certeza universal de sí misma”. Por primera vez en la *Fenomenología*, el espíritu reconoce su unidad con el mundo “y el cielo se ha trasplantado abajo, a la tierra” (Hegel, 2010: p. 377). Este

9 Hegel (2010) también aclara que “por ella [la utilidad] es conciencia efectivamente real y satisfecha en sí [*das befriedigte Bewusstsein*]” (p. 376). En la concepción utilitarista de la Ilustración, la autoconciencia se perpetúa en el goce que experimenta en la utilidad infinita de todo objeto.

movimiento es el que nos lleva hacia la libertad absoluta, en la cual “la Ilustración experimente los frutos de sus actos” (Hegel, 2010: p. 376).

Ya entrada la subsección de “La libertad absoluta y el terror”, Hegel comienza mostrando cómo esta libertad de la autoconciencia de referirse a sí misma a través de la utilidad prosigue a absolutizarse, en volverse saber del espíritu y, por lo tanto, del sujeto universal:

pues la conciencia [...] es el concepto puro, el mirar del sí-mismo en el sí-mismo, el absoluto verse doblemente a sí mismo; la certeza de ella es el sujeto universal, y su concepto sapiente es la esencia de toda realidad efectiva [...] Por tanto, el espíritu está presente como libertad absoluta; es la autoconciencia que se capta, de tal manera que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales (Hegel, 2010: p. 378).

Este saberse y reconocerse a sí mismo como libre de la autoconciencia que inteligía el reino objetual a partir de la utilidad, se da en el orden del espíritu, de la universalidad. El espíritu ya no ve nada más allá de sí, no hay nada verdadero en lo suprasensible que justifique la realidad histórica. Ni Dios, ni ningún trascendentalismo opaco para la autoconciencia. Lo que resta es el reconocimiento del espíritu de que él es uno solo con el mundo y, entonces, su actividad depende solo de él mismo. El actuar del sujeto humano universal ya no tiene límites, no hay nada por encima que lo condicione: pensar es pensarse y hacer es hacerse. El concepto de libertad absoluta (*die absolute Freiheit*) hace su entrada. No hay fundamentos *ex nihilo* o trascendentales que justifiquen la disposición objetiva del mundo. Así vista la cuestión, las instituciones sociales son completamente transformables por la acción humana porque el espíritu se ha encontrado consigo, se ha desalienado. Ahora está en perfecta unidad con el mundo social.

Las interpretaciones que examinan este movimiento de la utilidad a la libertad absoluta y de cómo se adopta la idea rousseauiana de la voluntad general suelen ser confusos, o directamente lo evitan<sup>10</sup>, justificándose en la poca claridad y dificultad del texto hegeliano. Sin embargo, proponemos entenderlo en el siguiente sentido. Si el espíritu, el sujeto universal, está en comunión consigo mismo y tiene el mundo objetivo a sus pies, la pregunta que resta nos envía a considerar qué perspectiva teórico-política habilita al sujeto universal a transformar radicalmente el ordenamiento político y social a imagen y semejanza de su actividad del pensar. Es en este diagrama teórico que se incorpora el concepto rousseauiano de voluntad general. No antes y no después. La libertad absoluta, para devenir prácticamente, precisa de un encuadre teórico político para bajar del cielo a la tierra, para hacer del pensamiento, realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

La emergencia de la voluntad general como paradigma teórico construye el terreno para el despliegue real y universal de la libertad absoluta. Ni siquiera otra voluntad puede oponérsele ya que la voluntad es, necesariamente, voluntad universal, voluntad de todo el género humano. “A sus ojos, el mundo es simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal,

10 En este sentido, Taylor (1975) afirma: “El tema del pasaje puede clarificarse si ignoramos este supuesto paso hacia adelante y nos enfocamos en la transición de la Ilustración hacia la acción revolucionaria” (p. 159).

general [*allgemeiner Wille*]” (Hegel, 2010.: p. 378)<sup>11</sup>. A partir de aquí comienza a traslucirse el análisis específico de Hegel sobre el concepto de voluntad general. Según Hegel, esta es la base sobre la cual parte este concepto de Rousseau y tiene sentido en este marco.

### **El ascenso de la voluntad general al pensamiento: la indivisibilidad social y la erosión de la representación política**

La teoría rousseauiana de la voluntad general extiende, en el ámbito del pensamiento, la potencia de moldear las sociedades de manera homogénea. Sin hábiles resistencias, sin caprichos individuales, sin división social que obstaculice el advenimiento del nuevo mundo. La sociedad puede ser toda una. En este punto, Hegel comienza a desarrollar la estructuración de este nuevo orden político que propone la voluntad general a nivel teórico. “Y por cierto, no es el pensamiento vacío de la voluntad que es puesta en un consentimiento, ya sea tácito o delegado en representantes [*repräsentierte Einwilligung*], sino que es voluntad general real [*reell allgemeiner Wille*], voluntad de todos los individuos singulares como tales” (Hegel, 2010: p. 378). Aquí podemos denotar una distinción entre la representación política, que consiste en una voluntad de consentir y delegar en representantes, y lo que Hegel denomina la voluntad general real. Esta última concibe a la representación política *in extenso* como una voluntad vacía, irreal, por sus mediaciones particulares. En tanto las voluntades singulares están dispersas y organizadas en instituciones diferenciales, el carácter universal que entraña la voluntad general no puede desplegarse. Donde exige unidad, halla división. No puede encontrar su acción si no es en una totalidad universal que emerja de la voluntad de todas las autoconciencias singulares en tanto tales. Las instituciones políticas representativas son un obstáculo para que el mundo devenga uno, para que las sociedades puedan actuar y decidir su destino sin que las autoconciencias, los sujetos individuales miembros, deban delegar o consentir una mediación de su determinación a través de otros.

Pues la voluntad es, en sí, la conciencia de la personalidad, o de cada uno, y es en cuanto esta voluntad verdadera y efectiva que debe ser, en cuanto esencia autoconsciente de todas y cada una de las personalidades, de tal suerte que cada una actúe siempre en todo de manera indivisa, que lo que entra en escena como una actividad del todo sea un actuar inmediato y consciente de cada uno (Hegel, 2010: p. 378).

Aquí Hegel expone con mayor nitidez la idea de la indivisibilidad. La voluntad es tomada por Hegel como asociada con una conciencia de la personalidad. Esta conciencia no debe ser individual en términos de una acción que solo representa a la persona<sup>12</sup> que la realiza o a la

11 Podemos encontrar la experiencia de este suceso en el célebre capítulo VI del libro I del *Contrato Social* de Rousseau (2003): “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes” (p. 38). De hecho, Hegel (1955) cita este fragmento en el apartado que le dedicó a la filosofía de Rousseau en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (p. 400).

12 El uso que Hegel hace de la categoría de persona no es casual. La persona indica a la individualidad en su momento de máxima abstracción del sujeto —o de máxima pobreza por su indeterminación—. Cada individuo, como persona, no es sino un átomo que articula al todo.

que delega su acción en otra persona. Por el contrario, debe ser una conciencia universal, de modo que se prefigure de manera inmediata que cada acción individual efectuada conlleve, incondicionalmente, la actividad de la voluntad general, del universo de autoconciencias. Las voluntades separadas en su individualidad y depositadas en la personalidad de otra autoconciencia por las instituciones representativas conjugan la división. Esta aparece como la pared que la voluntad general debe derribar para develar la no-división, la indivisibilidad social. Hecho esto, la sociedad podrá ser toda una. Toda acción individual será la acción de todas las autoconciencias y la acción de todas las autoconciencias será la voluntad general.

Así dispuesto el esquema teórico de la voluntad general que conlleva el axioma teórico rousseauiano, se extrae que “la sustancia indivisa de la libertad absoluta se eleva al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponerle resistencia” (Hegel, 2010: p. 378). Este pasaje es usualmente interpretado como el ascenso del jacobinismo y de Robespierre al poder durante la Revolución Francesa (Dri, 1999; Siep, 2015). El problema de esta afirmación es que, en este punto de la dialéctica, la voluntad general y la libertad absoluta persisten como axiomas teóricos, como ideales al nivel del pensamiento abstracto. Todavía no han devenido efectivamente reales. Veremos esto luego, pero es relevante destacar que a lo que refiere aquí Hegel no es solamente a la Revolución Francesa, sino al hecho de que, en la reflexividad de la libertad absoluta, la autoconciencia se piensa como universal y, en consecuencia, examina a las instituciones políticas representativas como impedimentos. No hay poder que pueda oponer resistencia por ese motivo. Si no hay institución que no sucumba ante la sustancia indivisible de la voluntad general es porque, en esta instancia, el espíritu se tiene a sí mismo como objeto y esto involucra que el pensamiento concibe que no hay nada del mundo social que se sitúe por encima de él.

Pues, siendo, en verdad la conciencia el único elemento en el que las esencias y poderes espirituales tienen su sustancia, todo el sistema de éstos, que se organizaba y mantenía por la división en masas, se ha derrumbado [...] Lo que hacía del concepto un objeto que era su diferenciación en masas subsistentes, separadas y particularizadas [...] la negatividad ha penetrado de parte a parte todos sus momentos (Hegel, 2010: p. 379).

La organización de la particularidad diferencial en masas separadas, en grupos sociales o estamentos disímiles se rompe y el espíritu “entra de tal modo en la existencia que cada conciencia singular se eleva desde la esfera a la que estaba asignada, no encuentra ya su esencia y su obra en esta masa particularizada, sino que capta su sí-mismo como el concepto de la voluntad” (Hegel, 2010: p. 379). Hegel estaría anunciando lo inesencial de las instituciones políticas y sociales adheridas a una noción de representación. Como el sujeto universal ahora se coloca a sí mismo como el concepto de la voluntad, esta no puede emanar de otros y otras. La esencia está ahora depositada del lado de la voluntad general, de la universalidad del sujeto.

En esta libertad absoluta, entonces, quedan borrados todos los estamentos, que son las esencias espirituales en las que todo se articulaba; la conciencia singular que formara parte de algún miembro de esa articulación, que quisiera y cumpliera sus obras en él, ha cancelado sus límites; sus fines son los fines universales, su lengua, la lengua universal, su obra, la obra universal (Hegel, 2010: p. 379).

Hegel exhibe la desarticulación del estamento como modo de organización política en tanto conjuga la división de los sujetos individuales y su imposibilidad de emerger como esencia universal autopensante. Si los estamentos funcionan como barreras para la libertad absoluta, para la universalización de la voluntad, lo adecuado es que sean desechados. En consecuencia, ahora los fines mismos de cada conciencia individual son los fines universales. Cualquier acción individual es concebida como la acción de la totalidad y los procesos formativos de la cultura, también. Las autoconciencias gozan, en este esquema, de un decir (lengua) y hacer (obra) universales. El pronunciar y el actuar ya no pueden recaer sobre una voluntad individual, sino sobre la voluntad general. Esta puede proceder a deshacerse de los residuos históricos como las costumbres (*Sittlichkeit*) que son irracionales y que contradicen sus propios principios fundados en la racionalidad universal de la teoría política de Rousseau. La viabilidad de la instauración de un nuevo mundo se hace patente<sup>13</sup>.

El objeto y la diferencia han perdido aquí el significado de la utilidad, que era predicado de todo ser real; [...] la oposición consiste únicamente, entonces, en la diferencia de la conciencia singular y la conciencia universal; pero la conciencia singular se es a sí misma inmediatamente aquello que tenía sólo la apariencia de la oposición, es conciencia universal y voluntad general (Hegel, 2010: p. 379; las cursivas son originales).

Siguiendo la línea de lo que venimos argumentando, podemos observar cómo Hegel comienza a clarificar de qué manera se desvanece el pensamiento de la utilidad en el paradigma de la voluntad general. Si en la utilidad la autoconciencia contemplaba un objeto que era para ella, es decir, que solo estaba destinada a ser como su consumo y goce, aquí se desplaza la mirada. Donde antes veía objetos de los cuales disponer, la autoconciencia ahora solo se tiene a sí misma como objeto. Como mencionamos, pensar es pensarse, hacer es hacerse. Sin embargo, la diferencia que inmolaba a la autoconciencia en el reino exterior de los objetos que eran útiles y que exigía un movimiento de extrañamiento entre el disponer del objeto útil y a partir de allí, dar cuenta de ella misma, termina inscrita en la conciencia. Por eso Hegel sitúa una oposición entre la conciencia singular y la conciencia universal. La oposición entre sujeto y objeto se desliza ahora a una oposición entre sujeto y sujeto; entre lo que es universal del sujeto y lo que es particular e individual de él. La identidad que previamente tenía el sujeto consigo al estar diferenciado con un objeto exterior se pierde. La subjetividad parecería estar rota dentro de sí entre lo particular y lo universal.

13 Dri (1999: p. 207) sostiene que se trata de una diferenciación hegeliana entre sistemas políticos: uno democrático, plagado de instituciones representativas y, por lo tanto, de mediaciones; y uno dictatorial, cuyo carácter es la universalidad inmediata que se desprende de cualquier institución que bloquee la voluntad social como unidad indivisible. Bien podríamos adoptar esta postura. Sin embargo, nos remite a ciertas dificultades: (i) la significación de lo que sería una democracia en la obra hegeliana, que no es fácilmente asumible sin algunos rodeos; (ii) la ambivalente y conflictiva relación entre la revolución y la dictadura. Nuestra perspectiva alega que más que una contraposición de sistemas políticos, hay un tratamiento del carácter imperativo de la representación política y de la violencia que conlleva una acción revolucionaria que se sustente en una noción de libertad formal (*die absolute Freiheit*) como la que plantea Hegel, o sea, como una libertad desentendida del entramado histórico-cultural (*Bildung*) en la que se sitúa. Enmarcado el problema de este modo, sí podemos exhibir el rasgo dictatorial que asume la práctica revolucionaria

Si afirmamos esto, estaríamos desmintiendo la trama conceptual que venimos trazando porque el sujeto universal solo puede ser uno; una totalidad de la que se desprende y a la que evoca todo hacer y decir particular. Esto se vuelve más claro si damos cuenta del juego dialéctico que nos está proponiendo Hegel. La diferencia entre lo singular y lo general, justamente, pasa de ser una primera oposición a una “aparente oposición” ya que lo singular camina directa e inmediatamente hacia lo universal sin pausa alguna. Resumiendo: de la diferencia entre sujeto y objeto, se pasa a una entre sujeto y sujeto. Esta diferencia es, en realidad, mera apariencia. Su verdad está en la identidad entre sujeto individual y sujeto universal. La inmediatez que se juega en esta identificación es lo que arriesga todo el movimiento de la libertad absoluta y de la voluntad general. La supuesta autonomía del “ser real” de las autoconciencias singulares se desvanece como un “cadáver” al que atropella el sujeto universal o el *etre supreme* (Hegel lo escribe en francés en el original y alude directamente al “ser supremo” de la experiencia revolucionaria jacobina).

Después de que haya quedado cancelada y asumida [*Aufhebung*] la diferencia de las masas espirituales y la vida limitada de los individuos, así como los dos mundos de esta vida, entonces, lo único que hay es el movimiento de la autoconciencia universal hacia dentro de sí misma, como una interacción de ella consigo misma en forma de universalidad (Hegel, 2010: p.380).

Una vez realizada la operación dialéctica —con la diferencia entre sujeto particular y sujeto universal negada, pero conservada y superada en su final identificación—, el resto del movimiento se erige como acción de la autoconciencia universal en sí misma. Si el objeto era su primer límite y el sujeto particular el segundo, efectuada la dialéctica entre particular y universal en el plano de la subjetividad, se borra cualquier impedimento a la acción de la totalidad. El espíritu culmina en una clausura hermética consigo mismo en la cual todo lo que surge en el mundo es inmediatamente remitido a la universalidad. A partir de aquí, Hegel insiste en las implicancias teórico-políticas de este proceder:

La voluntad general entra dentro de sí, y es voluntad individual, frente a la cual están la ley y la obra generales. Pero esta conciencia singular es consciente de su voluntad, tan inmediata como universal; es consciente de que su objeto es la ley dada por ella y la obra por ella ejecutada; al pasar a la actividad y crear objetualidad, entonces, no hace nada singular, sino sólo leyes, *acciones de Estado* (Hegel, 2010: p. 380; las cursivas son propias).

Del planteo que nos está ofreciendo Hegel hay un solo resultado posible en el plano político. La acción individual queda remitida únicamente a la máxima universalidad política: el Estado. La objetivación del individuo se plasma en leyes estatales. La única institución válida es la estatal. Su universalidad indiferenciada queda vacía de contenidos singulares ya que los organismos representativos han sido eliminados y la singularidad de los sujetos individuales se ha evaporado en la nebulosa del Estado. En este movimiento, la conciencia individual no puede determinarse, no puede reconocerse porque “no deja nada suelto en la figura de un objeto libre que viniera a *enfrentarse* a ella” (Hegel, 2010: p. 380; las cursivas son propias). Al estar solo consigo misma en tanto subjetividad universal, “no puede llegar a *ninguna obra positiva*, ni a obras universales del lenguaje ni de la realidad efectiva, ni a leyes e instituciones universales de la libertad consciente: tampoco a actos y obras de la

*libertad volente*” (Hegel, 2010: p. 380; las cursivas son propias) Hemos llegado al límite que Hegel fija de la teoría rousseauiana de la voluntad general. La intención de esta voluntad de hacer universal y positiva a toda acción se ve impedida porque no puede reflejarse en nada, se perdió en la abstracción que construyó de sí.

El camino para realizarlo es contradictorio para el pensamiento de la voluntad general. El proceso que debería seguirse es el de la objetivación, el de devenir realidad efectiva si “se hiciera objeto y ser que perdura” (Hegel, 2010: p. 380). No obstante, para hacerlo tendría que escindir y desesperar de su presupuesto universal porque precisaría volver a contemplar lo esencial de la representación política y sus instituciones. La diferencia que estas implicarían conllevan la división en “masas espirituales subsistentes y en los miembros de los diversos poderes; de tal manera que, por una parte, estas masas fueran los entes de razón de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo separados” (Hegel, 2010: p. 380). En síntesis, para actuar positivamente, la voluntad general tendría que determinarse, llenarse de contenidos particulares y caer en lo que más aborrece: la organización diferenciada de la sociedad en instituciones representativas, en un sistema republicano que impide la subsistencia de la voluntad como universal. La representación política queda, así, desestimada en la lectura que Hegel hace de la teoría de la voluntad general de Rousseau. El vínculo rousseauiano entre el todo y las partes conforma una contradicción por su abstracción *ad eternum*, “pues allí donde el sí mismo sólo está delegado y representado, no es efectivamente real; allí donde tiene un representante en el que delega, él no es” (Hegel, 2010: p. 381).

### **La voluntad general en su realidad efectiva: el trabajo violento de la abstracción**

Hemos arribado a una situación de parálisis en el pensamiento de la voluntad general. En sus lindes se comienzan a vislumbrar las aterradoras consecuencias de este episodio fenomenológico —hasta aquí caracterizado por la concordia entre el individuo y la voluntad general—. El itinerario que se traza a partir de aquí está contenido en el despliegue concreto y práctico de esta voluntad como idea abstracta en el plano teórico.

El único modo de escapar de este atolladero está colocado, en la trama hegeliana, en la necesidad de que la voluntad general se determine en contenidos y acciones concretas para transformar lo antiguo e irracional de la representación política y extender el terreno para el advenimiento de un nuevo mundo. Un mundo en el cual la protagonista sea la voluntad de todos los individuos como unidad inalterable. La inflexión de este proceder se sitúa en que, para volverse real, esta voluntad debe efectivizarse y reflejarse en la acción de los sujetos individuales.

Para que lo universal llegue a realizar un acto, tiene que compendiarse en una única individualidad, y poner a una autoconciencia singular en la cúspide; pues la voluntad general sólo es *voluntad efectivamente real* [*wirklicher Wille*] cuando está en un sí mismo que sea *Uno* (Hegel, 2010: p. 381; las cursivas son propias).

Lo universal de la voluntad general abstracta debe encarnarse en *un* sujeto individual con la capacidad de revolucionar las instituciones representativas y de dar un marco concreto

al axioma teórico rousseauiano. Una autoconciencia (podríamos decir, el revolucionario) se erige como la personificación de la voluntad general en el mundo social, asumiendo el mando y el dominio sobre todos los otros sujetos a modo de volverla *efectivamente real*. Esta operación práctica está necesariamente vinculada con una noción de máxima abstracción en la teoría y supone un trabajo de abyección<sup>14</sup> ya que “de esta manera, todos los otros individuos singulares que forman parte del Todo *quedan excluidos* de este acto, y tienen sólo una participación limitada en él, de modo que el acto no sería acto de la autoconciencia efectiva universal” (Hegel, 2010: p. 381; las cursivas son propias).

La unidad de la autoconciencia que emergió como la representación universal de la voluntad general en la praxis impone su dominio individual y absoluto excluyendo al resto de los individuos. En este sentido, la libertad absoluta plasmada en la voluntad de un uno que dice ser la voluntad de todos, no puede producir una acción verdaderamente universal. En esa noción de universalidad sólo está contenida una particularidad que se fundamentó en la exclusión violenta del resto. En consecuencia, “la libertad universal, entonces, no produciría obra positiva ni acto alguno; lo único que le queda es la *actividad negativa*; es sólo la *furia del desaparecer [das Furie des Verwindens]*” (Hegel, 2010: p. 381; las cursivas son propias). Entramos en la dialéctica del terror. El lugar que la voluntad general pretendía ocupar como el reflejo de la voluntad de todos resulta ser una farsa. El movimiento en el cual el axioma teórico rousseauiano se realiza prácticamente queda estancado en el impasse del universalismo abstracto. Una posición de pura abstracción donde las voluntades particulares fallan en ser incorporadas en el universal, permaneciendo solo la acción individual, arbitraria y voluble de la voluntad singular que se erigió como la representativa del resto. Como es típico en las fases de máxima abstracción de las diferentes dialécticas que traza Hegel, la única actividad que puede dar esta formalización de las voluntades es una negatividad desgarradora. La única acción que puede enhebrar es la desaparición de las instituciones que impiden la concreción del loable ideal —vacío y formal— de la voluntad general. Una vez hecho esto, su actividad negadora debe desplazarse hacia otro lugar. Este nuevo objetivo a aniquilar está centrado en los sujetos singulares que ha despojado de su ámbito universal y que aparecen como oposiciones no moldeables a su ideal.

La oposición aparente entre sujeto singular y sujeto universal, que se desarrolló en lo teórico de la voluntad general, se resquebraja, entonces, en una división real y extrema de opuestos irreconciliables. “Y por cierto, en virtud de su propia abstracción, se separa en extremos igualmente abstractos, en la universalidad fría, simple e *inflexible*, y en la rigidez dura, discreta y absoluta, en la terca *puntualidad [Punktualität]* de la autoconciencia efectiva” (Hegel, 2010: p. 381).

---

14 En este sentido, el trabajo de Butler (2017) sea probablemente el que más énfasis le ha dado al ejercicio teórico de blandir nociones de universalidad que suponen una primera y primaria operación de exclusión de la particularidad. Esta violencia de la exclusión de las particularidades se supone, necesariamente, como la que habilita la fundación misma de la universalidad. Además, Butler vincula esta crítica hegeliana con la crítica al formalismo kantiano en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. No obstante, el análisis de Butler no menciona el papel que cumple el concepto de voluntad general y que lleva a la posibilidad de confundir el argumento de Hegel con cualquier universalización de la particularidad como un movimiento similar a la articulación hegemónica laclausiana.

La nueva relación que Hegel diagrama es la de una universalidad tan abstracta como “inflexible” y las singularidades autoconscientes como átomos aislados, como puntos “tercos”. Lo estático de esta relación implica dos problemas: (i) la ineludible discontinuidad entre el ideal universal de la voluntad general y el individuo que ha emergido como su aparente representante; y (ii) la imposibilidad de incluir a los sujetos que fueron excluidos del ideal de la voluntad general, ya que estos aparecen frente a él como invariables individualidades que atentan contra su universalidad. No hay término medio entre universal y particular, “es la negación pura, totalmente no-mediada” (Hegel, 2010: p. 382). La única acción previsible en este marco es la del señor absoluto: la muerte. “Por eso, la única obra y acto de la libertad universal es la muerte [...] más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo un col o beber un sorbo de agua” (Hegel, 2010: p. 382).

La muerte figura como inmersa en un proceso de aniquilamiento de las singularidades que no se conforman a la universalidad de la voluntad general<sup>15</sup>. Lo característico, sin embargo, del tratamiento excepcional del señor absoluto en este episodio es la superfluidad de los individuos excluidos del ideal. Y como hemos apuntado, se excluyen del ideal son todas las singularidades, incluso las que están a la cabeza del Estado. Comienza así la operación del terror de Estado, de la violencia que, implícita en la universalidad formal de un ideal teórico, se desprende como impacto práctico<sup>16</sup>. La peculiaridad de esta violencia sobre lo particular que fue excluido es su naturaleza nihilista. En el asesinato perpetuo de la voluntad general práctica, se destruye lo que ante ella carece de significado. Los sujetos son dispuestos a un aparato universal de eliminación porque son superfluos. Su muerte es la más “trivial”, no tiene significado alguno, más que en sus “dos sílabas consiste toda la sabiduría del gobierno, el entendimiento de cumplirse la voluntad general” (Hegel, 2010: p. 382).

Hegel procede a presentar, dentro de este esquema, la especificidad del gobierno de la voluntad general. Este no se trata, como ya hemos explicitado, de una universalidad real o concreta en la cual participan todos los individuos a través de instituciones o posiciones diferenciales (*Stände*), sino de una particularidad que presume la representación de la voluntad general en el mundo social.

---

15 Ramos (2018) ha examinado muy cautelosamente las similitudes del Estado como fin político en Hegel y Rousseau. Si bien es posible toparse con ellas y hallar una influencia de la teoría política rousseauiana en los planteos hegelianos, también debe considerarse el presente análisis hegeliano sobre la voluntad general, prisma fundamental de la teoría de Rousseau. La violencia condensada en este axioma teórico que niega toda diferencia —como lo lee Hegel— y presume de su universalidad, sólo puede tener efectos destructivos en la praxis.

16 Recientemente, Mattana Ereño (2020) ha señalado la mediación mutua e inseparable entre teoría y praxis como unidad immanente y no externa. Uno de los enfoques centrales de la *Fenomenología* y de la *Ciencia de la Lógica* es el intento hegeliano de conciliar esta unidad, devolviendo a la filosofía el carácter de ciencia frente al constructivismo de la lógica y la metafísica tradicional. Theodor Adorno (2013), desde una perspectiva teórico-crítica, ha anticipado que una de las características fundamentales de la dialéctica hegeliana consiste en la interacción constante entre teoría y praxis: “no hay de antemano un sistema teórico acabado, a partir del cual sacamos ‘conclusiones prácticas’ [...] sino que en realidad ocurre que en todos los niveles de este pensar [...] saltan chispas que van encendiendo desde el polo extremo de la contemplación teórica hasta el polo extremo de la conducta práctica” (p. 87).

Con ello, de un lado, [el gobierno] *excluye* a los demás individuos de su acto, y por otro lado, *se constituye por esta vía como tal*, como un gobierno que es una voluntad determinada, y opuesto así a la voluntad general; con lo que no puede sino presentarse como una *facción* [*eine Faktion*] (Hegel, 2010: p. 382; las cursivas son propias).

El gobierno que ocupa la universalidad estatal en nombre de la voluntad general es solamente una facción. Es aquel residuo que la voluntad general desprecia y que está compelida a entrar en conflicto con otras facciones para canalizarse en el Estado. “Sólo la facción *vencedora* se llama gobierno, y precisamente en el hecho de que sea una facción reside inmediatamente la *necesidad de su caída*” (Hegel, 2010: p. 382). Es ineluctable que la facción que asume el gobierno termine despojada de él porque las otras facciones permanecerán en conflicto para destruirla. Las particularidades luchan por ocupar el lugar aparentemente vacío del universal de la voluntad general, demostrando una vez más que este ideal no es sino mera formalidad teórica. Acontece una situación de caos que no encuentra fin, sólo diferentes adalides cuyo trabajo es matar.

En esta secuencia, Hegel supone también el caso en el que no habría un enfrentamiento manifiesto. El gobierno, en cuanto facción que se afirma como la voluntad general, habilita un régimen de ubicuidad en el cual toda otra “voluntad pura sin realidad efectiva, la intención [*die Absicht*]” (Hegel, 2010: p. 382), deviene sospechosa para el Estado. “Por eso, hacerse *sospechoso* [*Verdächtigwerden*] ocupa el lugar de *ser-culpable* [*des Schuldigseins*]” (Hegel, 2010: p. 382).

A cualquier otra particularidad se la observa como potencial culpable. Se produce una sospecha infinita de los individuos, procediendo a su muerte para evitar una rebelión que erosione el régimen del terror de la voluntad general. Es tanta la propagación de este actuar del gobierno que no puede sino sospechar también de sí mismo. Los propios particulares que encabezan el ideal de la voluntad general en el Estado sospechan entre sí. La guillotina de la libertad absoluta no encuentra saciedad ni exterminando toda oposición, también precisa exterminar su propia raíz porque no deja de pecar como una particularidad opuesta a la fría universalidad inflexible. Así dispuesto es que el régimen del terror llega a su fin.<sup>17</sup> La experiencia que hace la autoconciencia la transporta al terror de la muerte (experiencia similar, pero elevada, a la del siervo en la dialéctica del capítulo IV de la *Fenomenología*), porque “en esta obra peculiar suya, la libertad absoluta llega a serse objeto a sus propios ojos, y la autoconciencia aprende por esta experiencia lo que esa libertad absoluta es” (Hegel, 2010: p. 382). Al haberlo destruido todo, la libertad absoluta —bajo el estandarte de la voluntad general— llega a erradicarse a sí misma. Lo único que ve al contemplarse es la negatividad en sus extremos, como aquello que “aniquila toda diferencia dentro de ella” (Hegel, 2010: p. 382).

17 Quizás Hegel se estaba adelantando a los totalitarismos del siglo XX. Quizás no. Pero lo que no deja de sorprender es su análisis tan perspicaz del problema político de la revolución, la libertad formal y el terror de su devenir real. De hecho, podemos ver un análisis bastante similar al de Hannah Arendt (2015) respecto de la ubicuidad del informante en los regímenes totalitarios. Allí también la sospecha cae sobre el propio gobierno totalitario, terminando con su destrucción total. “El clímax del terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy” (p. 75).

## Consideraciones finales

En síntesis, en el presente trabajo nos hemos detenido a demostrar tres puntos. El primero de ellos remite a la necesidad de la voluntad general en el planteamiento hegeliano de la libertad absoluta. En el paso de la utilidad a la libertad absoluta, este concepto rousseauiano habilita un pensamiento político que construye asiduamente el terreno para la unificación indiferenciada de las instituciones sociales y políticas. En segundo lugar, evidenciamos lo problemático de la carencia de la representación política que conlleva la noción de voluntad general, que, además, busca borrar toda huella histórica de eticidad (*Sittlichkeit*) para dar paso a un nuevo mundo de indivisibilidad social. En tercer y último lugar, expusimos las consecuencias violentas y nihilistas de esgrimir axiomas teóricos como el concepto de voluntad general rousseauiano, que, en su pretensión de universalización total, excluye y deja restos concretos que debe eliminar para perdurar. Esta serie tripartita de movimientos que se contienen aquí dan cuenta de: (i) la importancia del concepto rousseauiano de la voluntad general en la teoría política hegeliana y, específicamente, en el diagrama que Hegel construye en el apartado de la libertad absoluta y el terror; (ii) la necesidad de instituciones diferenciales que se rijan bajo estándares de representación política y eticidad histórica; y (iii) el vínculo problemático entre teoría y praxis.

## Bibliografía

- Acosta López, M. (2017). “La violencia de la razón: Schiller y Hegel sobre la Revolución Francesa”, *Philosophical readings* 9 (2), 141-150.
- Adorno, T. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Arendt, H. (2015). *Sobre la violencia*. Buenos Aires: Alianza.
- Ávila Vázquez, M. O. (2007). “Hegel y el terror”, *Cuestiones de filosofía* 9, 181-191.
- Butler, J. (2017). “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”, en Butler, et. al., *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Cadahia, L. (2019). “Del mundo de la utilidad a la experiencia de la libertad: Hegel y la política de nuestro tiempo”, en Duque, F. (ed.) *Hegel: Lógica y Constitución*. Madrid: CBA.
- Dri, R. (1999). *La odisea de la conciencia moderna*. Buenos Aires: Biblos.
- Duso, G. (2019) *La representación política: génesis y crisis de un concepto*. Gral. San Martín: Unsam Edita.
- Gamio, G. (2007). “Hegel y el terror; la Revolución Francesa como figura fenomenológica”, *Miscelánea Comillas* 65 (127), 801-812.
- Habermas, J. (1987) *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Traducción y notas por Ramón Valls Plana. Madrid: Abada.
- Hegel, G.W.F. (1978). *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de José María Ripalda. Traducción de Zoltan Zsankay y José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. *Obras I*, 111-627.

- Hegel, G.W.F. (2017). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península.
- Mattana Ereño, L. (2020). “Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema”. *Studia Hegeliana*, vol. 6, 77-93.
- Ramos, I. (2018). “El Estado como fin político en Hegel y Rousseau”. *Studia Hegeliana*, vol. 4, 263-275.
- Ripalda, J. M. (1979). “Hegel y Rousseau”, *Revista de estudios políticos* 8, 145-164.
- Ripstein, A. (1994). “Universal and General Wills: Hegel and Rousseau”, *Political Theory* 22 (3), 444-467.
- Ritter, J. (1965). *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rousseau, J. J. (2003). *Del contrato social*. Madrid: Alianza.
- Siep, L. (2015). *El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Stewart, J. (2014). *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. México: Universidad Iberoamericana.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.