



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n9Supl.106740>

LA TEORÍA DE LA SEGUNDA
NATURALEZA DE HEGEL

EL “LAPSO” DEL ESPÍRITU



THE THEORY OF THE SECOND
NATURE OF HEGEL

THE "LAPSE" OF THE SPIRIT

CHRISTOPH MENKE*

Universität Goethe - Frankfurt am Main - Alemania

Traducido por:

SANTIAGO REBELLES**

Universidad de Granada - Granada - España

JOSÉ F. ZUÑIGA***

Universidad de Granada - Granada - España

* christoph.menke@normativeorders.net

** rebellesdelvalle@correo.ugr.es / ORCID: 0000-0002-4051-8029

*** jfzuniga@ugr.es / ORCID: 0000-0002-0082-0266

Cómo citar este artículo:

MLA: Menke, Christoph. “La Teoría de la Segunda Naturaleza. El ‘lapso’ del Espíritu.” Traducido por Santiago Rebelles y José F. Zuñiga. *Ideas y Valores* 71. Supl. 9 (2022): 11-31.

APA: Menke, C. (2022). La Teoría de la Segunda Naturaleza. El ‘lapso’ del Espíritu. Trad. Santiago Rebelles y José F. Zuñiga. *Ideas y Valores*, 71 (Supl. 9), 11-31.

CHICAGO: Christoph Menke. “La Teoría de la Segunda Naturaleza. El ‘lapso’ del Espíritu.” Trad. Santiago Rebelles y José F. Zuñiga. *Ideas y Valores* 71, Supl. 9 (2022): 11-31.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Mientras que en las concepciones neorristotélicas de la virtud y la *Bildung* el concepto de *segunda naturaleza* describe la culminación exitosa de la educación humana, Hegel utiliza este término para analizar la naturaleza irremediablemente ambigua, incluso conflictiva, del espíritu. El espíritu solo puede realizarse a sí mismo creando (1) una segunda naturaleza como orden de libertad, perdiéndose a sí mismo, o (2) una segunda naturaleza, es decir, un orden de exterioridad, regido por los automatismos inconscientes del hábito. En la segunda acepción del término, *segunda naturaleza* refiere a la inversión de sí mismo del espíritu: la libre exposición del espíritu produce un orden objetivo, incontrolable; segunda naturaleza es aquí un término crítico. Por otro lado, la misma inversión de la libre posición [*Setzen*] en la existencia objetiva es el momento del éxito del espíritu (“absoluto”). El artículo expone esta ambigüedad indecible de la segunda naturaleza y afirma que su aceptación y desarrollo son las condiciones de una comprensión adecuada de la constitución y las formas de la segunda naturaleza.

Palabras clave: G. F. W. Hegel, Espíritu, naturaleza, hábito.

ABSTRACT

While in neo-Aristotelian conceptions of virtue and *Bildung* the concept of “second nature” describes the successful completion of human education, Hegel uses this term to analyze the inevitably ambiguous and even conflictive nature of spirit. Spirit can only realize itself creating (1) a second nature as an order of freedom, losing itself, or creating (2) a second nature –an order of externality, ruled by the unconscious automatism of habit. The second meaning of the term, “second nature” refers to spirit’s inversion of itself: the free enactment of spirit produces an objective order, uncontrollable; “second nature” is here a critical term. On the other hand, the very same inversion of free positing [*Setzen*] into objective existence is the moment of the success of (“absolute”) spirit. The paper exposes this unspeakable ambiguity of second nature and claims that its acceptance and development are the conditions of an adequate understanding of the constitution and forms of second nature.

Keywords: G. F. W. Hegel, Spirit, nature, habit.

Introducción

En la reflexión sobre la virtud en la Antigüedad clásica, el concepto de una “segunda” u “otra” naturaleza sirve para describir el éxito de la educación o inculturación ética (*Bildung*): el proceso educativo (*Erziehung*) ha llegado a buen puerto cuando es capaz de engendrar en el ser humano (que se convierte, así, en miembro de la comunidad ético-política) el hábito de las virtudes como si de “otra naturaleza” se tratase. En la actualidad, diversas variedades de neoaristotelismo ofrecen adaptaciones de este punto de vista clásico. En lo que sigue, quisiera contrastar esto con el examen del concepto de segunda naturaleza emprendido por Hegel –un examen que elabora la irresoluble ambigüedad de la segunda naturaleza–: para Hegel, el concepto de segunda naturaleza marca tanto la cima más alta del espíritu como su lapso más profundo. Al formar una segunda naturaleza, el espíritu se realiza y, a la vez, se aprehende a sí mismo de manera errónea. Comenzaré describiendo la segunda naturaleza como la aprehensión errónea o inversión de sí por parte del espíritu (I); a continuación, en una discusión a todas luces abstracta de la relación entre el espíritu finito y el espíritu absoluto, esbozaré la ambigüedad indecible de la naturaleza finita (II), y terminaré echando un breve vistazo a las consecuencias de esta comprensión general del espacio lógico que se abre en la segunda naturaleza, entre el espíritu finito y el absoluto, con el objetivo de conocer su constitución y sus formas (III).

I

(i) En Hegel, como en el pensamiento clásico, el concepto de segunda naturaleza tiene su lugar en la teoría de la educación (*Bildung*: maduración, formación, inculturación); el concepto de segunda naturaleza es un concepto pedológico. Desde el célebre análisis en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel entiende la educación como la única manera de resolver la paradoja de la liberación en la que el esclavo (o siervo) se ve inextricablemente enredado: la paradoja de que el esclavo solo puede liberarse si ya es libre. La educación resuelve esta paradoja de la liberación dejando que el trabajo produzca al miembro de la sociedad o ciudadano (*Bürger*): en contraposición al esclavo, el ciudadano puede liberarse (en términos políticos) porque ya ha realizado el trabajo (social) para ganar su libertad. Sin embargo, la paradoja de la liberación vuelve a aparecer en la educación, donde el ciudadano puede trabajar para ganar su libertad de la existencia natural solo sometiéndose a la necesidad de la existencia social, al poder de las formas sociales. En efecto, Hegel escribe: “Si alguien es esclavo, su propia voluntad es la

responsable” (RPH 1970; 2017 §57 Z).¹ Pero eso significa que el hecho de que alguien sea esclavo se debe a que *no tiene* voluntad propia; ser esclavo significa tener una voluntad ajena (la del amo). El ciudadano, por el contrario, está sometido a la autoridad de las formas sociales por y con el consentimiento de su propia voluntad. El estatuto del ciudadano, del miembro de la sociedad civil, es el de una “inmadurez autoimpuesta” (Kant 1912 35; 2013 87). La servidumbre en la que vive es verdaderamente “voluntaria”, pues se “esclaviza a sí misma”:² engendra su sujeción a la necesidad de las formas sociales por el propio trabajo que realiza para liberarse de la necesidad de las pulsiones naturales.

¿Cómo podemos entender esto? ¿Cómo entender que los que viven en la servidumbre se esclavizan a sí mismos, que se imponen esta servidumbre, la privación de su libertad, a sí mismos, y voluntariamente, por deseo propio? ¿En qué consiste este “vicio monstruoso” (De la Boétie 2008 43) en el que el libre albedrío se vuelve contra sí mismo? El concepto de segunda naturaleza promete una respuesta para estas preguntas. Mediante la elaboración de este concepto, Hegel intenta comprender cómo, en el proceso de educación, la libertad se convierte en necesidad y la liberación de la existencia natural, en una nueva servidumbre voluntaria.

(2) La teoría de la segunda naturaleza examina el monstruoso vicio de la servidumbre voluntaria, concibiéndolo como un vicio social, como lo monstruoso de lo social. El carácter autoimpuesto de la inmadurez y, por lo tanto, la hipótesis inicial de la teoría de la segunda naturaleza no pueden entenderse mientras se considere al sujeto solo en su relación con la primera naturaleza, ya sea la naturaleza del mundo exterior o la propia naturaleza interior del sujeto. Con esta consideración no se puede salir de la antinomia en la que se vio envuelto Kant cuando intentó aclarar qué es la heteronomía, la falta de libertad o la servidumbre de la voluntad. En sus escritos sobre filosofía moral, Kant distingue “dos puntos de vista” desde los que un ser racional puede considerarse a sí mismo:

Por una parte, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos, bajo leyes naturales (heteronomía) y, *en segundo lugar*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón. (1911 452; 1996 235)

-
- 1 Las referencias serán a los números de sección utilizados en ambas ediciones. “A” indica una cita de “Anmerkung” (Anotación), “Z” una cita de “Zusatz” (Añadido). De vez en cuando, cito las notas manuscritas de Hegel (marcadas con una “N”), que están incluidas en GW, pero no en la traducción española.
 - 2 “La pregunta fundamental es por qué la gente obedece a un gobierno. La respuesta es que tienden a esclavizarse” (De la Boétie 2008 39).

La voluntad es heterónoma cuando opera “bajo leyes naturales”, es decir, cuando es un elemento más en la cadena causal que constituye el orden de la naturaleza. Pero entonces la voluntad *heterónoma* ya no es una *voluntad* en absoluto. Por eso Kant, en su tratado sobre la religión, abandona la construcción dualista de dos puntos de vista y escribe que

[el] fundamento del mal no puede estar en ningún objeto *que determine* el poder de elección por medio de la inclinación, ni en ningún impulso natural, sino que solo puede estar en una norma que el poder de elección mismo -en su uso de la libertad- haga por sí mismo, por ejemplo, en una máxima. (1907 21; 2009 21)

Pero si la libertad de hacer una norma para sí misma define a la voluntad, no puede haber tal cosa como una voluntad no libre, y la estructura de una *inmadurez autoimpuesta* se vuelve ininteligible. Kant abandona el dualismo de los “dos puntos de vista” en el tratado sobre la religión, y por buenas razones, pero este dualismo había definido el concepto de heteronomía en su filosofía moral, por lo que pierde la capacidad de comprender siquiera en qué podría consistir la heteronomía. La “heteronomía” se disuelve en determinación causal sin voluntad o en voluntad sin servidumbre.

El concepto de segunda naturaleza ofrece una salida a esta antinomia kantiana: en lugar de concebir la heteronomía de la voluntad como determinada por los impulsos naturales (lo que la despojaría de los rasgos esenciales de una voluntad), la explica por el *modo de ser de la norma* bajo la cual opera la voluntad, libre de impulsos naturales. El concepto de segunda naturaleza describe cómo esta regla, aunque la voluntad la haya “hecho” para sí misma, adquiere una independencia similar a la de la naturaleza frente a la voluntad, ante la cual se encuentra entonces indefensa: la voluntad heterónoma es esclava de su propia regla, de una regla que ha hecho para sí misma. Así es como Hegel describe el hábito como segunda naturaleza:

Por lo tanto, aunque, por un lado, el hombre se hace libre por el hábito, sin embargo, por otro lado, el hábito lo hace su esclavo. El hábito no es una naturaleza inmediata, primera, dominada por la individualidad de las sensaciones. Es más bien una segunda naturaleza puesta por el alma. Pero no deja de ser una naturaleza, algo puesto que asume la forma de la inmediatez, una idealidad de los seres que a su vez sigue cargando con la forma del ser, consecuentemente algo que no corresponde al espíritu libre. (ENZ III §410 Z)

El concepto de segunda naturaleza pretende describir el fenómeno (y explicar la lógica) de la inversión: algo que la voluntad ha producido libremente para sí misma se invierte y se convierte en un ser

independiente e inmediato al que nosotros –nosotros los ciudadanos o miembros de la sociedad– estamos sometidos.

(3) ¿Qué significa que el espíritu es la “segunda naturaleza”? En su teoría de la vida ética, Hegel lo caracteriza como el significado de que “el hombre es inconsciente de sí mismo” (RPH §144 Z). Forma parte del concepto de espíritu el que la acción sea gobernada racionalmente, que esté basada en razones. Esto implica autoconciencia: el sujeto sabe lo que hace porque sabe por qué hace lo que hace. En la manifestación del espíritu como segunda naturaleza, por el contrario, los seres humanos son “inconscientes de sí mismos” en la medida en que sus acciones no se rigen “por razones” (RPH §147 N). Sin embargo, sus acciones en el espíritu, como manifestación en la segunda naturaleza, no son un proceso puramente causal, determinado externamente. Si lo fuera, no serían acciones; la segunda naturaleza no sería una manifestación del espíritu. La acción inconsciente en el espíritu, como segunda naturaleza, no está meramente gobernada por razones ni meramente determinada por leyes de causalidad. Es un híbrido, un “mecanismo espiritual”:

El mecanismo espiritual, al igual que el material, consiste en que las cosas que en espíritu están relacionadas, permanecen externas entre sí y respecto al espíritu mismo. Un estilo de pensamiento mecánico, una memoria mecánica, el hábito, el modo mecánico de actuar, indican que falta la peculiar ubicuidad y presencia del espíritu en lo que el espíritu aprehende o hace. Aunque su mecanismo teórico o práctico no puede tener lugar sin su autoactividad, sin un impulso y una conciencia, sin embargo, falta en él la libertad de la individualidad y, por no estar manifiesta esta libertad en ese mecanismo, tal acción se muestra como algo meramente externo. (GA 6 410; Hegel 1956 417-18 [Nota de los traductores: traducción española modificada])

El mecanismo del espíritu no puede funcionar “sin su autoactividad” y, sin embargo, la libertad “falta en él”. Esto podría parecer una simple contradicción en los términos: ¿no *consiste* la libertad del espíritu en su autoactividad?

El pasaje sobre el hábito³ en la filosofía del espíritu de Hegel es el primer lugar en el que este se compromete a describir el “mecanismo espiritual” que resolvería esta contradicción que, sin eliminar la tensión, constituye el fenómeno. El término alemán que emplea Hegel, *Gewohnheit*, traduce el griego *hexis* y el latín *habitus*. El hábito, por tanto, no es solo una técnica para hacer frente a las complejidades de la vida cotidiana, sino un complemento de las actitudes reflexivas, cuya formación se recomienda por razones de economía de tiempo;

3 Otro elemento esencial en la teoría del espíritu subjetivo es la teoría de la memoria.

los hábitos, en sentido hegeliano, no son aquello que los sociólogos llaman “rutinas”. Más bien, el hábito es la manifestación primaria de la relación del ser humano con el mundo y consigo mismo en la medida en que esta relación es “artificial”, es decir, adquirida en la educación; el hábito es la forma en la que esta relación aparece por primera vez y permanece vigente como dimensión fundamental de esta.⁴ Las acciones que Hegel ofrece como ejemplos de hábito son tan elementales como mantenerse erguido, ver o pensar: todo lo que los humanos hacen fue primero hábito y será hábito hasta el final; “el hábito es una forma que abarca todas las clases y etapas de la actividad del espíritu” (ENZ III § 410 A). El espíritu comienza en el hombre como hábito y continúa siendo esencialmente hábito.

El hábito, como manifestación primaria del espíritu humano, es una conjunción de elementos incompatibles. Esta constitución híbrida hace que sea difícil “determinar el *concepto* de hábito” (ENZ III §410 Z); de hecho, es “una de las determinaciones más difíciles”, y “en los estudios científicos del alma y la mente, [se] suele pasar por alto” (ENZ III §410 Z). El hábito es híbrido porque, como resultado de la “habituación” corporal de un propósito artificial, es (i) espiritual; y, como conjunción de sus elementos en una necesidad meramente externa, es (ii) mecánico.

(i) El *primer aspecto esencial del hábito* es que en él y a través de él “[se supone que se impone] un propósito subjetivo *dentro de* la corporalidad, que es llegar a ser subyugado y enteramente permeable a ella” (ENZ III §410 A). Los hábitos son capacidades adquiridas por medio de la educación y situadas en el cuerpo. Tener hábitos significa que la “idealidad” del espíritu “se ha instalado de tal manera” en el cuerpo físico (*Körper*), que se convierte así en el cuerpo del sujeto (*Leib*), “*que se mueve en él con libertad*” (ENZ III §410 Z). Esto sucede como consecuencia de la “repetición” y la “práctica” (ENZ III §410). El cuerpo se ha convertido entonces en el “órgano” o “instrumento” del hábito, en un asiento de capacidades: “Así, si quiero actualizar mis objetivos, debo hacer que mi cuerpo físico sea capaz” (ENZ III §410 A). El hábito es la praxis de una transformación ontológica: la habituación convierte el cuerpo, un ser dado o predefinido que determina quién soy y qué hago, en un lugar de posibilidades.

Esta transformación del cuerpo, de lo (pre)dado a la capacidad o posibilidad, refleja el hecho de que los propósitos de los hábitos no están ya ahí por naturaleza. “Mi cuerpo no es por naturaleza apto [para realizar todo lo que he aprendido a hacer habitualmente;] para este

4 En este sentido, el concepto de hábito se vincula con el uso de “segunda naturaleza” como concepto “pedológico” fundamental (cf. Rath 1984 484-94).

servicio mi cuerpo debe primero ser entrenado” (ENZ III §410 z). Un rasgo esencial del hábito, en tanto que resultado de una *transformación* del cuerpo, es el de ser una capacidad artificial, adquirida o espiritual. Esto es evidente en sus propósitos: que el cuerpo se convierta por la fuerza del hábito en una sede de “posibilidades” significa no solo que podemos hacer algo con él; esto también es cierto para las capacidades naturales. Significa que podemos *querer* algo con él: en contradicción con los fines de las capacidades naturales, los fines de los hábitos se “proponen” o se quieren (pues querer no significa tener fines, sino proponerse fines). Eso es lo que significa decir que los propósitos de los hábitos son propósitos del “espíritu”. El término “espiritual” califica no la sustancia de las capacidades habituales, sino su modo de ser. En los hábitos, tenemos nuestros cuerpos como posibilidad porque tenemos sus propósitos como “posibilidades”: lejos de ser dados a nosotros por la naturaleza, son, como propósitos adquiridos, planteados o queridos por nosotros. Los hábitos son “la obra de arte del alma”: son lo que el alma ha hecho de sí misma (ENZ III §411).⁵

(ii) El *otro aspecto esencial del hábito* es que la realización de estos mismos fines puestos y queridos adquiere “la forma de algo *mecánico*, de un *efecto* meramente *natural*” (ENZ III §410 z).⁶ Los hábitos existen solo de tal manera que sus fines son postulados por la habituación y, por tanto, son espirituales. Al mismo tiempo, no obstante, se realizan mecánicamente, como las causas naturales. Hegel explica inicialmente este carácter mecánico del hábito en el sentido de que la realización de los fines no requiere aquí “ningún esfuerzo particular de la voluntad” (ENZ III §411 z). Los fines habituales se realizan por sí mismos automáticamente, sin reflexión ni resolución. Esta explicación del automatismo del hábito, sin embargo, no deja de ser superficial: el carácter mecánico del hábito no consiste meramente en cómo se realiza la acción, sino en cómo la acción y sus propósitos están presentes para el sí mismo del hábito. El mecanismo del hábito es un fenómeno epistemológico, no meramente psicológico.

Como todas las acciones en las que se realiza una posibilidad de comportamiento, las capacidades adquiridas en la práctica se realizan en situaciones. Mientras que las capacidades naturales, por ejemplo, son reacciones instintivas a los desencadenantes del entorno, las capacidades espirituales adquiridas en la práctica se *ejercitan* en una situación. Este ejercicio tiene lugar basándose en la percepción de la situación

5 Dejo de lado aquí el desdoblamiento del hábito en una forma animal y humana, una forma natural y una espiritual. Sobre este punto, véase la extensa y precisa reconstrucción en Malabou 2005, parte I.

6 Cursivas restauradas, según el original alemán.

por parte del sujeto. Al ser perceptiva, la relación con la situación es un elemento *en* la realización de las capacidades espirituales; el acto de percepción en sí mismo es también el ejercicio de una capacidad espiritual. La realización de las capacidades espirituales se relaciona, pues, con la situación en la que tiene lugar, de manera que conocer esta situación forma parte del conocimiento práctico en el que consiste el ejercicio de las capacidades espirituales: el conocimiento sobre lo que hay que hacer en una situación concreta a la luz de las orientaciones universales. El conocimiento práctico en el ejercicio de las capacidades espirituales contiene, pues, dos “niveles” o “estadios” conceptuales diferentes: es conocimiento *de* lo universal *en* lo particular; es conocimiento de lo que es bueno hacer en una situación que tiene una gran variedad de aspectos y determinaciones.⁷ Estos dos elementos –el contenido universal y el objeto particular– “interactúan” en el ejercicio de las capacidades espirituales de tal manera que el conocimiento universal del bien se aplica en –y no *a*–⁸ la percepción de la situación particular.

Este breve recorrido por la estructura del conocimiento práctico nos permite describir lo que constituye la naturaleza mecánica del hábito, a diferencia del conocimiento práctico: en el hábito, la orientación universal *no* “interactúa” con la relación de la situación particular. El hábito no es la aplicación de una convicción universal en la percepción de una situación particular; en el hábito no tiene lugar ninguna aplicación de lo universal en lo particular. Y esto no se debe a que el hábito carezca de contenido universal, sino, por el contrario, a que el hábito solo es –*no* es *sino*– contenido universal. El hábito es mera universalidad:

El universal con el que el alma se relaciona en el hábito es... –en contraste con el universal concreto autodeterminante que solo está presente para el pensamiento puro– solo la universalidad abstracta producida mediante la reflexión a partir de la repetición de muchas individualidades. Solo a esta forma de universal puede llegar el alma natural que se ocupa de lo inmediato y, por tanto, de lo individual. Pero el universal relacionado con las individualidades mutuamente externas es el necesario. (ENZ III §410 Z)

El hábito es hacer siempre lo mismo, la repetición exacta del mismo universal. “Es propio de la esencia de las prácticas meramente habituales que una actuación sea una réplica de sus predecesoras” (Ryle 2002 42). Lo que le falta al hábito en comparación con el ejercicio de las capacidades espirituales, entonces, no es el contenido universal sino, muy por el

7 *cf.* McDowell 1998 69 [“estadios”]. McDowell replantea aquí la estructura del silogismo práctico sin aceptar la habitual separación entre actitudes “apetitivas” y “cognitivas” (*id.* 57-65).

8 Puesto que la percepción de la situación es ella misma la percepción de lo bueno y lo malo, “una percepción de salientes” (*id.* 68).

contrario, la relación perceptiva con lo particular. No hay para o en el hábito ninguna situación que requiera una percepción particular. O la percepción de la situación está en el hábito enteramente determinada por la finalidad, lo particular por lo universal. Con la discusión de Kant sobre la estructura de la voluntad en su tratado sobre la religión, podríamos decir: el yo habituado por la práctica ha “admitido” un propósito nuevo y artificial “en su máxima”, ha hecho de este propósito “una regla universal para sí mismo, según la cual quiere conducirse” (Kant 1907 25; 2009 22), pero el yo del hábito *no aplica* la máxima que ha admitido en su voluntad, ya que “aplicar” significa realizar un universal *en lo particular*. Por haber admitido un propósito en su máxima, el yo del hábito no está determinado ni extrínseca ni intrínsecamente; es libre porque quiere. La voluntad no es precisamente lo que le falta al yo del hábito: solo puede querer, pero no puede percibir.

Como no puede percibir, el yo de la costumbre tampoco posee conocimiento práctico. Es cierto que el yo del hábito siempre sabe exactamente y con certeza lo que debe hacer: exactamente lo que ha hecho hasta ahora. Lo que era y lo que requiere es algo de lo que el yo de la costumbre está seguro. El yo de la costumbre no quiere otra cosa que ser y seguir siendo el mismo. Pero es precisamente por eso por lo que llega a estar internamente dividido. Pues su conocimiento de lo que quiere o debe hacer –nada más que lo que siempre ha hecho– nunca puede ser también un conocimiento de lo que hace ahora, ya que de hecho siempre hace algo diferente. Por la misma razón, su conocimiento de lo que quiere o debe hacer no es un conocimiento práctico, porque el conocimiento práctico se define por la unión del conocimiento y la praxis. El conocimiento práctico significa el conocimiento de la praxis, así como (o sobre la base de) la praxis del conocimiento. Esta unión se desintegra en la certeza del hábito porque el yo del hábito reduce su conocimiento de lo que debe hacer o desea hacer aquí y ahora al conocimiento de lo que hasta ahora siempre había hecho. Ve su praxis como su completa inmersión en series directas e inteligibles de sus propias acciones hasta la fecha. En este sentido, el yo del hábito hace de su praxis un objeto. Su conocimiento de lo que él mismo hace es conocimiento teórico: un conocimiento de las características universales y abstractas que todas sus acciones hasta ahora tienen en común. El hecho mismo de que la autoconciencia del hábito sea el conocimiento teórico de un universal abstracto significa que es también esencialmente ignorancia. El hábito, al igual que la “acción ética”, está “desdoblado en una parte consciente y otra inconsciente”;⁹ dado que la certeza del hábito es el conocimien-

9 De ahí la descripción de Hegel de la inconsciencia esencial de la “acción ética”, que se hace manifiesta en el héroe trágico (cf. 2010b 555). Esta conexión entre el hábito y el

to de los rasgos universales de sus acciones hasta el momento, y dado que el yo del hábito se apoya en estos rasgos universales, conocidos en la observación, como criterio (por tanto, “abstracto”) de sus acciones presentes, el hábito produce con cada acción un *aspecto distinto*, determinado por las circunstancias de la situación que el hábito mismo no puede conocer. En su acción, el hábito se desdobra en algo que conoce –la acción como ejemplificación idéntica de criterios universales derivados de la observación y, por tanto, definidos abstractamente– y algo que desconoce –la acción en su realización en la situación particular–.

En la acción, solo se manifiesta claramente un aspecto de la resolución como tal. Sin embargo, la resolución es *en sí misma* el aspecto negativo que enfrenta a la resolución con un ‘otro’, con algo ajeno a la resolución que sabe lo que hace. (Hegel 2010b 553)

Al actuar desde la certeza de sí mismo carente de situación, el yo del hábito engendra su propia inconsciencia.

Esto define el hábito como un mecanismo del espíritu. El hábito es un mecanismo del *espíritu* porque es un modo de comportamiento en el que se realiza un propósito artificialmente formado y, por tanto, planteado o querido. El yo del hábito, al querer la finalidad de este hábito, también la conoce, pero este conocimiento es como el de un objeto: el conocimiento de una serie completa de acciones que coinciden en rasgos identificados por medio de la abstracción. Lo que el yo del hábito quiere es añadir otro elemento a esta serie que no añade nada a la serie. El criterio del hábito es la identidad capaz de definición abstracta. El hábito es “mecánico” en el modo de su repetición. Porque “repetición” en el hábito significa reproducir un comportamiento que vuelve a mostrar la misma característica. El hábito solo puede lograr esto si no sabe, porque reprime, lo que de hecho hace que el comportamiento sea diferente en cada caso. El yo del hábito no *actúa*.

¿Por qué es así para el yo de la costumbre? Lo que está en juego para el yo del hábito en la reproducción idéntica de su comportamiento es *su propia* identidad. Esta identidad se da al yo del hábito de la misma manera que la serie de acciones habituales: como un objeto con cualidades. La identidad del yo del hábito, pues, es precisamente lo que es extrínseco a ella. “Así soy yo” dice el sujeto en la segunda naturaleza, la “elección, el asentimiento [se] plantea como idéntico a mí” (RPH §147 NJ), “determinado por la naturaleza” (RPH §150). La identidad del yo del hábito es imaginaria: ha llegado a ser, ha sido planteada por el espíritu, y aparece como ser o naturaleza.

.....
orden ético no es meramente externa: el orden ético *es* esencialmente habitual.

II

(1) El concepto de segunda naturaleza describe cómo el espíritu, al distinguirse de la naturaleza, al liberarse del poder determinante de los impulsos naturales, crea un mundo que es, como la naturaleza, ajeno y arbitrario. Si la primera naturaleza de la que el espíritu se libera es un orden que se enfrenta a él como un orden de necesidad, la segunda naturaleza es un orden de necesidad *en* el espíritu: la segunda naturaleza es el espíritu constituido *como* la naturaleza (y no determinado por la naturaleza). Pero como el espíritu es, por su propio concepto, la realidad de la libertad, su autogeneración como (segunda) naturaleza es un acto de autodisimulación o autoinjerencia: el espíritu se presenta a sí mismo *como* la naturaleza; se *invierte* o *pervierte* en la naturaleza. El concepto de segunda naturaleza, pues, es un concepto crítico. Denota una manifestación del espíritu que está en contradicción con su propio concepto. El concepto de segunda naturaleza es un concepto crítico porque “crítica” es la forma de cognición que elabora la contradicción entre un concepto y su realidad, y porque va en contra del concepto de espíritu que sus reglas tomen la apariencia manifiesta de una segunda naturaleza.

Sin embargo, el concepto de segunda naturaleza es un concepto crítico no solo porque denota una manifestación defectuosa del espíritu, sino también porque la *explica* a la vez. El concepto de segunda naturaleza, como el concepto de una *segunda* naturaleza, es un concepto de “verdadera” crítica: como dirá Marx: “muestra la génesis interna” de la manifestación de la naturaleza como manifestación del espíritu; “describe el acto de su nacimiento” (1978 296; 2010 176). La génesis de la segunda naturaleza como manifestación defectuosa del espíritu no se origina en la naturaleza sino en el propio espíritu. La “segunda naturaleza” significa una “repetición de la naturaleza” (Horkheimer y Adorno 1994 71) *en* el espíritu, *contra* el espíritu y *a través* del espíritu. La segunda naturaleza es la naturaleza planteada por el espíritu mismo no *como* mera naturaleza, sino, meramente, *como* naturaleza. En consecuencia, lo que Hegel escribe sobre la primera naturaleza es, propiamente hablando, cierto solo para la segunda naturaleza: que es la “apostasía” o “lapso [*Abfall*]”¹⁰ del espíritu desde sí mismo –pero a través de y en el espíritu mismo, al igual que, citando a Hegel, “Jakob Böhme dice que Lucifer es el primogénito de Dios”–.¹¹ La segunda naturaleza es la otra

10 Para una discusión de la metáfora hegeliana del “lapso” [*Verfallenheit*] del espíritu (en la naturaleza) véase Wolff 1992 69.

11 “Así, también se ha hablado de la Naturaleza como la *autodegradación de la Idea*” (ENZ II § 248 A). Hegel explica además en el añadido: “La naturaleza es lo negativo porque es lo negativo de la Idea. Jacob Böhme dice que el primogénito de Dios es Lucifer” (ENZ II § 248 Z).

y, de hecho, la adversidad del espíritu nacida del espíritu: una expresión de la contradicción del espíritu consigo mismo. El concepto de segunda naturaleza pretende tanto “combatir” (Marx) la caducidad del espíritu como explicarla, es decir, comprender su necesidad.

(2) Tras definir críticamente el hábito como segunda naturaleza –el hábito es “algo *postulado* que asume la forma de la *inmediatez*, y... en consecuencia, algo que no corresponde al espíritu libre”–, Hegel añade la explicación de que es “algo meramente *antropológico*” (ENZ III §410 Z). Que la segunda naturaleza sea algo “antropológico” significa que la autoinversión del espíritu que engendra su manifestación como segunda naturaleza es la ley que rige al espíritu en su apariencia humana. El espíritu, tal como aparece en el hombre, es un espíritu “finito”, y el concepto crítico-genealógico de segunda naturaleza pertenece a la teoría del espíritu finito (y, más precisamente, a sus dos partes: la teoría del espíritu subjetivo y la del espíritu objetivo¹²). Tanto la necesidad de la segunda naturaleza en el espíritu como sus defectos son relativos a la necesidad (y a los defectos) de la manifestación finita y humana del espíritu.

Esto tiene dos implicaciones: implica, por una parte, que el espíritu finito, el espíritu tal como está en el hombre, se rige sin excepción por la ley de su autoinversión en la segunda naturaleza. La mala interpretación de sí del espíritu en su inversión en la segunda naturaleza no es un error evitable; define la finitud del espíritu humano: como espíritu finito, el espíritu no es solo espíritu. En su teoría antropológica de la segunda naturaleza, pues, Hegel no describe otra cosa que la naturalidad irreductible del espíritu finito. Así, la teoría de la segunda naturaleza de Hegel es el comienzo de una revisión materialista –y no una reducción materialista– de la teoría del espíritu.

Pero si la necesidad de la segunda naturaleza en el espíritu y sus defectos son relativos a la necesidad (y a los defectos) de la manifestación finita del espíritu, eso significa también que pensar el concepto de segunda naturaleza incluye la perspectiva de su superación. Como parte de una teoría del espíritu *finito*, el concepto de segunda naturaleza exige nada menos que una teoría del espíritu “absoluto”.

Si Hegel, de acuerdo con lo que Marx llamará “verdadera crítica”, remonta la segunda naturaleza al “acto de su nacimiento” en la autoinversión del espíritu, discierne en el espíritu el fundamento de su propia realidad –defectuosa y finita– como segunda naturaleza. Como acabamos de ver, esto significa, en primer lugar, que la inversión del

12 *cf.* Peperzak 1995 51-66. Ver también Tesla 2008 286-307. El hábito es la manifestación de la segunda naturaleza en el espíritu subjetivo; para una discusión más extensa, ver más abajo la sección II. 3.

espíritu en la segunda naturaleza es un defecto o error que está inscrito en el propio espíritu. Y significa, en segundo lugar (y en sentido contrario), que la inversión del espíritu en la segunda naturaleza es engendrada por el propio espíritu. El espíritu es la base de la “mala comprensión del espíritu”. Sin embargo, el espíritu es también algo más que su malentendido: está, como el fundamento de este malentendido, más allá de su inversión en la segunda naturaleza. Si el espíritu mismo engendra su inversión en la segunda naturaleza, entonces es en esta generación más, y algo más, que el espíritu finito (que *sucumbe* a la inversión en la segunda naturaleza). En consecuencia, la revisión materialista de la teoría del espíritu que parte del concepto de segunda naturaleza de Hegel no equivale a un pesimismo antropológico. Puesto que, en la perspectiva de una crítica genealógica, describir el “acto del nacimiento” de la segunda naturaleza significa explicarlo como la autoinversión del espíritu, el espíritu es siempre más que el espíritu finito.

(3) Por expresar la misma tesis de otra forma: el concepto de segunda naturaleza se sitúa *entre* la teoría del espíritu finito y la del espíritu absoluto. El espíritu finito es el espíritu que se somete a su inversión en la segunda naturaleza, que está sometido a la ley de su autoinversión. El espíritu absoluto, por el contrario, *no* es un espíritu libre de su ley, sino un espíritu cuya propia ley es: el espíritu absoluto es el espíritu que realiza libremente su autoinversión en la segunda naturaleza. La naturaleza segunda que genera es el punto de inversión entre ambos –el indecible entre el espíritu absoluto y el finito–.

Así lo indica Hegel cuando describe la segunda naturaleza como un momento de la “manifestación” del espíritu. “La *sustancia* del espíritu es la libertad” (ENZ III §382), que alcanza la “determinación” en la “*manifestación*” del espíritu: la “determinación y el contenido [del espíritu] es [su] propia revelación” (ENZ III §382). Esta autorrevelación en que consiste el espíritu presenta la siguiente estructura formal:

La *revelación*...¹³ como revelación del espíritu, que es libre... es posición [Setzen] de la naturaleza como su mundo; pero como esta posición

13 La elisión dice: “La *revelación*, que en tanto [es] la idea *abstracta*, es transición no mediada o *devenir* de la naturaleza”. Esta es la forma primera e inmediata en que se revela la idea misma: la transición de la idea abstracta de libertad –o de la libertad *como* idea– a la naturaleza primera, exterior. La idea “abstracta” de la libertad con la que finalizaba la lógica se sometía a una “transición *inmediata*” hacia la naturaleza porque se invertía, sin mediación, en su contrario: la autorrevelación de la idea era la “transformación [Umschlagen] de la Idea en la inmediatez de la realidad exterior e individualizada” (ENZ II §384 Z). La idea inicial y únicamente abstracta de la libertad se enfrenta así al orden extrínseco de la naturaleza en tanto que extrínseco a ella. Hegel distingue a continuación la “revelación del *espíritu*, que es libre” (traducción modificada; énfasis de

[*Setzen*] es *reflexión*, es al mismo tiempo la presuposición [*Voraussetzen*] del mundo como naturaleza independiente. (ENZ III §384)

La automanifestación del espíritu como praxis de la libertad es la generación o producción (*Hervorbringung*) de la naturaleza. Según la explicación que da Hegel de esta determinación general, se refiere tanto a lo que *nosotros* llamamos “naturaleza” como al mundo del espíritu. En relación con la primera, la naturaleza exterior, la automanifestación del espíritu consiste en que se apropia de esta naturaleza como “su mundo”. Al mismo tiempo, la automanifestación del espíritu consiste en engendrar su propio mundo como naturaleza independiente. Así, Hegel describe la automanifestación del espíritu como teniendo lugar por medio de dos operaciones diferentes: en relación con la naturaleza exterior, como una operación de apropiación; y en relación con el mundo propio del espíritu, como una operación de llegar a ser independiente. Sin embargo, correctamente consideradas, estas dos operaciones se realizan a la vez en cualquier acto de la manifestación del espíritu. La autorrealización del espíritu muestra una doble estructura: es una “*posición* de (la naturaleza como) *su mundo*” y una “*presuposición* de la (del mundo como) *naturaleza independiente*”. Aunque Hegel haga hincapié ya sea en este aspecto, ya en el de las dos formas de manifestación del espíritu, ya en la posición, ya en la presuposición –en relación con la naturaleza exterior y en relación con su propio mundo–, ninguna de las dos cosas es posible sin realizar a la vez el otro movimiento. La “presuposición del mundo como naturaleza independiente” debe ser a la vez una *posición*, porque de lo contrario no sería la presuposición de un *mundo*. Y a la inversa, la “posición de la naturaleza como mundo [del espíritu]” debe ser a la vez una *presuposición* porque, de lo contrario, no sería una posición de la *naturaleza*: la posición es la (pre)suposición de algo que es independiente de la posición, del ser.

El doble movimiento de posición [*Setzen*] (“de la naturaleza como *su mundo*”) y de presuposición [*Voraussetzen*] (“del mundo como naturaleza *independiente*”) define el *locus* conceptual de la segunda naturaleza en la autorrealización del espíritu: el concepto de segunda naturaleza denota el ser independiente de lo que ha sido puesto por el espíritu, o el ser-puesto espiritual de lo que es independientemente: “La revelación en el concepto es la creación de la naturaleza [es decir, del espíritu] como su ser” (ENZ III §384). En ella, continúa Hegel, el espíritu se procura a sí mismo “la *afirmación* y la *verdad* de su libertad” (ENZ III §384), pues es aquí donde el espíritu se realiza como lo que es. La posición [*Setzen*] del ser –es decir, la creación

.....
c. M.). Esta autorrevelación del espíritu libre (en contradicción con la autorrevelación de la idea de libertad) es la generación de la segunda naturaleza.

de una segunda naturaleza— es la “afirmación” del espíritu. Entonces, ¿el concepto de segunda naturaleza en Hegel no es un concepto de crítica en absoluto? El concepto de segunda naturaleza es ambas cosas: es un concepto de afirmación y de crítica. En efecto, la “segunda naturaleza” es en Hegel, a la vez, el concepto de la más alta afirmación y de la más profunda crítica, y solo es la una porque es también la otra. No podemos entender la crítica propia del concepto de segunda naturaleza sin la afirmación que lo articula, ni esta última sin la primera.

El concepto de segunda naturaleza es afirmativo porque piensa la unión de posición [*Setzen*] y ser: la libertad realizada en el espíritu y no se enfrenta externamente con el ser natural-independiente; *el espíritu puede poner [Setzen] el ser*. No hay razón más profunda para la afirmación del espíritu que este poder de poner el ser. Por ello, la estructura de la segunda naturaleza —el ser puesta— denota la estructura de lo que Hegel llama espíritu “absoluto”. El espíritu es “absoluto” cuando se manifiesta de tal manera que presupone lo que pone, a la vez, como ser inmediato e independiente:

El espíritu debe volver a desprenderse libremente del mundo; lo que el espíritu ha puesto debe ser captado al mismo tiempo como poseedor de un ser inmediato. Esto sucede en el tercer estadio del espíritu, según el punto de vista del espíritu absoluto, es decir, del arte, la religión y la filosofía. (ENZ III §385)

Así, la creación de una obra de arte es la creación de algo que, en tanto que bello, trasciende su ser meramente creado; o de nuevo: el pensamiento de una idea filosófica es el pensamiento de aquello que, en cuanto verdadero, trasciende su ser meramente pensado. La belleza del arte y la verdad del pensamiento filosófico son los resultados de actos de creación o de pensamiento *e* independientes respecto a estos actos existentes en sí mismos. El espíritu absoluto es esa manifestación del espíritu en la que poner y ser son idénticos porque poner es presuponer [*Voraussetzen*] el ser. El espíritu absoluto *es* la segunda naturaleza.

El poder de poner un ser independiente prueba el carácter absoluto del espíritu. Sin embargo, al ejercer este poder, el espíritu genera necesariamente una realidad que no se corresponde con su concepto: la segunda naturaleza como objeto de crítica. La segunda naturaleza en el sentido crítico del concepto define el espíritu finito. El espíritu finito está determinado por la contradicción entre la realidad del espíritu y su concepto. Ahora podemos describir esta contradicción más precisamente como la incompatibilidad de los dos aspectos que, tomados juntos, constituyen la automanifestación del espíritu: los aspectos de posición [*Setzen*] y presuposición [*Voraussetzen*], o de poner y ser. En

el espíritu finito, poner y ser no coinciden; sus manifestaciones nunca aparecen *a la vez* como puestas por el espíritu *y* como seres independientes. El espíritu finito aparece como la contradicción entre poner y ser. Sin embargo, precisamente en esta apariencia, el espíritu finito presupone la unión de poner y ser que define al espíritu absoluto. Al fin y al cabo, la “segunda naturaleza” en sentido crítico, como lo que define al espíritu finito, significa no solo un ser independiente respecto a lo que el espíritu pone. “Segunda naturaleza” significa también un ser independiente frente a lo que el espíritu pone, un ser que ha sido engendrado *por* los propios actos de posición [*Setzen*] del espíritu. El espíritu puede ser finito, puede invertirse en segunda naturaleza, solo si fue espíritu absoluto, fue generador de segunda naturaleza todo el tiempo.¹⁴ Ser espíritu finito significa haber sido ya espíritu absoluto. Pero, del mismo modo, ser espíritu absoluto significa convertirse (haberse convertido) en espíritu finito. Pues la inversión de la posición [*Setzen*] espiritual libre en el ser independiente que constituye el concepto crítico de la segunda naturaleza está prescrita por su concepto afirmativo, la posición libre del ser independiente: es una posición libre del ser independiente solo si el ser es independiente respecto a la posición; es decir, si la posición libre adquiere independencia de sí misma y se convierte en la necesaria inversión en el ser (un devenir que es en sí mismo igualmente una posición y una inversión).

III

Según el argumento de la sección II, el espacio lógico de la segunda naturaleza se define por el entrelazamiento indisoluble de espíritu finito y absoluto. Esto debe conducir también a una nueva descripción revisada de la estructura interna de la segunda naturaleza. Según el argumento de la sección I, la estructura de la segunda naturaleza se define por el carácter híbrido de “mecanismo espiritual”. He descrito sus dos aspectos diciendo que el hábito como segunda naturaleza es “espiritual” (o libre) en la medida en que es el efecto de un acto de voluntad (o “poner” [*Setzen*]), y que es mecanicista (o no libre) en la medida en que, una vez puesto, se independiza de la voluntad y opera inconscientemente. Sin embargo, el entrelazamiento indisoluble de lo finito y lo absoluto, el espíritu, que define el espacio lógico de la segunda

14 El espíritu que aparece como finito en la alternativa entre poner o ser es, en verdad, según su concepto, el poner *del* ser. El espíritu finito aparece como la antítesis entre el poner y el ser. Pero para poder aparecer como tal, el espíritu finito debe ser la antítesis del poner y del ser y la unión del poner y del ser. La contradicción del espíritu finito consiste en que es a la vez el ser *contra* el poner (o el poner *contra* el ser) y el ser *en virtud de* la posición (o el poner *del* ser). El concepto crítico de “segunda naturaleza” no describe otra cosa que esta doble constelación de poner y ser.

naturaleza, implica que el devenir independiente de lo puesto, la inversión de la posición [*Setzen*] en el ser, es en sí mismo ambiguo: describe tanto la actualización como la caída del espíritu. De esto se deduce que el mismo mecanismo que la teoría crítica del hábito caracterizó como la pérdida de la libertad (como se esbozó en la sección I) es también el mecanismo de la autotransgresión –es decir, la autotransgresión por la que la belleza de una obra de arte se eleva por encima de su mera creación o por la que la verdad de un pensamiento filosófico se eleva por encima del mero acto de pensar–. El mecanismo del hábito por el que se independiza el ser puesto es en sí mismo ambiguo: es la pérdida de la libertad y la transgresión del yo al mismo tiempo (cf. Khurana 2012).

Así pues, una teoría que pretenda hacer justicia a esta ambigüedad indecidible de la segunda naturaleza no puede ser solo una teoría “crítica”. Más bien, la teoría de la segunda naturaleza debe ser a la vez crítica y afirmativa. Para terminar, me gustaría esbozar, de forma un tanto programática, el esquema general de dicha teoría.

Hegel desarrolla la concepción de segunda naturaleza en tres pasos:

1. *La crítica de la segunda naturaleza* como una autocomprensión del espíritu: la regla del hábito se origina en la libertad de la voluntad (encarna un propósito espiritual), pero esta libertad de su origen se pierde en su efecto, en el mecanismo de reproducción de una identidad imaginaria y abstracta.

2. *La genealogía de la segunda naturaleza* como necesidad antropológica: el espíritu finito está sometido a la ley de su autodesconocimiento porque libra una batalla contra las fuerzas de la naturaleza interior que no puede ganar salvo mediante el poder de una segunda naturaleza. (Este paso depende de un argumento de Hegel que no presenté en mi esbozo de su teoría del hábito en la sección I.)

3. *La afirmación de la segunda naturaleza* como autorrealización del espíritu: la libertad del espíritu no se manifiesta en la oposición externa al mundo, sino en la generación del mundo propio del espíritu como naturaleza independiente.

En esencia, la crítica y la afirmación de la segunda naturaleza dicen lo mismo: el espíritu es la generación de (sí mismo como) naturaleza. Ese es el error del espíritu –su lapso– y, sin embargo, también su éxito –su realización–: el error del espíritu es su éxito, y el éxito del espíritu es su error.

¿Cómo entender esta unión de error y acierto, de caducidad y realización, de crítica y afirmación en el concepto de la segunda naturaleza y, por tanto, en el de espíritu? La unión del error y el éxito es una unión dialéctica: la de la identidad y la diferencia.

La *identidad del error y el éxito* en el concepto de segunda naturaleza consiste en esto: que el éxito del espíritu engendra su autoconcepto, y

que el error del espíritu presupone su autorrealización. La identidad de error y éxito implica, pues, una crítica –como dirá Marx: “dogmática”–. La crítica dogmática describe la autocomprensión del espíritu como el devenir independiente de lo que se ha planteado en relación con todo planteamiento. Llega a la conclusión de que el éxito del espíritu debe consistir en un planteamiento libre de todo devenir, independiente de lo que se ha planteado en relación con todo planteamiento. El planteamiento exitoso o libre, dice, es *mero* planteamiento. Ahí radica el dogmatismo de la crítica dogmática: decide entre el error y el éxito separando ambos. Como no comprende su identidad, tampoco comprende correctamente el error o el acierto.

La *diferencia entre el error y el acierto* en el concepto de segunda naturaleza consiste en que su identidad, como identidad dialéctica, no puede expresarse mediante una simple ecuación. En consecuencia, hay una diferencia dentro de la segunda naturaleza: no la diferencia entre el planteamiento y el devenir independiente, sino la diferencia entre el devenir independiente y el devenir independiente: entre el devenir independiente que forma un mecanismo espiritual y el devenir independiente en la creación espiritual, entre la repetición siempre inmutable de las identidades abstractas-imaginarias y la emergencia de la obra fuera y frente a nuestro hacer. La autorrealización del espíritu implica su auto-desconocimiento, lo que significa la *identidad* del error y el éxito en el concepto de segunda naturaleza. Sin embargo, la autocomprensión del espíritu no implica su autorrealización: esa es la *diferencia* en la unión del error y el éxito en el concepto de segunda naturaleza.

El éxito del espíritu no consiste en no cometer ningún error, en hacer las cosas bien; consiste en cometer el error correcto, o acertar con el error.

Bibliografía

- De la Boétie, Étienne. *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*. Translate by H. Kurz. Ludwig von Mises Institute, 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica. Segunda parte*. Traducido por Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo. Hachette, 1956.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [GA] *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp, 1969-1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [GA 5] *Wissenschaft der Logik I. Werke in zwanzig Bänden* 5. Suhrkamp, 1969.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [GA 6] *Wissenschaft der Logik II. Werke in zwanzig Bänden* 6. Suhrkamp, 1969.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [RPH] *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden* 7. Suhrkamp, 1970.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [ENZ II] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II [Philosophie der Natur]*. Werke in zwanzig Bänden 9. Suhrkamp, 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [ENZ III] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III [Philosophie des Geistes]*. Werke in zwanzig Bänden 10. Suhrkamp, 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducido por Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, 2010a.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Edición de Antonio Gómez Ramos. Abada, 2010b.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fundamentos de Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducido por Joaquín Abellán. Tecnos, 2017.
- Horkheimer, Marx y Adorno, Theodor Wiesengrund. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez. Trotta, 1994.
- Kant, Immanuel. "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Kant's Gesammelte Schriften." *Band vi. Herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*. Reimer, 1907. 1-202.
- Kant, Immanuel. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften." *Band iv. Herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*. Reimer, 1911. 385-463.
- Kant, Immanuel. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" Kant's Gesammelte Schriften." *Band VIII. Herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*. Reimer/de Gruyter, 1912. 33-42.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducido por José Mardomingo. Ariel, 1996.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducido por Felipe Martínez Marzoa. Alianza Editorial, 2009.
- Kant, Immanuel. "Contestación a la pregunta: Qué es la Ilustración." *Qué es la Ilustración*. Editado por Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial, 2013. 85-98.
- Khurana, Thomas. "Life and Autonomy. On Two Forms of Self-Determination in Kant and Hegel." *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*. Edited by T. Khurana. August Verlag, 2012.
- Malabou, Catherine. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. Routledge, 2005.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. "Zur Kritik des Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)." *Werke*. Band 1. Dietz, 1978. 201-333.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Traducido por José María Ripalda. Biblioteca Nueva, 2010.
- McDowell, John. "Virtue and Reason." *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, 1998. 50-73.
- Peperzak, Adriaan. "'Second Nature': Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's *Encyclopedia*." *The Owl of Minerva* 27 1 (1995): 51-66.

- Rath, Norbert. “Natur, zweite.” *Historisches Wörterbuch für Philosophie*. Band 6. Edited by Hrsg. von J. Ritter y K. Grunder. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. 484-494.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Tesla, Italo. “Selbstbewußtsein und zweite Natur.” *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Edited by KlausVieweg and Wolfgang Welsch. Suhrkamp, 2008. 286-307.
- Wolff, Michael. *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389. Klostermann, 1992.