



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A  
DISTANCIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica  
Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

Iusnaturalismo y eticidad.

Una aproximación a la sociedad civil en Hegel

Autor: José Luis de la Vega de Orduña

Tutor: Francisco José Martínez Martínez

Madrid, 10 de Septiembre de 2013

## RESUMEN

Este trabajo quiere ser una primera aproximación a la cuestión de la sociedad civil en Hegel porque en ella se encuentra, sin duda, la objetivación social, económica y política del concepto de la libertad en la modernidad. Pero, al mismo tiempo, y justo por ello, fue y es todavía el campo de batalla a través del que se delimitan los contornos mismos de la constitución de la comunidad y del Estado.

Nos enfrentamos al asunto desde tres perspectivas: una política, en la que defendemos que Hegel construye la primera formulación de un Estado social, otra, de filosofía política, en la que sostenemos que en Hegel se encuentra un camino que conduce a la desarticulación de cierto relato liberal iusnaturalista todavía hoy muy presente y en franca hegemonía ideológica. Y una tercera, de carácter más ontológico, que sigue a la anterior y se ocupa de reintroducir de nuevo el problema del reconocimiento en la sociedad civil con el objeto de señalar los límites del iusnaturalismo. Continuando con ello, haremos unas consideraciones finales sobre las categorías ontológicas que podrían estar detrás de esa filosofía política de la modernidad.

## ABSTRACT

1

This research is a first approach to the issue of Hegel's civil society, considering that it objectives the modern concept of freedom in social, economical and political terms. But at the same time, it has long been the battle field where the limits of the constitution of State and community are being defined.

Thus, the issue is approached from three different perspectives: a political one, in which we claim that Hegel creates the first formulation of a social State; a second one, political-philosophical, in which we consider Hegel a path that leads to the disarticulation of a certain iusnaturalist liberal account that still persists. And a third one, of a more ontological nature, that reintroduces the problem of acknowledgement in civil society in order to establish the limits of iusnaturalism. Finally, we will make some considerations on ontological categories behind that political philosophy of our modern world.

## **ABREVIATURAS**

*Enciclopedia de las Ciencias filosóficas: Enz*

*Fenomenología del Espíritu: PhG*

*Lecciones de filosofía de la historia universal: LFHU*

*Lecciones sobre la historia de la filosofía: LHF*

*Principios de la filosofía del derecho: GPhR*

## **OTRAS ABREVIATURAS DENTRO DEL TRABAJO**

Administración de justicia: *Aj*

Autoconciencia: *Auc*

Estado natural: *En*

Estado social: *Es*

Sistema de las necesidades: *Sn*

Sociedad civil: *Sc*

## **ADVERTENCIAS**

*La Fenomenología del espíritu* se citará por la edición bilingüe de Gómez Ramos. Si se recurre a la traducción de Roces, se hace constar.

*La Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* y los *Principios de la Filosofía del Derecho* se citarán recurriendo al párrafo correspondiente pero no hacemos constar la paginación ni de la edición alemana ni de su traducción.

Los *Zusätze* de la *Enciclopedia*, de los que sí se hace constar la página de la edición alemana, se citan sin traducir porque hasta la fecha no hay una versión al español con un mínimo de rigor. Nosotros declinamos la responsabilidad de traducirlos, salvo en un par de ocasiones que, por su importancia o dificultad, nos hemos arriesgado a hacerlo sin ningún ánimo profesional.

Las acotaciones que, en algunos casos, aparecen entre corchetes [ ] o pertenecen al autor de este trabajo o, en el caso de que sean citas de la *Enz*, la autoría es del traductor, R. Vals Plana.

Los números ordinales que aparecen detrás de la página de una obra de Hegel corresponden al párrafo de dicha página. Los números cardinales corresponden a las líneas.

Por último, en el capítulo IV se hacen referencias a la dialéctica del Señor y el Siervo, que, dentro de este trabajo se trata en el capítulo V. Si hubiera algún interesado, desconocedor de ese famoso pasaje hegeliano, le recomendaría que mire los apartados V.2. y V.2.2 de este trabajo.

**CONTENIDO**

JUSTIFICACIÓN .....	6
<b>I. EN VERDAD, LO ABSOLUTO... EN LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO</b>	
1. Lo Absoluto .....	9
2. El Espíritu .....	12
3. El Estado social.....	21
<b>II. LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO</b>	
1. La eticidad hegeliana y la modernidad .....	27
1.1. Los conceptos del Estado.....	27
1.2. La superación del iusnaturalismo pero también del modelo aristotélico .....	35
2. La sociedad civil.....	39
2.1. Precisiones .....	39
2.2. El concepto de sociedad civil.....	41
2.2.1. Los principios de organización de la sociedad civil .....	41
2.3. El sistema de las necesidades.....	44
2.3.1. El deseo, el estado natural y la mano invisible. La insuficiencia del sistema de las necesidades .....	44
2.3.2. La necesidad del sistema de las necesidades. ....	50
3. El Estado como verdad de la sociedad civil.....	52
3.1. La sociedad civil es Estado. Hegel entre el iusnaturalismo y Marx.....	52
3.2. Del Estado liberal de derecho al Estado social de derecho o la superación de la sociedad civil....	55
3.2.1. La policía.....	56
3.2.2. Los estamentos y las corporaciones .....	59
TRANSITO A LOS SIGUIENTES CAPÍTULOS .....	67
<b>III. EL ESPÍRITU SUBJETIVO EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL (Los fundamentos racionales de la sociedad civil)</b>	
1. Introducción.....	68
2. La autoconciencia racional o el comienzo de la experiencia ética del mundo moderno.....	70
2.1. El goce .....	72
2.2. La ley del corazón.....	77

2.3. El caballero virtuoso .....	80
3. El descubrimiento del individuo y el nacimiento de la sociedad civil .....	82
<b>IV. LA CONSTITUCIÓN HISTÓRICO-ESPIRITUAL DE LA SOCIEDAD CIVIL</b>	
1. Introducción.....	87
2. El fin de la eticidad griega .....	89
2.1. El individuo como potencia negativa.....	89
2.2. El fin de la eticidad antigua y la sociedad civil.....	95
3. El derecho romano .....	96
3.1. La persona como creación legal.....	96
3.2. El derecho romano y la sociedad civil .....	101
4. La cultura y la formación de la sociedad civil .....	102
4.1. La conciencia pura y la conciencia efectiva.....	102
4.2. Las dos concepciones de la modernidad: el Estado y la sociedad civil o el poder político y el liberalismo .....	105
4.3. La realización de esos relatos: feudalismo y modernidad.....	107
4.3.1. La conciencia noble y la conciencia vil.....	107
4.3.2. La dialéctica de la conciencia noble y la conciencia vil .....	109
4.3.3. La dialéctica de la conciencia noble: de la monarquía absoluta al espíritu de la riqueza .....	110
4.3.4. El origen de la sociedad civil: el espíritu de la riqueza .....	114
4.3.5. La dialéctica de la conciencia desgarrada: la abyección burguesa y la desaparición del principio de dominio (de la nobleza) .....	119
4.3.6. El lenguaje del dinero: del siervo desgarrado al sujeto revolucionario .....	121
4.4. De la autoconciencia a la revolución .....	126
4.4.1. La revolución francesa .....	127
4.4.2. La necesidad y la insuficiencia de la Revolución francesa.....	131
4.5. Modernidad y sociedad civil .....	134
5. La conciencia moral: la constitución del nosotros .....	136
5.1. Introducción .....	136
5.2. El lenguaje de la reconciliación .....	138
5.3. La moralidad y la superación de la sociedad civil en el Estado .....	141

V. LA SUBJETIVIDAD EN LA SOCIEDAD CIVIL. EL RECONOCIMIENTO	
1. Introducción.....	146
2. La dialéctica del señor y el siervo como constitución de una comunidad de necesidades .....	151
2.1. El concepto de la autoconciencia universal .....	159
3. La sociedad civil vista desde la lógica del reconocimiento.....	162
VI. ONTOLOGÍA, SUBJETIVIDAD Y COMUNIDAD. LA INSUFICIENCIA DEL IUSNATURALISMO	
1. El reconocimiento y la identidad abstracta del sujeto iusnaturalista.....	168
2. La Identidad y la diferencia como mera diversidad .....	170
3. La contradicción como superación de la diversidad .....	172
4. La identidad negativa o dialéctica.....	173
Gráfico 1 .....	179
BIBLIOGRAFÍA .....	180

“Se llama racional a lo propio del entendimiento, mientras aquello que se llama irracional es más bien un indicio y huella de la racionalidad” (Enz, §231)

## JUSTIFICACIÓN

Este trabajo quiere ser una primera aproximación a la cuestión de la sociedad civil en Hegel por cuanto fue sin duda la objetivación social, económica y política del concepto de la libertad en la modernidad. Pero al mismo tiempo, y justo por ello, fue y es todavía el campo de batalla a través del que se han delimitado los contornos mismos de la constitución de la comunidad y del Estado.

Desde cierto pensamiento liberal, y ahora neoliberal, la sociedad civil se ha convertido en una categoría desde la que imponer un discurso *iusnaturalista* en el que la libertad se entiende sólo desde el individuo o el particular. Hegel nos hizo ver, sin embargo, que ese particular no es de suyo el punto arquimediano de la libertad. Esta, por el contrario, es una construcción intersubjetiva y, por ello, desde su inicio, un asunto político. Por ello, el liberalismo olvida que, en realidad, el principio liberal del individuo autosuficiente es un efecto de una lucha anterior: el conflicto del reconocimiento.

Esa lucha conduce a su resolución en el Estado pero no como derivado de la sociedad civil sino como su verdad, como su auténtico fundamento y como su despliegue. Por eso nuestra aproximación a Hegel parte de que la sociedad civil es, si se nos permite, el *topos* de la autoconstitución y resolución de la libertad misma y, por ello, es la imagen de la Idea o su realización efectiva. En realidad Hegel define la Idea a través de categorías de la economía política y más en concreto a través de la mano invisible.

Nos enfrentamos a este asunto desde tres perspectivas: una política, en la que defendemos con I. Sotelo que Hegel construye la primera formulación del Estado social, origen del Estado del bienestar formulado por la socialdemocracia.

Otra, de filosofía política, por la que sostenemos que en Hegel se encuentra un camino que conduce a la desarticulación del relato liberal y neoliberal, que, al olvidar

el origen fenomenológico, ontológico e histórico de la sociedad civil, ha creído que la soberanía e independencia de los individuos como sujetos de derechos naturales es el fundamento de toda comunidad.

En realidad, Hegel pone de manifiesto que la sociedad civil nace con el concepto de persona del derecho romano y eso, a su vez, no fue sino un asunto social en la medida en que la persona surge como consecuencia de la contradicción que latía en la eticidad griega entre comunidad e individuo. Desde ahí queremos investigar, a través de una lectura de la *PhG*, en una primera aproximación, los avatares fenomenológicos e históricos que conformarán la sociedad civil como forma de desarticular el principio del derecho natural defendido por el liberalismo<sup>1</sup>.

La tercera perspectiva, de carácter filosófico u ontológico, y que es una consecuencia de la anterior, girará sobre la vieja cuestión del Señor y el Siervo en la sociedad civil como forma de comprender el reconocimiento en ella. Amengual (1989) por ejemplo indica que en el cap. IV de la *PhG*, “la verdad de la certeza en sí mismo”, se desarrolla la primera relación intersubjetiva, la lucha por el reconocimiento a través del trabajo. Trabajo, que, al estar situado en la *Enz* dentro del espíritu subjetivo, es algo previo a la filosofía del derecho porque es una “relación abstracta entre conciencias” (24).

Desde nuestro punto de vista no hay nunca una relación de conciencias que sea abstracta y menos aún si hay trabajo de por medio. Tal interpretación es la responsable de sostener que lo subjetivo y lo objetivo son realidades independientes, lo cual si uno lee la ciencia de la lógica, aunque sea en su versión reducida (*Enz*) carece de todo sustento argumental en Hegel. Por tanto, la relación intersubjetiva como lucha por el reconocimiento está presente en el espíritu objetivo y por ende en la eticidad y más en concreto en el lugar donde se desarrolla el trabajo: el sistema de las necesidades. La cuestión es saber de qué forma se hace presente.

Para nosotros esa forma es el deseo. Deseo que se convierte en el fundamento ontológico mismo de la mano invisible porque sobre él se manifiesta la unilateralidad

---

<sup>1</sup> Como señala Amengual (1989: 23-24), la sociedad civil puede rastrearse en la *PhG*, en la parte BB, “El espíritu” donde se encuentra “una historia política de occidente desde Grecia clásica hasta la moralidad kantiana y a la vez, toda una Filosofía de Derecho” que va desde la eticidad griega hasta la moralidad y la reconciliación de las conciencias en el apartado «el mal y el perdón».



del particular. Creemos que dicha unilateralidad es lo que se pensaba bajo la figura del Señor en la dialéctica de la Autoconciencia.

Lo esencial de aquella figura era el deseo o impulso (*Trieb*) que conducía a la construcción de una subjetividad basada en el mal infinito porque el deseo es un proceso sin fin, sin límites cuya esencia es el *consumo* (*Enz*, §428, Z., W10: 218). Hoy podríamos traducir ese impulso infinito como la producción de valor y de consumo siempre ilimitado (capitalismo globalizado).

El principio del deseo y consumo pone en jaque el concepto de una subjetividad universal contenida en el siervo o en el *trabajo* porque quiebra la posibilidad de construir una comunidad incurvada en sí misma a través de la racionalidad de la actividad humana (es decir, la actividad científico-técnico-práctica) cuyo fin no sea el progreso ad infinitum de un deseo ilimitado sino la propia libertad comprendida como racionalidad<sup>2</sup>.

Para cerrar el trabajo haremos unas consideraciones sobre las categorías ontológicas que están detrás del liberalismo sosteniendo que sus principios tienen su fundamento ontológico en la comprensión de la identidad basada en las categorías de la diversidad y oposición pero no en la de la contradicción o mediación con el otro. Esta identidad es lo que sustenta el dualismo iusnaturalista entre individuo y comunidad constituyéndose el derecho como pacto de no agresión o de coexistencia de individuos idénticos a sí y diferentes de los otros.

En concreto, el trabajo se ocupará de exponer en los dos primeros capítulos las líneas fundamentales de la sociedad civil y el Estado. En el tercer capítulo nos ocuparemos, a través de la *PhG*, de los fundamentos racionales (espíritu subjetivo) de la sociedad civil. El cuarto capítulo tratará, también con ayuda de la *PhG*, de la construcción histórico-espiritual de la sociedad civil moderna para, en el siguiente, debatir sobre el problema del reconocimiento y su olvido por parte del pensamiento iusnaturalista y, por fin, en el último nos ocuparemos de ontología e iusnaturalismo.

---

<sup>2</sup> Aunque esto sea salir de Hegel mismo, sin embargo creemos que a través de Hegel puede comprenderse la globalización porque ésta no es más que un sistema de necesidades ahora culminado en el entero mundo y en el que hay un a priori: el valor como objetivación del deseo desde el cual se delimitan el trabajo (convertido en productividad pura y dura, trabajo homogéneo y abstracto primero en fábricas panópticas y ahora convertido en la *empleabilidad*), la sociedad (agentes productores y consumidores) y la Tierra (Stock como mero material a disposición o para su dominación).

“Se ha dicho con frecuencia que la finalidad del Estado es la felicidad de los ciudadanos (*das Glück der Bürger*). Esto es evidentemente cierto en la medida en que, si no se sienten bien con él, si no se satisface su fin subjetivo, no considerarán que el Estado como tal es la mediación (*die Vermittlung*) de esa satisfacción, con lo cual éste estará asentado sobre cimientos poco sólidos” (*GPhR*, §265).

## I

### EN VERDAD, LO ABSOLUTO... EN LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

#### 1. LO ABSOLUTO

9 Hegel defiende una tesis dura: lo absoluto (el todo, en definitiva) es presente, está  
cabe nosotros y no hay ningún acceso a él fuera de su darse fenoménico (Ver *PhG*,  
Introducción).

¿Pero qué es? Lo absoluto es el ser y el ser, la esencia y la esencia, el concepto<sup>3</sup> (que,  
como señala F. Duque, 1998:611, está en realidad agazapado desde el comienzo) pero

---

<sup>3</sup> Pero, ¿qué es el concepto? La autoconciencia de la necesidad de la realidad efectiva (la necesidad de la libertad como proceso de objetivación) así como el reconocimiento de que esa realidad efectiva es su determinación conceptual (libertad de la necesidad o sub-objetivación o auto-determinación). Dicho de otra manera: la realidad efectiva es la realización de la libertad porque ser libre no significa estar más allá de lo que uno es o hace sino que ello (la exteriorización, la determinación en la que uno se encuentra) es en realidad uno mismo: el ser cabe sí en lo otro o “la coincidencia de sí consigo mismo en el otro” (*Enz*, §159) pero en el sentido de que la objetivación es el propio contenido del sujeto, aunque diferenciado y distinguido de él: un contenido apropiado por el yo y propio del yo (Duque, 1998: 690). *Ser libre en realidad es reflejarse hacia sí en la negatividad de su auto-determinarse.*

Pero para alcanzar esta doble verdad (la necesidad de la objetivación y la finitud de la objetivación) es necesaria la autoconciencia y eso es el concepto. El concepto no es más que el yo o la autoconciencia de que ser (libre) no es estar fuera de toda determinación o alteridad (Ser) pero tampoco es ser un interior que se explaya en su alteridad (esencia) sino que es el ser autoconsciente de ser en sí mismo en la alteridad y de que esa alteridad es él mismo.

El concepto es, por consiguiente, la verdad del ser y de la esencia por cuanto el aparecer de la reflexión, dentro de sí misma, es, al mismo tiempo, inmediatez autosuficiente (*Enz*, §159).

O dicho de otra manera, el concepto es la restauración dialéctica del ser, que era la “unidad *inmediata* consigo” pero ya convertido en “*libre mediación consigo*” a través de la realidad efectiva de la esencia

en la medida en que el concepto no es sino dándose en sus determinaciones reales<sup>4</sup>, lo Absoluto es la Idea (*Enz*, §213). En suma lo Absoluto es la onto-logía<sup>5</sup>.

En realidad la Idea es el concepto realizado en el sentido del reconocimiento de lo objetivo por el sujeto porque no es más que su desarrollo. Paradoja idealista, suelen decir algunos con mucho “entendimiento”. Pero si nos preguntamos qué es el concepto que se realiza no llegamos a ninguna entidad mística o exterior a lo real mismo. El concepto nos recuerda Duque es *begriffen* o *comprehensión* en cuanto reflexión e interiorización del aprehender. El concepto no es una realidad ideal ajena a las cosas mismas. En realidad el concepto no es otra cosa que “la comprensión de todo lo aprendido, o sea de todo lo que empezó siendo externo y ajeno pero que, en virtud de esa comprensión, resulta ahora interconectado y coherente, sujeto a y en unidad” (Duque, 1998: 694). O, como afirma Labarrière (1985: 35, nota 16), “el concepto hegeliano no pertenece al orden de una abstracción noética; concebir (o comprender) es, de acuerdo a la etimología de este término, reunir los diversos momentos que constituyen lo real, esforzándose por captarlos en el “elemento” unificante que los pone y determina en su verdad”

Por tanto, “el concepto es más bien lo primero que es de verdad, y las cosas son lo que son en virtud de la actividad del concepto que inmora en ellas y se manifiesta en ellas” (§163, Z.) y en ese sentido no hay distinción entre el yo y la cosa porque el concepto es la cosa misma.

Pero esta realidad, que, en el fondo, no es más que “ser en el mundo” de modo reflexivo es lo que aparece ya en la sentencia parmenoidea que diría inauguralmente que

---

(*Enz*, §159). Por ello el concepto no tiene ya ninguna objetividad enfrente: es una unidad que es al mismo tiempo totalidad que se *autodetermina* en sus determinaciones:

El transcurso del concepto ya no es pasar a otro ni aparecer en otro, sino “*desarrollo* [o despliegue], por cuanto, habiéndose sentado lo distinto de manera inmediata y a la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinación es como un ser libre del concepto entero” (*Enz*, §161).

<sup>4</sup> Un concepto no es sino una determinación de la realidad misma y ésta no es sino su concepto. Así por ejemplo, la “mesa” como concepto se da en esa mesa y ésta es lo que es porque es una determinación-destinación de la “mesa”.

<sup>5</sup> Lo ponemos con guión para señalar que no es un asunto lógico o gnosológico como tampoco es un asunto óptico o que esté en los sujetos mismos en su determinación concreta y sensible. Lo onto-lógico quiere ser lo que recuerda Rivera de Rosales (2005): “la lógica no es un mero *organon* del pensar subjetivo correcto, sino que «la lógica coincide con la metafísica, con la ciencia de las cosas captadas en pensamientos» (*Enz* § 24)”. Lo real como realidad del concepto y el concepto que se hace real es la onto-logía.

ser y pensar son lo mismo (*Enz*, §86). Si el ser es pensar entonces el ser es autoconciencia. Pero esa autoconciencia necesita ser desvelada desde la acción misma del pensar siendo y desde el ser, que es pensándose. No en vano como señala F. Duque, Hegel, permaneciendo fiel a la herencia de sus ancestros, mantiene que la acción de pensar es posición de ser (Descartes, Kant), y así frente al *cogito sum*, añadiría: *cogitare, ergo Est et ego cogito-sum* (1998: 611).

Lo que implica que el conocimiento, que es también acción<sup>6</sup>, no es ni medio ni instrumento, sino la apertura misma de lo Absoluto<sup>7</sup>. Por eso, el Absoluto no es más que la realidad misma, la Cosa misma, señala Hegel. Pero como la Cosa es, de nuevo, el autoconocimiento efectivo de lo que es, ese autoconocimiento implica que el Absoluto se autoexpone mientras se autoconcibe<sup>8</sup>. Lo contrario, un interior más allá de su configuración, sería una profundidad vacía (*PhG*, prólogo, Roces: 11).

---

<sup>6</sup>“La idea es esencialmente *proceso* porque su identidad es la identidad absoluta y libre del concepto sólo en tanto es absoluta negatividad y por ende dialéctica. Es el transcurso [que consiste en] que el concepto en tanto universalidad que es singularidad, se determina a la objetividad y a la oposición frente a la misma, y esta exterioridad que el concepto tiene como sustancia suya se reconduce a la *subjetividad* por su dialéctica inmanente” (*Enz*, § 215).

11

Ese proceso se da dialécticamente en tres momentos. En primer lugar, a través de la negatividad presente en la vida o naturaleza se alcanza el concepto o la autoconciencia o yo (ver *Enz*, §§221 y 222) y una vez conquistada, esta autoconciencia deviene razón porque quiere convertir su certeza en verdad en el mundo a través de un mismo impulso (*Trieb*) que se determina en dos ámbitos: el Yo racional teórico y el Yo racional práctico. El primero quiere concebir el mundo y el segundo actuar sobre él para eliminar su otredad con respecto a sí.

La síntesis de voluntad y conocer es la Idea absoluta, que no es nada determinado, ningún objeto o pensamiento, sino la completa determinidad (la omnimoda determinación: *die vollendete Bestimmtheit*) o la totalidad sistemática (*systematisch Totalität*: *Enz*, §234, W8, 392).

<sup>7</sup> Tal y como destaca Heidegger lo que Hegel quiere mostrar es la parusía de lo absoluto al ver en el conocimiento la luz misma de la verdad, constituyéndose, y esto es lo más importante, la filosofía en ciencia al ser "el conocimiento real y efectivo que representa lo que es lo real mismo en su verdad " *Wenn die Philosophie als Erkennen des Absoluten mit dem ernst macht, was sie solches Erkennen ist, dann ist sie schon wirkliches Erkennen, das vorstellt, was das Wirkliche selbst in seiner Wahrheit ist*" *Holzwege*:120

<sup>8</sup> P.J. Labarriere (1985: 35) afirma que la filosofía para Hegel es el conocimiento de la cosa misma en el doble sentido de: 1) "enfrentarse sin intermediario a aquello de lo que se trata sin separación de principio o de hecho entre el objeto y el método, sin apoyarse tampoco en ningún saber anterior"; 2) pero también mostrando que el conocimiento es un caminar "vinculado al movimiento de autoexposición, en virtud del cual "lo que es" llega a existir y a ser conocido como *lo que es en verdad*". En definitiva se trata de superar la representación que considera al contenido y al conocimiento como entes separados, "como si el objeto fuera algo completo y acabado y el pensar algo imperfecto que habría de someterse al objeto y conformarse con él. Sobre esta dislocación del presupuesto del sentido común de la separación de sujeto y objeto: *Enz*, §§ 223-232 (*El conocer*)

¿Pero de qué manera se concibe-autoexpone lo Absoluto o Idea?

## 2. EL ESPÍRITU

Hegel parte de algo de nuevo contundente: la Idea se realiza en y como espíritu subjetivo objetivándose y en ese proceso el espíritu deviene la imagen (*Abbild*) de la Idea (*Enz*, §377, Z., W10: 9).

Efectivamente, si la Idea, lógicamente contemplada, es la sustancia autoconsciente de sí en lo otro que es su otro, entonces es sujeto y esa sustancia-sujeto deviene real en el espíritu:

Es a partir de ese juicio solamente que la idea es *primero* la *sustancia* única y universal, pero su verdadera realidad efectiva desarrollada es que sea como sujeto y de este modo como espíritu (§213)

Pero ¿qué es el espíritu? Ya en la *PhG* se definió como “la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma”<sup>9</sup>. O en otros términos, la realidad misma en el sentido de ser, así lo decía en aquella obra, el fundamento y punto de partida de la conciencia (de lo real).

En realidad, el espíritu es la *autoconciencia* (el para sí) de la naturaleza<sup>10</sup>. ¿Por qué? Fácticamente, a través de la conquista de la subjetividad reflexiva en el hombre<sup>11</sup>, que, gracias a los límites que se le enfrentan (el otro igual a sí en forma de mujer u hombre y

12

<sup>9</sup> “El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como supuesto y subsistencia, o existe solamente en el espíritu, pues él es la existencia. Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de ser como tales; pero, su progresión y su retorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer; y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos” (*PhG*, Roces, 260; 239/523)

<sup>10</sup> “Para nosotros el espíritu tiene a la naturaleza como *presuposición* suya, de la cual es él la *verdad* y, por tanto, lo *absolutamente primero* de ella” §381

Hegel en el *Zusatz* del §381 señala que el paso de la naturaleza al espíritu no significa que sea el paso a algo otro absolutamente sino el venir a sí mismo del espíritu que estaba en la naturaleza fuera de sí (*der Übergang der Natur zum Geiste nicht ein Übergang zu etwas durchaus anderem, sondern nur ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seienden Geistes ist*) (W10: 25) y estaba fuera de sí porque en la naturaleza hay negatividad o unidad de las diferencias pero como algo exterior y no autoconsciente.

<sup>11</sup> “Betrachten wir den Geist etwas näher, so finden wir als die erste und einfachste Bestimmung desselben die, dass er Ich ist“ (§381, Z.: W10, 21). Hegel claramente señala que sólo el hombre es el espíritu en cuanto posee autoconciencia: “erst der Mensch erhebt sich über die Einzelheit der Empfindung zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wissen von sich selbst, zum Erfassen seiner Subjektivität, seines Ichs, - mit einem Worte: erst der Mensch ist der denkende Geist“ (§381, Z.: W10: 25).

la muerte<sup>12</sup>), adquiere una identidad negativa en cuanto que se contradistingue (Duque:782) de la naturaleza, de tal modo que el hombre ya no se reconoce como ser natural sino a *través* de ella. La naturaleza queda idealizada (superada en su unilateralidad) como momento del espíritu (primero el consumo y después el trabajo y la civilización).

Pero el espíritu no es un concepto antropológico, sino la verdad onto-lógica que se descubre o aparece en el yo o la autoconciencia<sup>13</sup>: el ser cabe sí mismo (*Beisichselbstsein*) en su diferenciación (*in seiner Unterscheidung*) (§381, Z.: W10, 21)<sup>14</sup>. Lo cual, evidentemente, no es otra cosa sino la Idea pero como proceso que aún y siempre ha de realizarse en la realidad de nuestro mundo (la naturaleza y la cultura).

13 No en vano, Hegel señaló al final de la Doctrina del Concepto que la Idea se despidió o lanza (*entlassen*) como naturaleza y, por tanto, como espíritu<sup>15</sup>. Dicho de otra manera, la Idea lógica se realiza en el espíritu como el proceso del ser-en el mundo, es decir, como “*la trascendencia recíproca de sujeto y objeto* como unidad fundamental por la que el hombre sólo existe como sujeto en el mundo, comprometido en un proceso de libertad que conlleva su traducción reflexionante en el mundo de la objetividad” (Labarriere, 1985: 17).

Esta trascendencia recíproca se realiza como un proceso que se autoconstituye por tres actividades lógicas: la vida, que acaba dando de sí la autoconciencia humana y con ella el concepto (§216-222), el conocimiento y la actividad práctica, que acaban dando

---

<sup>12</sup> Ver *Enz*, §381, Z., W10: 20-21

<sup>13</sup> Recogo de Sotelo (2010: 74) la fina interpretación orteguiana de lo que es el espíritu hegeliano: “conocerse a sí mismo” en el sentido del fundamento y principio de la autodeterminación de la libertad (“libre porque se determina a sí mismo, porque manda sobre sí mismo, porque sin condicionamiento externo se revela voluntad”), aunque ya el propio Hegel habla de la sentencia délfica para explicitar el concepto de espíritu (*Enz*, §377). Sin embargo, esa sentencia está en realidad dirigida más hacia los seres humanos que al espíritu en general (Peperzak, 1989: 97). Por último, nos parece interesante la sugerencia de Sotelo de traducir el Espíritu como *logos*.

<sup>14</sup> En realidad para Hegel la representación más fiel al sentido del espíritu es la divinidad cristiana como trinidad porque en ella se da el sacrificio del en sí (Dios o la identidad pura y abstracta) poniéndose en una determinación finita o diferencia (Hijo) para a través del reconocimiento de esa diferencia como realidad de su ser o esencia llegar a la Idea (Espíritu santo) (ver §§381 y 383, W10: 23 y 28-29). Aunque la tarea de la Filosofía es “captar esto en su propio elemento (el concepto), a saber, lo que está ahí *dado* a la representación y que es *en sí* la esencia” (§384).

<sup>15</sup> “Pero la *libertad* absoluta de la idea está en que ella...en la verdad absoluta de sí misma, se *resuelve* a *despedir* libremente *de sí*, como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, la *idea inmediata* como su propio reflejo” (§244).

de sí, a su vez, la unidad de subjetividad y objetividad (§§215-234). Y, en realidad, esas actividades son las que se realizan no en su *determinidad* lógica sino “concretamente” en el espíritu (§387). Por tanto, estas dos últimas esferas, conocer y querer, que acaban en la síntesis que es la totalidad o la Idea absoluta (§236), no son más que lo que lleva a cabo el Espíritu.

¿Entonces, al final, qué es el espíritu? El proceso único y total de autoconstitución ontológica de la Idea. Pero si la Idea es la identidad de la subjetividad y la objetividad pero en el sentido no de la concordancia de una representación con el mundo, algo absolutamente imposible si partimos de que el ser (de algo) es su concepto (*der Begriff allein ist, wodurch die Dinge in der Welt ihren Bestand haben*)<sup>16</sup>, entonces la identidad de la que se trata en la Idea es de que “la objetividad se corresponda con el concepto” (Ibid.) o de que el concepto se autodetermine (se reconozca) en la objetividad. Lo que no es otra cosa que la libertad. El espíritu es, entonces, la libertad misma:

Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigsein von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen. Der Geist ist der für sich seiende, sich selbst zum Gegenstand habende verwirklichte Begriff (W10, 26)<sup>17</sup>.

Pero la libertad no es una libertad conquistada fuera del otro, sino la independencia del otro conquistada en el otro:

Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen (ibid)

De hecho el espíritu es, como hemos señalado antes, el ser cabe sí mismo en la diferencia. Por ello si se queda en la mera subjetividad dejará de ser libre. La libertad del espíritu sólo es real cuando se sostiene en su propia sub-objetivación. Si el espíritu no deviene real en el mundo no es más que un mero yo henchido de sí mismo pero sin efectuación:

In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch nicht wahr, hat seinen Begriff noch nicht sich gegenständlich gemacht, das in ihm auf unmittelbare Weise Vorhandene noch nicht zu einem von ihm Gesetzten umgestaltet, seine Wirklichkeit noch nicht zu einer seinem Begriff gemäßen umgebildet (§379, Z.: W10, 15).

<sup>16</sup> §213, Z. W8: 369. En el mismo lugar aclara Hegel que la verdad no es el viejo concepto escolástico de concordancia o rectitud del pensamiento con la cosa sino, por el contrario, algo que, según mi punto de vista, vuelve a la concordancia aristotélica: la objetividad es idéntica con el concepto en el sentido de que las cosas sean lo que “deben” ser y como ejemplo pone Hegel el de la obra de arte: hay arte cuando el objeto artístico corresponde al concepto de arte.

<sup>17</sup> Traducción libre: “la sustancia del espíritu es la libertad, es decir, el no depender de otro, el autorreferirse a sí mismo. Es el concepto realizado efectivamente que es para sí, que se tiene a sí mismo por objeto”. Ver también §482 donde afirma claramente que la libertad es la esencia del espíritu.

El espíritu no es una interior que se oculte tras sus apariencias. El es pura revelación (*Offenbarung*) en la objetividad. En ella él se da pero no de manera que sus manifestaciones sean algo distinto de su contenido, sino como movimiento en el que lo manifestado revela el contenido mismo (§383). La manifestación y el contenido del espíritu son lo mismo<sup>18</sup>.

Pero esa capacidad del espíritu de ser cabe sí en sus formas, en su autodiferenciarse, hace que él sea la unidad de posibilidad y realidad efectiva. Si la primera es el en sí, lo meramente interior aún no desplegado, la segunda hace que sea realmente lo que en potencia quiere ser. Como señala Hegel: el espíritu sólo es en tanto se revela a sí mismo haciéndose acorde a su concepto<sup>19</sup>. Dicho de otra manera, el espíritu como sujeto ha de particularizarse, ha de hacerse objetivo (*gegenständlich*).

15

Hegel hablará del desarrollo o manifestación del espíritu en tres momentos (§385): el espíritu subjetivo o momento de la subjetividad<sup>20</sup>, el espíritu objetivo o el momento de la objetividad<sup>21</sup> y el espíritu absoluto o el momento de la unidad de ambos, al superarse la finitud de los otros dos momentos fijados en el dualismo de mundo y yo, de objetividad y subjetividad.

No obstante no se puede sostener que haya tres espíritus diferentes, por un lado, el subjetivo, por otro, el objetivo y por fin, el absoluto. En realidad, son lo mismo: el espíritu como unidad mediada de subjetividad y objetividad. Y esa unidad se realiza como el proceso de salir (*Hinausgehen*) de la mera subjetividad para desarrollar la

<sup>18</sup> §383, Z., W10, 28: "Form und Inhalt sind also im Geiste miteinander identisch".

<sup>19</sup> "der Geist als solcher nur ist, insofern er sich selber sich offenbart. Die Wirklichkeit, die eben in seiner Offenbarung besteht, gehört daher zu seinem Begriffe" (§383, Z., W10: 29)

<sup>20</sup> El momento en el que aparece el concepto o el yo o la libertad abstracta y que es el resultado del proceso lógico de la vida o naturaleza. Como señala en §387, Z. el espíritu subjetivo aún no ha hecho de su concepto (de su yo o de su libertad) algo objetivo (*weil der Geist hier noch in seinem unentwickelten Begriffe ist, sich seinen Begriff noch nicht gegenständlich gemacht hat*).

<sup>21</sup> Es ya la objetivación del espíritu subjetivo y corresponde al proceso lógico (de la Idea) del conocer y el querer: la razón que quiere ser verdadera en un mundo que corresponda a ella. Aquí la libertad del yo deviene necesidad en el doble sentido de efectuación real porque ya hay un ser ahí (*Dasein*) en el que se concreta la libertad (§385, Z., W10: 33) y de limitación porque ese ser ahí es un particular de la libertad, no la libertad. Todo particular es finito y por ello es un límite (*Schränke*) que impide al espíritu ser lo que es (§386, Z.). Hegel es tajante: todo lo finito es siempre una unilateralidad que como tal sólo puede alcanzar su determinación convirtiéndose en momento del todo (§386, Z.). De ahí que el fin del espíritu objetivo es el espíritu absoluto o la autoconciencia de lo que se está jugando en el concepto (o el yo o la libertad): ser en sí mismo en la alteridad, que deja de ser una otredad y pasa a ser momento del despliegue del concepto (o el yo o la libertad).



objetividad que es (*ein Fortschritt in der Entwicklung der Realität oder Objektivität desselben*) (§387, Z., W10: 39). Es el espíritu subjetivo que, para realizarse como tal, ha de ser objetivándose. Pero no culmina aquí el espíritu porque la objetividad no es el fin del espíritu.

Hay que comprender el espíritu como infinito y esa infinitud implica que él se limita, se finitiza o se determina pero al mismo tiempo la finitud, en el sentido de lo mortal o fáctico pero también de lo particular o individual, es un límite (*Schränke*) que impide al espíritu ser lo que es. Por ello la objetivación particular es sólo un momento del espíritu necesitado de la totalidad. Es lo que debe ser superado (*aufgehoben*). ¿Por qué? Porque la determinación o esencia de lo finito es todo lo que no es conforme a su concepto (*daß das Endliche eine ihrem Begriffe nicht gemäße Realität ist*) (§386, Z., W10: 36).

¿Qué hace el espíritu? Torsionar la finitud sacándola de su unilateralidad para convertirla en momento (o miembro) de la totalidad. El no niega lo finito sino que lo coloca dentro de sí como una idealidad, como un aparecer (*Erscheinung*) en el que brilla el todo pero no como algo autosuficiente que se sostiene por sí mismo sino como algo necesitado de lo otro<sup>22</sup>. Este es en realidad el sentido de la superación (*aufhebung*) de lo finito que queda evidenciado cuando Hegel utiliza el ejemplo del sol del que dice que es algo finito porque no puede ser pensado sin el sistema solar<sup>23</sup>.

Sin embargo, al mismo tiempo, esta superación de la finitud en la que se objetiva el espíritu puede comprenderse como la efectiva desustancialización del espíritu que parece volver a la subjetividad tras su caída en el mundo. No en vano, el término de idealidad<sup>24</sup> tan recurrente en Hegel cuando habla del destino de lo finito puede dar a entender que el espíritu se desnuda del mundo y regresa a sí. Es el estadio final

<sup>22</sup> “Der Geist ist daher sowohl unendlich als endlich und weder nur das eine noch nur das andere; er bleibt in seiner Verendlichung unendlich, denn er hebt die Endlichkeit in sich auf; nichts ist in ihm ein Festes, ein Seiendes, alles vielmehr nur ein Ideelles, ein nur Erscheinendes“ (§386, Z., W10:36).

<sup>23</sup> “Die hier nicht genauer zu erörternde echte Bestimmung der Endlichkeit muß dahin angegeben werden, daß das Endliche eine ihrem Begriffe nicht gemäße Realität ist. So ist die Sonne ein Endliches, da sie nicht ohne Anderes gedacht werden kann - da zur Realität ihres Begriffs nicht bloß sie selbst, sondern das ganze Sonnensystem gehört“ (W10: 36)

<sup>24</sup> En realidad la idealidad de lo finito no es otra cosa que la superación de la soberanía de lo particular para devenir momento o miembro del todo: ver *Enz*, §386, Z., W10:36 y *GPhR*, §278. Pero si vemos la idealidad desde la libertad entonces consiste en que la voluntad sea libre no en un querer concreto en el que se enajena sino en cuanto que asume que lo querido es realmente un acto de su querer. Y así si el espíritu es la libertad no puede quedar fijado en un momento de su voluntad sino en el reconocimiento de que es libre en ese momento como en otros y a través de ellos es libre.

conocido como espíritu absoluto. Y en eso parece que se resuelve el espíritu cuando Hegel sostiene que todas las determinaciones de la objetivación del espíritu son los peldaños de su liberación (*Befreiung*), de una liberación que le lleva fuera del mundo<sup>25</sup>.

Pero algo así es imposible porque significaría olvidar lo que es en verdad la Idea: la unidad de la subjetividad con la objetividad de modo que la objetividad sea acorde al sujeto y éste vea en el objeto su obra y con ello a sí mismo. Pensar que el fin sea la liberación del mundo es en cierta medida convertir el idealismo hegeliano en una suerte de idealismo subjetivo moderno: aquél que hace de la verdad mera certeza subjetiva.

El espíritu absoluto no es otra cosa que la anamnesis platónica o la *theoreia* aristotélica<sup>26</sup>, el reconocimiento de la Idea lógica por parte de la conciencia humana en todos sus avatares mundanos. Por ello, el Espíritu absoluto es el saber absoluto (*der sich absolut offenbare, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist*) (§384, Z., W10: 31) y por ello el autosaberse de la Idea que, como tal, no es unte ni fáctico ni eidético sino la autoconciencia de la Totalidad onto-lógica recorrida por el espíritu sub-objetivándose (*so ist denn auch der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten*) (§237, Z., W8:389).

17

Se trata de comprender que la Idea no queda fuera del mundo sino que es su autoconciencia. Por ello no podemos pensar que el espíritu absoluto sea un regreso a una figura ya superada: la conciencia estoica, aquella que se hace libre al independizarse del mundo. Algo absolutamente imposible como declara el propio Hegel:

Si el resultado, a saber, el espíritu que está-siendo *para sí* y en el que se ha superado toda mediación, se toma en sentido meramente *formal* y sin contenido de modo que el espíritu no se conozca al mismo tiempo como siendo en sí y desplegándose objetivamente, resulta entonces que aquella subjetividad infinita es la autoconciencia meramente formal que se sabe a sí misma como absoluta en sí - misma; es la *ironía* que sabe aniquilarse todo haber y hacerlo *vano* con lo cual es ella misma la carencia de todo haber y la vanidad que se da como determinación un contenido que tomándolo de sí es por tanto contingente y caprichoso (§571)

Por tanto, el espíritu se infinitiza como autoconciencia de sí a partir de algo acontecido y eso es exactamente lo que hace el espíritu objetivo. Dicho de otra manera

<sup>25</sup> “Los distintos peldaños de esta actividad, en los cuales, como apariencia, el espíritu finito está determinado a demorarse y a recorrerlos, son peldaños de su liberación en cuya verdad absoluta son una y la misma cosa *encontrar* un mundo como mundo presupuesto, *engendrarlo* como algo puesto por él y liberarse de él en él” (§386)

<sup>26</sup> Peperzak, 1989: 96-97: “Hegel declara su alianza con la visión aristotélica sobre el significado último de la vida humana: como Aristóteles, Hegel subordina praxis e historia a una forma teórica de eternidad”

el espíritu absoluto es *en y como* espíritu objetivo. Efectivamente, si Hegel en su doctrina del concepto acaba afirmando que:

El mundo objetivo es en y para sí la idea (*Idee*) como que ésta, al mismo tiempo, se pone eternamente (*ewig*) como *fin* (*Zweck*) y siendo activa (*durch Tätigkeit*) produce su efectiva realidad (§235),

y si este mundo objetivo es la unidad de la idea subjetiva (conocer) y la idea objetiva (hacer) de modo que la verdad del primero es la del segundo porque la razón quiere hacer del mundo una obra racional y, a su vez, la verdad del segundo es, como ya sostuvo en el capítulo de la *PhG*, el *espíritu cierto de sí* a través del lenguaje del perdón, el reconocimiento de que el mundo no es una nada inesencial que el sujeto deba dominar sino exactamente lo contrario: el lugar y la acción misma del concepto; su realidad efectiva<sup>27</sup>, entonces no hay más verdad que el espíritu objetivándose racionalmente.

Lo que nos lleva, gracias a Maragat, a sostener que no hay un más allá del espíritu objetivo sino que en realidad es, como así lo había visto en Jena, una figura del espíritu absoluto (2005: 133). Y la razón se encuentra en que si el pensar es absoluto es porque tiene un objeto absoluto y ¿cuál es la objetualidad absoluta antes de desembocar en el espíritu absoluto? El estado moderno, la última realidad efectiva que tematiza la *Enz* (Maragat: 123).

Sólo así, continúa Maragat, puede comprenderse tanto la afirmación en *Enz*, §513 de que la eticidad es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo como la de que la Idea en su existencia universal en sí y para sí es la eticidad (*GPhR*, §33)<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> “*Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seiende Begriff, und die Welt ist so selbst die Idee*“ (§234, Z.). Como señala Duque, “el Bien está realizado porque consiste en el proceso mismo, en el esfuerzo por desprenderse de lo inmediato, presente y a la mano, y por hacer que revierta en la propia subjetividad como material de realización de ésta” (744). De otro modo, también con Duque (ibid): el bien es el eterno y denodado esfuerzo de la actividad en la que lo objetivo se determina por lo subjetivo o lo particular por lo universal pero de modo que sólo puede darse en lo finito pero como esfuerzo de que eso finito sea infinito. Es decir, con Duque de nuevo: “lo que llamamos cosas son cristalizaciones de la actividad técnico-práctica, que a su vez sirve a realizaciones más altas: sociopolíticas, artísticas, religiosas” (744)

<sup>28</sup> Por tanto, ¿qué papel es el del espíritu absoluto? La autoconciencia de la objetivación del espíritu a través de los saberes reflexivos de la religión, el arte y sobre todo la filosofía cuyo objeto es “el recuerdo” de la verdad (de la Idea) alcanzada. Si Hegel habla de que la Idea se vuelve a despedir en la naturaleza, una vez conquistada, quizá está indicando que la función del saber absoluto es la toma de conciencia en todos los avatares que de nuevo se dan en el mundo. En realidad el saber absoluto tiene por objeto, nos

En realidad, el espíritu objetivo es el topos, el lugar mismo de lo Absoluto o, en otros términos, su imagen (Abbild) como efectivo realizarse o ser. Lo que nos lleva a sostener que si la verdad es la Idea que se realiza como espíritu y ambos son una “poderosa partición”<sup>29</sup>, que ha de entenderse como el proceso dialéctico por el que el concepto (o el yo) se determina en la objetividad para reconocerla como suya (§214) conformándose un sistema de interdependencias basadas en el reconocimiento mutuo (ibíd.), este sistema se realiza en lo que Hegel ya nombró como la vida ética de un pueblo (PhG, 240/525).

Allí, efectivamente el espíritu es la obra universal (saber, instituciones, patrimonio, etc.) que nace de la actividad o el obrar racional de los individuos desde su particularidad.

En cuanto *Ser- para- sí* [actividad: Tun] la sustancia es la esencia disuelta, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada uno lleva a cumplimiento su propia obra, desgarrando el ser universal y toma para sí una parte de él (239/523).

19 En esa obra el espíritu se disuelve, se parte en la particularidad y desde ella se engendra la esencia universal y común. Es la sustancia sujeto o la sustancia que se hace viva como obra de los sujetos (*wirklich und lebendig*) (ibíd.). Y, más en concreto, la sociedad civil el lugar donde se realiza esa partición que se resolverá en el Estado. En ella, los individuos actúan como sujetos libres pero el resultado de esa independencia es que se complementan entre sí; fluyen juntos (*gleichsam zusammengeflossen sind*)<sup>30</sup> formándose una comunidad (sistema) donde a través de intercambio de bienes, saberes y técnicas se consigue “la mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y satisfacción de necesidades de todos los demás” (*GPhR*, §188).

---

señala Maragat (132), la desparticularización de las conciencias que siempre y de nuevo reabren la experiencia del ser en el mundo.

Y ese saber se objetiva. ¿En quién? En realidad se objetiva en las instituciones en las que se da el saber de la religión, el arte y la filosofía: los intelectuales-funcionarios del universal. Hoy en día: “las capas ilustradas supranacionales, un funcionariado paneuropeo de los que poder esperar ajustes relativamente imparciales en beneficio del ‘ser común’” (Duque, 2010: 224)

<sup>29</sup> Sobre la Idea y la partición ver §214 y sobre el espíritu y la partición ver §436, Z.

<sup>30</sup> “Wir haben daher hier die gewaltige Direktion (disyunción) des Geistes in verschiedene Selbste, die an und für sich und füreinander vollkommen frei, selbständig, absolut spröde, widerstandleistend - und doch zugleich miteinander identisch, somit nicht selbständig, nicht undurchdringlich, sondern gleichsam zusammengeflossen sind“ (§436, Z.)

Podríamos decir que Hegel representa la cima del individualismo moderno<sup>31</sup> gracias a su concepción de la sociedad civil. Incluso es posible decir que Hegel concibió el espíritu desde el concepto moderno de la sociedad civil y el mecanismo que en ella impera, la astucia de la razón, como trasunto del principio económico de la mano invisible porque un Absoluto que se finitiza en la acción de los particulares no es otra cosa sino la imagen de la sociedad civil (Trías, 1981: 164-174)<sup>32</sup>.

Basta sólo con leer este texto clarificador para entender lo que sostenemos:

Hay división de la actividad, de la que cada cual desempeña tan sólo una porción; sucede como en una fábrica, donde ningún individuo hace nada en su totalidad, sino solamente una parte, donde ninguno posee las demás habilidades y donde solamente algunos efectúan el ensamblaje. Los pueblos libres tan sólo tienen conciencia y actividad para el todo; los pueblos modernos, considerados para sí mismos en tanto que individuos, son no libres –la libertad civil es precisamente la privación del universal, es un principio de aislamiento. Pero la libertad civil (nosotros no tenemos dos palabras para *burgués* y *ciudadano*) es un momento necesario que los antiguos Estados no conocieron: dicho de otro modo, no conocieron esta perfecta independencia de los puntos, y con ello incluso una mayor independencia del todo, la vida orgánica superior (*LFHU*. Ctdo. en Kervégan, 2008:183-184)

Pero, por otro lado, estas afirmaciones necesitan precisarse: la mano invisible, motor ontológico de la sociedad civil, es la imagen de la partición de lo Absoluto pero no es su culminación. Es decir, lo Absoluto es una poderosa disyunción (negatividad en suma) que conduce a su particularización. Pero la negatividad de lo Absoluto acaba en la idealidad del particular o en la superación de su unilateralidad convertido en momento o miembro. Por tanto, como indica Trías, si Hegel piensa la teología (de lo Absoluto) desde la economía, a ésta la piensa en términos teológicos. ¿Por qué? Porque si lo Absoluto es efectivamente absoluto cuando la objetividad o la particularidad se corresponde con el concepto o universal (W10, 26), cuando el universal se reconoce en la objetividad, entonces la mano invisible es sólo el momento de la efectiva partición o el momento en el que los particulares conforman un sistema no basado en la unidad sino en la diversidad (de fuerzas) en el que cada cual se opone al otro afirmando su existencia autosuficiente.

---

<sup>31</sup> A. Renaut, 1993: 241-244

<sup>32</sup> “La *Fenomenología*, lo mismo que la *Lógica*, se esclarecen desde la economía: Hegel hizo en cierta modo una economía pensada en términos teológicos (modelo trinitario) y una teología pensada en términos económicos” (1981: 172)

Pero eso es el mal, el mal entendido como lo que en realidad es: la vanidad de una subjetividad que se quiere absoluta<sup>33</sup> y, por ello, se detiene en ella misma olvidando que “lo finito no *es*, que no es lo verdadero, sino simplemente un *pasar* y un *ir más allá de sí*” (nur ein *Übergehen* und *Übersichhinausgehen* ist) (Enz, §386). Ese mal se traduce en un sistema, el capitalista (aunque Hegel no lo llamo así), que se basa en la pura oposición entre riqueza y pobreza, ausencia de derechos, proletarización, etc. (GPhR, §§185, 243 y 244).

Sin embargo Hegel señala que el mal es el punto de inflexión o el motor por el que la libertad del espíritu se constituye en una auténtica comunidad donde se da efectivamente la unidad de lo subjetivo y lo objetivo o de lo universal y lo particular. Este proceso, que se da en la sociedad civil, auténtico *topos* del espíritu absoluto, no como algo ajeno a ella, culmina en el Estado: la realización de la Idea ética (GPhR, §258) que encuentra allí su existencia en sí y para sí (§33).

### 3. EL ESTADO SOCIAL

21

Por tanto, Hegel no es un liberal pero el Estado hegeliano no tiene nada que ver con la caricatura que los liberales hacen de él. Defendemos, y somos deudores en esto de I. Sotelo (2010)<sup>34</sup>, que Hegel formula por primera vez el Estado social en sus rasgos fundamentales. Estado social que será el germen del Estado del Bienestar de la socialdemocracia europea.

La modernidad trajo la libertad anclándola como el derecho de la subjetividad a desplegarse en todas direcciones (GPhR). Esta subjetividad fue la identidad o interioridad pura, abstracta y sin determinaciones o codificaciones sociales, culturales o vitales que descubrieron los romanos en la figura legal de la *persona* y los cristianos en la del *espíritu* (GPhR, § 185).

---

<sup>33</sup> “Esta vanidad se mostrará, ..., como la inmersión máxima en su propia subjetividad y contradicción más íntima, y con ello punto de inflexión; se mostrará como el *mal*” (Enz, §386).

<sup>34</sup> E indirectamente de D. Losurdo. Recalca Sotelo: “se ignora, a veces incluso entre los especialistas, que Hegel es el pensador que diseña el Estado social en sus rasgos fundamentales, sobre todo insiste en algunos aspectos imprescindibles para juzgar la situación crítica por la que pasa el Estado social en nuestros días” (72)

Su primera realización objetiva se llevó a cabo en la Revolución francesa en la que la subjetividad libre, pura e indeterminada condujo a una de las dos aristas de la modernidad: *el totalitarismo político* basado en el terror como imposición de una Voluntad General trituradora de toda particularidad, de toda consideración ajena a la ley abstracta y absoluta de la libertad<sup>35</sup>.

La resaca de ese terror sin embargo no condujo a un replanteamiento de la subjetividad, sino a su afirmación plena como juego libre de los particulares en su particularidad (el Estado liberal que Hegel conoció tras la restauración napoleónica). Esta salida dio lugar a otra de las aristas de la modernidad: frente al totalitarismo del universal, *el totalitarismo de lo impolítico* que tuvo en B. Constant, el primer ideólogo del liberalismo del XIX, a su defensor<sup>36</sup>.

Ese totalitarismo nace del principio fundamental del iusnaturalismo liberal defendido por Hobbes y Locke: la existencia de un a priori constituido por una ley anterior a toda articulación socio-política: la ley natural y sus consiguientes derechos naturales<sup>37</sup>, que como consecuencia se convierte en el criterio normativo de todo emplazamiento político (Quesada: 249)<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Rubert de Ventós, X., *De la identidad a la independencia: la nueva transición*, Barcelona: Anagrama, 1999 señala los avatares de esa voluntad general en su cristalización estatal, que en virtud de la coyunda de ley romana (soberanía) y espíritu cristiano (biopoder) se ha convertido en una instancia soberana de expansión territorial y de imposición ideológica, que ha triturado individuos, culturas y lenguas.

<sup>36</sup> Ver B. Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” en Constant, 1989. Un análisis certero se encuentra en F. Quesada, 2008: 267-271

<sup>37</sup> Para Locke la sociedad civil se basa en “la ley de la naturaleza, es decir, la voluntad de Dios, de la cual la ley de la naturaleza es manifestación” (*Segundo Tratado*, §135). De ahí nacen los derechos naturales: la propiedad, la vida y la libertad. La función del Estado es el respeto y salvaguarda de dichos derechos.

<sup>38</sup> Como señala Quesada, este discurso de la ley natural tiene como fin la legitimación, sobre todo en Locke, de la propiedad como derecho inalienable equiparándola a otros derechos, que sí pueden presentar esa característica (252). No podemos evitar hablar de la importante interpretación de R. Espósito sobre esto: la modernidad forjó dos dispositivos (la soberanía y el derecho natural individual) con el fin de combatir la violencia de la *Comunista* originaria (o lo que se entiende por *Estado natural*) con el fin de poner coto a los sujetos hobbesianos. De esa manera se puede pasar de una comunidad basada en lo *común* a una comunidad basada en lo *propio*. Sin embargo, el precio pagado en la modernidad ha sido lo que nosotros, en realidad Hegel, hemos señalado: las dos formas de totalitarismo de la modernidad: el Estado como un absoluto (Hobbes) o la alienación de los sujetos en la propiedad (el totalitarismo del mercado). Ver R. Espósito, 2009.

La consecuencia del principio liberal no fue otra que la que ya Hegel<sup>39</sup> supo ver en la naciente sociedad de mercado y que Marx y Polanyi explicitaron: la devastación antropológica nacida de la desarticulación de las viejas estructuras y la inexistencia de otras sustitutivas que pudieran regular y domesticar el principio liberal de la libertad económica.

Y ante esta dicotomía, por no ser dialéctica o especulativa, entre el totalitarismo político y el económico, que conduce al pensamiento del entendimiento a establecer una perenne disyunción no sólo lógica, sino lo que es peor, moral y política, Hegel creó una construcción (dialéctica) capaz de superar esas dos formas de totalitarismo señalando la verdad del concepto de libertad, y por ello del concepto de subjetividad, como libertad concreta en la que, desde su negatividad, supera sus dos momentos unilaterales, la negatividad abstracta o la particularidad atomizada<sup>40</sup>.

23 Frente al iusnaturalismo, que deriva lo público (el Estado en suma) de la fuerza, Hegel lo vincula al derecho<sup>41</sup> pero si el derecho es el reino de la libertad realizada<sup>42</sup>, es decir la voluntad libre y ésta es, a su vez, la autodeterminación del yo de “ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado (*bestimmt, beschränkt*), y al mismo tiempo, permanece consigo, o sea, en su identidad consigo y universalidad (*Allgemeinheit*), y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo (*zusammenschliessen*)”(GPhR, §7), entonces la libertad no es algo anterior al espacio público, sino que se hace real en la mediación con los otros y tiene en cuenta ese espacio no como límite a las potencias individuales sino como “cuidado” de ellas. En realidad, ese cuidado sólo puede hacerse real si lo privado y lo público, lo particular y lo universal son capaces de superar su unilateralidad mediatizándose mutuamente.

---

<sup>39</sup> En realidad Hegel fue capaz de ver esas dos formas de totalitarismo, el político y el económico. Sobre el primero, el extraordinario pasaje de la *PhG* sobre la Revolución francesa: “la libertad absoluta y el terror” y sobre el segundo los pasajes sobre la Sociedad civil en los *GPhR*, §§ 241 y ss.

<sup>40</sup> Ver La introducción de la *GPhR*, §§5-7 donde se habla de esa dialéctica de la libertad.

<sup>41</sup> Es decir a la Idea del Derecho o lo que es lo mismo “el concepto de Dº y su realización”(GPhR, §1)

<sup>42</sup> “Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geists aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist” (GPhR §4).



Ni la sociedad de mercado<sup>43</sup> ni el terror del Estado pueden ser la solución porque no son más que malas infinitudes o, mejor, infinitudes que no reconocen su unilateralidad y por ello la necesidad de la otra parte.

El primero, porque convierte lo público (lo universal) en una voluntad particular omnímoda. El segundo, porque transforma la mera particularidad (de los deseos privados) en lo único universal que puede reconocer el hombre, que, por ello, ve en el Estado una cortapisa, una resistencia.

La solución es la superación de ambas tendencias en el “perdón” como reconocimiento de *lo que hace falta*. Un perdón que si se analiza consiste en la construcción de lo intersubjetivo como moralidad cívica o eticidad en el que los particulares sean capaces de romper la dureza de su individualidad o finitud reconociéndose mutuamente al ver en el otro *lo que (le) hace falta*.

La libertad, dicho en otros términos, no es el mero derecho abstracto de un *estado natural* de individuos ya, de por sí o por naturaleza, libres, afirmación de la que Hegel se mofa, racionalmente, en varias ocasiones. Pero tampoco es una suerte de moral abstracta llena de juiciosas y buenas intenciones que jamás “tocan” el mundo, sino, por el contrario, la comunidad o eticidad donde se hace real la libertad de los individuos como sujetos libres para sí y para los otros a través de las instituciones públicas.

En palabras de A. Gabilondo (2010), sólo la comunidad puede realizar la conciliación del particular y el universal porque en ella cada individuo tiene derechos reales: “derecho por ejemplo a votar; con derecho, por ejemplo, al trabajo; con derecho, por ejemplo, a la vivienda, a la sanidad...eso hace comunidad, es comunidad efectiva” o como señala también Duque con su *‘aut Keynes aut Marx’*: la libertad no es real sino a través de instancias que sean capaces de superar los intereses egoístas de la sociedad burguesa (Duque, 2010)<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Ver las maravillosas páginas sobre el espíritu de la riqueza o lo que es lo mismo el “engolfamiento capitalista” (en palabras de Duque, 521-522) en el capítulo del Espíritu extrañado de sí” en la *PhG*. Este trabajo, más adelante, desarrollará ese “episodio”.

<sup>44</sup> Y aquí Sotelo ve la incardinación de Hegel con lo que posteriormente y de manera objetivadora quiso la clase obrera: organizar un Estado social en el que se pasara de una mera libertad formal y abstracta a una libertad concreta basada en la realización de derechos.

No en vano, como me ha señalado el profesor Rivera de Rosales, F. Lasalle, fundador de la ADAV, embrión del SPD alemán, estuvo influido por Hegel y Feuerbach (ver Sotelo: 166 y ss)

Es posible superar el terror político y económico no con más liberalismo, sino con más democracia. Pero con una democracia que sea político-económica y aunque Hegel tiene límites en su discurso sobre el Estado (los propios de su propia época. Algo que fue él, por cierto, quien primero lo reconoció<sup>45</sup>), que podríamos resumir en su defensa del corporativismo, de la “democracia orgánica” o en el papel de los estamentos<sup>46</sup>, sin embargo, Hegel no es ningún tótem y, por ello, lo más importante de su obra es la dialéctica o, dicho de otro modo, el esfuerzo por hacer racional la realidad (política)<sup>47</sup> y en ese sentido el Estado orgánico, la eticidad que propuso, aunque ya sabemos que estaba anclada en su momento histórico, debe ser repensada como forma de hacernos cargo de la tesitura en la que tanto Hegel como hoy nosotros nos encontramos.

A través de Hegel, no en sus formulaciones políticas concretas, encontramos claves ontológicas, por tanto racionales, que pueden mostrar que la *sociedad de mercado* que, de nuevo, tras su fracaso, descrito por Polanyi, regresa como sustituto del totalitarismo político representado por la “utopía” soviética, es insostenible con el concepto de libertad.

25

Si en realidad Hegel es el primero que descubre y legitima racionalmente que la sociedad civil o burguesa es el producto de la libertad de los individuos, sin embargo, fue también el que puso de manifiesto que en ella se lleva a cabo lo que Marx llevó a su autoconciencia: el capitalismo como sistema de producción ilimitada de valor a través de la conversión del individuo en mera fuerza de trabajo abstracto ocupada en crear

---

<sup>45</sup> “Para agregar algo más a la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada” *GPhR*, Prólogo, W7:27; Vermal, 54)

<sup>46</sup> Ver una consideración sobre estos aspectos desde la teoría económica en H. Denis, 1986.

<sup>47</sup> “Las implicaciones liberadoras de la razón dialéctica trascienden su propio sistema. La fuerza liberadora de la razón no termina su tarea hasta que la plena y real libertad es alcanzada. Si por cualquier causa o circunstancia, la realización de un orden constitucional resultara limitado, y no pudiera satisfacer los requisitos reales y racionales de la libertad para todos sus miembros, entonces se convertiría en una mera estructura opresiva adicional que el poder de la razón debe disolver para tener acceso al reino de la libertad. Si Hegel ata la razón a una estructura determinada, esto no significa que sus herederos también deban detener en ese punto las consecuencias dialécticas de la razón. Razón y libertad, conceptos que se implican recíprocamente, trascienden en virtud de su naturaleza intrínseca los sistemas estructurados y constituyen así el fundamento para desarrollos posteriores en nuevas direcciones. En el principio de la esperanza y el espíritu de la Utopía, se plasma auténticamente el sentido del vector liberador de la construcción de la frase recientemente descubierta en las lecciones de 1819-1820: “lo que es racional será real, y lo real será racional” Gil Villegas, 1988: 27

formas del deseo que se despliegan en el cuerpo social, es decir, lo que Deleuze y Guattari llamaron la liberación de los flujos de deseo desterritorializados de toda sustancialidad familiar y cívica<sup>48</sup>.

Hegel muestra, no obstante, que una liberación de flujos como la del capitalismo conduce a la disolución de lo que nos constituye, todavía, aunque cada vez más frágilmente, como hombres: miembros de una red sentimental de amor (la familia) pero también, y como individuos independientes, miembros de una red pública de garantías y seguridades que nos permita vivir de forma digna.

De hecho, el momento álgido de desarticulación ideológica del capitalismo en los años 70 del siglo pasado ha acabado, por cierto, en el reverso del deseo soñado de una liberación molecular y molar del deseo<sup>49</sup>: la desregulación, la fragmentación y la aparición de un Estado (neoliberal) que, bajo la forma de una pretendida defensa de la sociedad civil, quiere culminar su predominio sobre los dispositivos públicos que hasta ahora han actuado como contrapeso del capitalismo<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Ver JL Pardo, *El cuerpo sin órganos*, Valencia: Pretextos, 2010, pp. 197 y ss.

<sup>49</sup> Ver FJ Martínez, *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de F. Guattari*, Barcelona: Montesinos, 2008.

<sup>50</sup> Interesante, aunque polémica, es la tesis de Zizek en *Órganos sin cuerpos*, Valencia: Pretextos, 2006, pp. 209 y ss. donde ve “ciertos aspectos del pensamiento de Deleuze que, aunque enmascarados como radicalismo chic, le convierten efectivamente en un ideólogo del capitalismo digital”.

## II

### LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

27

#### 1. LA ETICIDAD HEGELIANA Y LA MODERNIDAD

##### 1.1. Los conceptos del Estado

El origen es la eticidad, que desde la *PhG* es definida como la vida entera de un pueblo (*PhG*, 238/521). Esta vida es la realidad radical en la que se encuentran todos los procesos de la conciencia humana y sus resultados teóricos y prácticos. Afirmando algo así, Hegel se convierte en deudor de la tradición clásica que viene de Platón y Aristóteles (Iltting, 1989) que no delimita dos realidades diferenciadas, individuo y sociedad. Como Aristóteles, la vida humana es intersubjetiva y por ello social. No puede ser de otro modo en un pensador que rompe con la idea de un principio absoluto y no mediado por otra realidad.

Por ello, la individualidad, el sujeto libre e independiente de la filosofía política moderna es una ficción, o no siendo tan duros, es sólo una abstracción metódica que nace de la epojé de las relaciones sociales de la persona (Iltting, 1989: 79). Para Hegel, continúa el mismo autor, las relaciones sociales no se han creado por las decisiones libres de los individuos y están siempre dadas de antemano a todo derecho individual.

¿Pero qué es en sí misma la eticidad? una comunidad política que tiene una vida ética social<sup>51</sup> como conjunto de concepciones y valores compartidos universalmente y que se transparentan en las acciones, costumbres, leyes, cultura, etc. de los miembros de la comunidad dentro de sus estructuras e instituciones sociales (Pelczynski, 1989).

Bobbio (1989) señala que el concepto de la eticidad hegeliana introduce una entidad previa que está a la base de las dos realidades, que, según el iusnaturalismo, constituyen la vida práctica: la moral (lo subjetivo) y el derecho (lo objetivo). Esa nueva realidad, la sustancia de toda la realidad humana, es la comunidad o la eticidad.

Si el dualismo derecho-moral funcionó en la sociedad burguesa del comienzo del capitalismo (el capitalismo de los propietarios), en el XIX, con la aparición de la plebe (en realidad el proletariado), o con la aparición de las sociedades de masa, donde en términos weberianos, es necesario articular una argamasa de la sociedad, hay que introducir el concepto de la comunidad hegeliana.

Citemos a Bobbio,

El esquema derecho-moral había sido suficiente mientras dominó una concepción de la vida práctica articulada en la contraposición de sólo dos momentos, interno-externo, subjetivo-intersubjetivo, individual-social, privado-público. Con la figura de la comunidad popular, entendida como totalidad viviente e histórica, cuyo sujeto ya no es más el individuo o una suma de individuos, sino una colectividad, un todo orgánico, se individualizaba y se resaltaba un nuevo momento de la vida práctica, el cual exigía nuevos instrumentos conceptuales (Amengual, 1989: 390)

28

¿Qué papel juega el Estado dentro de la eticidad? Es su realización. El Estado no es el resultado de un contrato entre individuos sino la encarnación de la comunidad, del espíritu de un pueblo (*GPhR*, §§272 y 340).

Se tiende a pensar que Hegel divinizó el Estado al convertirlo en una instancia superior a toda posibilidad de control pero como sigue señalando Bobbio (1989: 394) el concepto hegeliano de Estado se incardina en la tradición moderna iniciada por Hobbes que seguiría el principio de “*extra republicam nulla salus*”. Sin el Estado nos encontraríamos en el reino de la barbarie y sólo él garantiza una vida libre.

Ahora bien lo que distingue a Hegel de esta filosofía política es que el Estado no es un pacto de “armisticio”<sup>52</sup> entre los individuos privados sino la objetivación misma de la

<sup>51</sup> Sotelo (2010:81) propone, a través de Aranguren, traducir la eticidad como ética pública en el sentido de ser “la moral hecha carne en la vida social y política”

<sup>52</sup> Tal concepto del Estado, que nace de un concepto meramente negativo de la categoría de la limitación (ver capítulo VI.1.3. ) es lo que reprocha Hegel a Kant (*GPhR*, §29)

libertad, racional, de estos. Sólo en él puede encontrarse realizada la voluntad de libertad y la libertad de la voluntad (*Enz*, §539).

Hegel distingue dos conceptos de Estado. El Estado *externo* a los individuos constituido por todo el andamiaje administrativo, jurídico e institucional por el que se regulan y se ordenan las relaciones de la sociedad civil<sup>53</sup> y el Estado *interno* a los individuos o la idea racional de Estado (ver Bobbio, 1999). Este (ver §§257 y 260) no es una *persona moralis*, un mero artefacto político creado por la voluntad subjetiva de los individuos (*GPhR*, §258). Por el contrario, es la realización de la libertad dentro de una comunidad que se despliega en tres momentos, la familia, la sociedad civil y el Estado político. Es más el Estado no es más que la verdad objetiva, realizada éticamente, de la autoconciencia o lo que es lo mismo de la determinación del hombre como ser libre.

La determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde... estar en el Estado es absolutamente necesario para todos” (*GPhR*, §75.)

29 Pero aunque diacrónicamente parece ser el resultado de la familia y la sociedad civil, sin embargo, el Estado, también frente a las tesis iusnaturalistas, es el fundamento que está como fin latente en el desarrollo de sus momentos anteriores (*GPhR*, §256)<sup>54</sup>. Hay que tener claro como recuerda Duque (1998:812) que siempre “el resultado [lo que siempre parece ser sólo el momento final temporal y ontológicamente] de un desarrollo dialéctico es en verdad el fundamento concreto de cada una de las premisas, abstractas si tomadas unilateral y autónomamente [que por ello pasarán a ser vistas desde ese fundamento como momentos suyo]” (sobre comienzo y fundamento ver *Enz*, §238). Por ello el Estado está presente, interiormente, como fin no culminado pero en cualquier caso como “el alma interior” de los procesos dialécticos de la familia y la sociedad

---

<sup>53</sup> A través de dos autoridades: las civiles que sirven a los individuos de la sociedad civil y las políticas que sirven a todos los individuos en su totalidad: los ciudadanos (*GPhR*, §263). Esa autoridad política estaría constituida por la ley, el legislador, la asamblea legislativa, la corona, el gabinete designado por el monarca, también la opinión pública garantizada por la libertad de prensa, de reunión, etc. (§§315-320). Hablamos del Estado político cuya acción es la creación del espacio público en el que se desarrollará la vida de los ciudadanos en la familia y la Sc (ver *GPhR*, §267)

<sup>54</sup> “En el proceso del concepto científico el Estado aparece como resultado, pero, al producirse como verdadero fundamento, elimina (*hebt auf*) aquella mediación y aquella apariencia en la inmediatez. Por ello en la realidad el Estado es lo primero, dentro del cual la familia se desarrolla en sociedad civil, y es la Idea misma del Estado la que se separa en estos dos momentos” (*GPhR*, W7:398; 317)

civil<sup>55</sup> y exteriormente, como destaca Kervégan (2008:197) a través de *Enz*, §549, sociedad civil y Estado son contemporáneos empíricamente y recíprocos lógicamente. Como veremos a través de la exposición del Estado moderno en la *PhG*, no puede entenderse la sociedad civil sin una organización político-administrativa que la haga posible. La sociedad civil moderna nació de la monarquía y de la transformación del Estado que tuvo lugar a través de la revolución francesa.

Puede ahora entenderse el sarcasmo hegeliano contra las consecuencias iusnaturalistas:

Nada se ha vuelto más común que la idea de que cada uno debe limitar su libertad en relación a la libertad de los otros; y de que el Estado es la condición en la que tiene lugar semejante limitación recíproca y que las leyes son los límites. Según esta forma de ver, la libertad se concibe sólo como un capricho accidental y como un arbitrio (*Enz*, §539)

Por el contrario, la idea racional de Estado como efectiva objetivación de la libertad supone entender que el derecho (*Recht*) no es algo ajeno; no es una instancia rectificadora o apaciguadora. Como nos recuerda Ezquerro (2010: 150), el derecho no endereza tuertos, no corrige, a la manera de un tutor, el veleidoso y anárquico crecimiento de nuestra naturaleza. No limita o restringe la libertad entendida como arbitrio particular, como pretendieron los iusnaturalistas desde Hobbes a Kant. Es justo al revés: el derecho, en tanto que existencia (*Dasein*) de la libertad de la voluntad (*Enz*, §486) es la condición de la libertad. No hay libertad sin derecho. La libertad o está realizada o no es libertad

30

¿Cómo es posible? Para el iusnaturalismo liberal algo así es una contradicción porque la voluntad se entiende como puro arbitrio o capricho (*Willkur*)<sup>56</sup> nacido de la libre subjetividad. En suma, libertad de emprender o en términos de Hegel “la subjetividad abstracta como persona capaz de propiedad” (*Enz* §539). La libertad es para esa filosofía política una abstracción que se particulariza en la *libertad formal* de la sociedad civil donde se realiza como “seguridad de la propiedad y como posibilidad de desarrollar y hacer valer los talentos de cada uno y sus buenas cualidades” (*Ibid.*)<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Es decir, lógicamente el Estado es, como el concepto, el fundamento que sostiene todos los procesos de la eticidad y, por ello es la instancia en la que una vez culminado, se supera y se asume la dialéctica de la familia y la sociedad civil. Ver sobre la lógica que está detrás de la eticidad: Kervégan, 2008: 211-221

<sup>56</sup> Vals Plana traduce por “el gusto de cada cual”: trad. de *Enz*, Madrid: AE, 199710, p. 555

<sup>57</sup> Para nosotros esta es la gran aportación del pensamiento liberal: la creación de la sociedad civil basada en la libertad. Insistiremos en ello a lo largo del trabajo.

Sin embargo, se comprende bien la racionalidad del Estado si se entiende que es el momento en el que esa libertad formal se supera en una *libertad concreta o sustancial*, que se debe comprender como *autonomía* o autodeterminación<sup>58</sup>. Autonomía que fue pensada por Kant pero que políticamente Rousseau entendió como voluntad general<sup>59</sup>: una libertad no como seguridad del particular y sus intereses *respecto* del Estado sino como efectiva realidad de la libertad de individuos racionales reconocidos por el Estado.

De ese modo si la libertad es autodeterminación y esa autodeterminación sólo puede ser la voluntad racional (*Enz*, §482) en la que el contenido de su objetivación está determinado por ella, entonces la libertad no puede quedarse en la mera libertad de elección sino en la constitución de un contenido que sea apropiado a la racionalidad de la libertad misma.

El problema de la libertad de elección o arbitrio estriba en que al estar determinada por impulsos carece de un principio que permita deslindar entre ellos no sólo para establecer un criterio de selección sino para encontrar un fin racional de la mera elección (*Enz*, §474 y ss).

31 Por el contrario, la libertad al exigir la racionalidad crea esas condiciones y con ello hace posible convertir la misma elección en obligación para el sujeto. A partir del concepto de autodeterminación es posible entender que la libertad no es contraria a la obligación y, por ello, el derecho deja de ser exterior al propio sujeto para convertirse en el contorno mismo de una libertad racional<sup>60</sup>. Frente al isnaturalismo y a cierto

---

<sup>58</sup> “La verdadera libertad, en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido universal; pero un contenido tal se da sólo en el pensamiento y por el pensamiento” (*Enz*, §469)

<sup>59</sup> Y aunque Hegel rechaza el proceso roussonian de construcción de la Voluntad general porque el Estado se entendería como un contrato y no como una comunidad orgánica y racional (ver §258), sin embargo, como señala Bobbio (op. cit: 401), no rechaza que la libertad sea autonomía, es decir, aceptación de los principios racionales y universales, exteriorizados en la ley, por los que una comunidad cuida del bien individual y del general. Aunque Hegel prefiere utilizar el término *autodeterminación* (Bobbio, 1989: 387).

<sup>60</sup> “La racionalidad formal del impulso y la tendencia consiste solamente en su impulso general a no ser [algo] subjetivo, sino a superar la subjetividad por la propia actividad del sujeto y a realizarse. Su verdadera racionalidad no puede surgir de una consideración de la reflexión extrínseca, la cual supone determinaciones naturales autosuficientes y tendencias inmediatas y carece, por consiguiente, de un principio y de un fin último para ellos. Es, sin embargo, la reflexión inmanente del propio espíritu la que ha de ir más allá de su particularidad, como también de su inmediatez natural y ha de conferir a su contenido racionalidad y objetividad, con lo cual, en tanto relaciones necesarias, son derechos y



pensamiento liberal, el contenido del derecho es la “existencia de todas las determinaciones de la libertad” (*Enz*, §486 y sobre todo, *GPhR*, §4) o como señala en otro pasaje de la *Enz*: “El derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la *personalidad libre*, es decir, en una *autodeterminación*” (§502) y en virtud de ello, los ciudadanos al someterse al derecho no están sometidos a una mera obligación legal exterior a su propia naturaleza sino a las formas en las que, y por las que, son libres.

En el Estado se supera, por tanto, la escisión iusnaturalista entre ley y obligación moral, entre lo privado y lo público, y se constituye, como decíamos al principio a través de Bobbio, una comunidad orgánica porque ambas determinaciones, el derecho y la moral se integran en una unidad mediatizada que se transparenta no en la existencia de dos códigos dualistas (la ley exterior o la ley interior) sino en la acción en la que ambas se integran; lo que Hegel llamó las costumbres éticas (*Sitten*) donde el respeto a la ley se cumple por medio de la obligación interior en la medida en que ley e interior son lo mismo; en ellas los sujetos reconocen que los derechos son también obligaciones. Basta con escuchar al propio Hegel:

Esta realidad en general como *existencia* de la voluntad libre es el *derecho*, el cual debe tomarse no solamente en sentido limitado como derecho jurídico, sino abarcando la existencia *de todas* las determinaciones de la libertad. Tales determinaciones, en su referencia a la voluntad *subjetiva* en la que deben tener su existencia en cuanto universales (y sólo ahí pueden tenerla), son las *obligaciones* de la voluntad, del mismo modo que en cuanto hábitos y modos de sentir de la misma voluntad son *costumbres éticas*. Lo que es un derecho es también una obligación y lo que es una obligación es también un derecho. Pues una existencia es un derecho sólo sobre el fundamento de la libre voluntad sustancial; y es el mismo contenido el que, con referencia a la voluntad que se diferencia como subjetiva y singular, es obligación. Es el mismo contenido el que la conciencia subjetiva reconoce como obligación y el que ella lleva a la existencia en las voluntades. La finitud de la voluntad objetiva es, en su medida, [la que constituye] la apariencia de la distinción entre derechos y obligaciones (*Enz*, §486).

32

Ahora bien todo esto sólo es posible, como venimos insistiendo, y como aparece en esta larga cita, si la voluntad general, la autonomía o la autodeterminación es la unidad de “la libertad objetiva, es decir la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares” (*GPhR*, §258).

---

obligaciones. Esta objetivación es entonces la que muestra su haber, así como la relación entre ellas, es decir, su verdad en general; Cuáles sean, por consiguiente, las tendencias buenas (rationales) y su subordinación, se transforma en la exposición de qué relaciones produce el espíritu desarrollándose como espíritu objetivo; un desarrollo en el cual el contenido de la autodeterminación pierde la contingencia o arbitrariedad. El tratado de los impulsos, tendencias y pasiones con arreglo a su verdadero haber es, por tanto, esencialmente la doctrina de las obligaciones jurídicas, morales y éticas” (*Enz*, §474).

Nada más lejos de Hegel que un Estado en el que las normas, instituciones y prácticas no sean reconocidas por los ciudadanos. Pero eso sólo es posible si en ese Estado los ciudadanos logran definir y concretar su libertad<sup>61</sup>:

El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal (*die persönliche Einzelheit*) y sus intereses (*Interessen*), por un lado, tengan su total desarrollo y el reconocimiento (*Anerkennung*) de su derecho (en los sistemas de la familia y de la Sc), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal (*das Interesse des Allgemeine*), al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial (*substantielle Geist*) y tomen como fin último (*Endzweck*) de su voluntad. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de ese fin (*GPhR*, §260).

Pero defender esto es también ir más allá de la base sobre la que entienden los liberales la libertad. En realidad, el iusnaturalismo, a través del *En*, postuló la idea de un derecho natural presocial que condujo al supuesto de una voluntad individual como principio normativo del Estado<sup>62</sup>, en el que además de caer en un error metodológico como señala Kervégan (2008:199) al transferir a la naturaleza el derecho, cuando en realidad éste sólo existe con la voluntad libre socialmente reconocida<sup>63</sup>, condujo a graves consecuencias políticas porque convirtió el modelo de relación de los sujetos, el contrato, en el modelo normativo de Estado (*GPhR*, §75)<sup>64</sup> subordinando el derecho público al derecho privado (Ver también Bobbio, 1989: 387)<sup>65</sup>.

El Estado no se fundamenta sólo sobre el derecho de propiedad y su legalidad, sino sobre el reconocimiento moral de la necesidad de la ley (*Enz*, §485 y 486). Como señala

<sup>61</sup> El Estado es el reino ético donde el individuo “se reconoce como singularizado en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos” (*PhG*, 195/433)

<sup>62</sup> “Así se fabuló a la vez un *estado de naturaleza* en el que se presumía que debió estar vigente el derecho natural, frente al cual estado, el estado civil y político reclamaba y llevaba consigo más bien una limitación de la libertad y un sacrificio de derechos naturales” (*Enz*, §502)

<sup>63</sup> “Pero en realidad, sin embargo, el derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la *personalidad libre*, es decir, en una *autodeterminación* que es más bien lo contrario de la determinación *natural*. El derecho de la naturaleza es, por tanto, la existencia de la dureza y la supremacía de la fuerza; y un estado de naturaleza es un estado en el que se ejerce violencia y carece de derecho; un estado del que no se puede decir nada más verdadero que *hay que salir de él*” (*Enz*, §502)

<sup>64</sup> “La intromisión de estas relaciones y en general de las relaciones de la propiedad privada en las cuestiones del Estado ha provocado las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad (*GPhR*, §75)

<sup>65</sup> Hegel rechaza también dos consecuencias de esta teoría del *En*: (i) la doctrina de que los derechos humanos son naturales y preexistentes a la sociedad (la ficción del derecho presocial) y (ii) la ilusión de una república universal como estado jurídico más allá del Estado (la ficción del derecho ultraestatal) (Bobbio, 389).

Hegel en el §141, la eticidad, culminada en el Estado, no es más que la reconciliación entre la voluntad o el sujeto moral e interior (*para sí*) con la ley exterior y objetiva (*el en sí*) o dicho de otra manera es la efectiva autolegislación de los sujetos porque éstos son reconocidos en su voluntad libre pero universal<sup>66</sup>. En el Estado, la voluntad ya no es meramente subjetiva; es una voluntad que tiene por contenido su libertad, y en el derecho, en la ley positiva, la reconoce y la contempla.

Como señala Kervégan,

“ Hegel hace de las estructura jurídicas y políticas no solamente condiciones (que implican restricción) de la realización de esa libertad, sino sobre todo la verificación objetiva de su naturaleza, que consiste en verse siempre ya mediatizada por lo que le parece ser otro. La libertad, determinación natural o esencial de la humanidad, presupone *su propia objetivación*. El hombre tan sólo accede a la libertad verdadera, el ser cabe sí, asintiendo a esta presuposición, reconociendo esta verdad simple; la libertad tan sólo es posible sí y allí donde las leyes la hacen efectiva, cuando parecen restringirla (*GPhR* §153)” (Kervégan, 2008:201).

Pero, para ello, a su vez, a través del Estado exterior, del aparato jurídico-administrativo-político, debe hacerse real el derecho de la particularidad (*das in der Besonderheit wirkliche Recht*) creando las condiciones de libertad y seguridad de la persona y su propiedad así como asegurando también “la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el bienestar particular sea tratado como derecho y realizado (*das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sei*) (§230).

Puede decirse por fin que el Estado hegeliano nada tiene que ver con la caricatura que se ha hecho de él por parte del liberalismo al verlo como la máxima expresión del totalitarismo político moderno<sup>67</sup>. Ese totalitarismo, que el propio Hegel encuentra formulado en la antigüedad en Platón y en la modernidad en el concepto roussoniano de voluntad general, donde, a pesar de su pretensión de conciliación entre el universal y el particular, por su abstracción e infinitud, acabó aniquilando la voluntad particular (ver *GPhR*, §§258 y 260 y *PhG*, VI B III) es ajeno a un Estado en el que en palabras de Hegel se “debe poner límites a las esferas del derecho privado y bienestar privados, a la

<sup>66</sup> Mejor lo formula Ritter (1989:168): “la visión de que la subjetividad solamente puede tener realidad si las instituciones políticas y sociales son la realidad de su acción conforme a su mismidad, significa, por una parte, que el Estado y la sociedad presuponen la moralidad y la intención del individuo autónomo en su disposición de hacer de lo universal su propia causa”

<sup>67</sup> Primero ya se la acusó, poco después de su muerte, de ser el representante filosófico de la Restauración (Ruge, Marx y Haym) y posteriormente Popper estableció en 1945 el “canon” liberal de lectura de Hegel. Ver Amengual, 1989: 43, Duque, 1999:6 y Acanda: 2003: 40 y ss.

familia y a la sociedad civil; pero, fundamentalmente, no debe intervenir en estas esferas y dejarlas a la configuración libre de los individuos autónomos” (§260).

En conclusión: no hay más libertad que la de ser un miembro racional dentro del Estado:

por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetivo, verdad y ética si forma parte de él...La determinación de los individuos es llevar una vida universal (*GPhR*, §258)

## 1.2. La superación del iusnaturalismo pero también del modelo aristotélico

Ilting (1989: 67-92) y Bobbio (1989: 377-406 y 1991: 17-47) ven con mucha claridad que tal tesis implica una superación y despedida del modelo iusnaturalista de la filosofía política de la modernidad cuyo principio central es la postulación de un estado originario, el *Estado de naturaleza* asentado en el derecho natural de un sujeto independiente, libre y más o menos solitario, belicoso o pacífico, pero siempre abstraído de toda mundaneidad, de toda sociabilidad real<sup>68</sup> y cuya prueba de libertad es la propiedad (*GPhR*, §49 y *Enz*, §385, Z., W10: 33-34).

35

A partir de esta tesis viene un corolario con diferentes versiones (versión Hobbes, versión Locke o incluso versión Rousseau) pero con una misma línea argumentativa: este hombre libre o natural, impolítico y asocial pero posesivo, necesita dar el paso que le lleve a la construcción de un Estado que sea el resultado de un contrato o de un pacto, o de confianza (Rousseau) o de enajenación (Hobbes), democrático o de entrega del poder. Nos encontramos en el *estado social, civil* o en el *Estado a secas*, que es una entidad, como ya señalamos, artificial o producida por una civilización o cultura<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> las Robinsonadas que critica Marx: OME, 21, 6-7 o el individuo posesivo que señala McPherson.

<sup>69</sup> Bobbio (1989: 284-385) nos ofrece un repaso completo y maravillosamente inteligente de esa tradición iusnaturalista:

En el lenguaje de los iusnaturalistas, el *populus* es un ente artificial, sin que importe si es producido por el instinto o el cálculo racional, un *posterius*, no un *prius*. Para Hobbes, antes del pueblo, el cual se deriva del *pactum unionis*, sólo existe la *multitudo*, y este *populus* que se resuelve en la *civitas*... es una *persona moralis*, esto es, un ente ficticio. Pudendorf elabora una teoría de los *entiamoralis* que, a diferencia de los *entiaphysica*, son entes instituidos (*per institutionem*) e impuestos (*per impositionem*): *ensmoralis* por excelencia es la *civitas*. También Rousseau, que no es un organicista, a pesar de todos aquellos que prefieren considerarlo como un precursor de Hegel, en lugar de ver a Hegel como un continuador de Rousseau, usa, entre otras, expresiones como «corps artificiel» y «être moral» para designar al pueblo, al gobierno, al Estado. En la *Grundalage des Naturrechts* (1796) Fichte, al comienzo de su deducción, pone

Siempre se cuenta que la insociabilidad humana o la infinitud del deseo de propiedad acaban entrando en conflicto con las mismas tendencias de los otros. Conclusión: aparece el derecho, la legalidad como necesidad de encauzar o enderezar la libertad natural a través de una libertad civil<sup>70</sup>.

Frente a este modelo, que podríamos denominar mecanicista y que se impone en la filosofía política moderna existe otro modelo, el modelo teleológico, recibido de la tradición aristotélica que se puede resumir así<sup>71</sup>: el Estado es el resultado de la transformación orgánica basada en la búsqueda de la excelencia de la familia y la tribu (Aristóteles, *Política* IA, 1252b 23-28). El Estado es el bien de las otras formas de organización social<sup>72</sup>.

Gráficamente los dos modelos se pueden esquematizar así:

	Antigüedad	Modernidad
Punto de partida	<i>Sociedad</i>	<i>Subjetividad (particularidad)</i>
Punto de llegada	<b>Estado</b> como consecuencia natural y lineal (pasos de tránsito: la familia, la aldea, etc.)	<b>Estado</b> como salto cualitativo y alcanzado por contrato

El modelo aristotélico contrastará con el iusnaturalista en los siguientes términos destacados por Bobbio:

---

al individuo (*das Individuum*) como ser racional finito (*endliches Vernunftwesen*); habla del pueblo en sentido político y no ético, de un pueblo que se constituye en «comunidad» (*Gemeine*) sólo a través de la Constitución: llama al Estado «organisiertes Ganzes», es cierto, pero sólo después de que se ha establecido el último contrato que es el «contrato de unión» (*Vereinigungs-Vertrag*); en el pasaje en el que compara el Estado con un «producto natural organizado» (*organisiertes Naturprodukte*), el individuo se concibe como una parte del todo sólo en cuanto «ciudadano» (*Bürger*), es decir, después de que ha pasado a formar parte del Estado, pero antes del Estado que nace por contrato no existe más que el individuo; por tanto, el todo orgánico no es un presupuesto sino una consecuencia del surgimiento del Estado. En cuanto a Kant, al iniciar el tratamiento del derecho público, lo define como un sistema de leyes para el pueblo, pero se apresura a especificar que por pueblo entiende una «pluralidad de hombres (*eine Menge von Menschen*) [*Doctrina del derecho*, §43] »

<sup>70</sup>¿Pero es posible que haya habido nunca una libertad natural sin comunidad? Se pregunta y se responde Hegel en el §194 indicando que la libertad no existe (*dasein*) hasta que aparece el espíritu dándose un mundo: la comunidad humana encarnada en el Estado.

<sup>71</sup> En los siguientes párrafos sigo casi literalmente la argumentación de Bobbio, 1991: 23-27

<sup>72</sup> Este modelo perduró en la Edad Media y en la Modernidad en autores como Marsilio de Padua, Bodino o Althusius, que contempla el Estado como una gran sociedad compuesta por pequeñas sociedades: las familias, las corporaciones, la *civitas*, las provincias y el reino al que define como “universalis maior consociatio” (Bobbio: 24-25).

1. No hay un *En* anterior al Estado. La primera forma de vida es la familia, una sociedad natural originaria pero sociedad al fin y al cabo.

2. Entre *En* y *Es* no hay contraposición sino continuidad de desarrollo o de progreso “en el sentido de que, desde el estado de familia hasta el estado civil, el hombre ha pasado a través de fases intermedias que hacen del Estado, antes que la antítesis del estado prepolítico, la desembocadura natural, el último puerto de las sociedades precedentes” (25-26). Por ello el *Es* no es el resultado de un acto voluntario y deliberado sino de causas naturales: el crecimiento de la población, las necesidades de defensa, de supervivencia, etc. El Estado no es menos natural que la familia.

3. El Estado no puede representarse como una asociación de individuos sino como una unión de familias o como una familia ampliada.

4. El estado prepolítico no es un estado de libertad e igualdad sino un estado donde hay jerarquías, las de la familia y el *oikos*.

En cualquier caso, ambos comienzos son parecidos porque hablan de dos momentos diferenciados de la vida social: el momento de la obtención de los bienes (economía o crematística) y el momento del gobierno político (Bobbio: 32).

37

La diferencia es que el modelo aristotélico es el modelo preburgués mientras que la sustitución de la familia por el *En* es acorde al paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa, “de la economía como «gobierno de la casa», en el amplio sentido de «casa en su conjunto», a la economía de mercado”(Bobbio: 32-33).

La disolución de la familia y la aparición de la empresa burguesa es lo que, de alguna manera, en la época de Hegel, conducirá a Filmer, años antes y a Van Haller, coetáneo, a defender modelos aristotélicos recuperando el papel esencial de la familia como origen de la sociedad política, negando así un *En* formado por individuos libres. Para Van Haller la hipótesis del *En* es una creación de la Ilustración, que, como consecuencia, con la revolución francesa, disuelve las relaciones sociales naturales como el señorío, los gremios o las comunidades (feudales) (Riedel, 1989: 198-200).

Hegel coincide con Van Haller en su recuperación del modelo aristotélico pero en realidad integra dialécticamente ambos modelos superando la ausencia de libertad del modelo antiguo y rebatiendo la confusión que se da en el modelo iusnaturalista entre

libertad y mercado que hace creer que el Estado es una instancia artificial (contractual) cuyo objeto es permanecer al servicio de dicha libertad.

La razón se encuentra en que la estructura diádica del relato iusnaturalista hace entender el Estado o como una vuelta al *En* o como un compromiso ante él (Locke). Pero Hegel establece un modelo tríadico dialéctico cuyo momento inicial es la familia, continúa con la Sociedad civil donde se reproduce mucho del *En* del pensamiento iusnaturalista y termina en el Estado, que ni es una vuelta ni un compromiso sino un estado superior y más perfecto donde se concilia libertad y la comunidad (Bobbio: 402-403).

Hegel recupera de la teoría tradicional el momento de la familia como momento de origen del desarrollo de la sociedad humana, sin eliminar por ello, a diferencia de lo que hacen los escritores reaccionarios, el momento en que los sujetos del tejido social no son ya los padres de familia sino los individuos (o las clases sociales) en conflicto entre sí, y que es el reflejo, como se ha dicho, del nacimiento de la sociedad mercantil burguesa. En Hegel, el paso de la familia al Estado no se produce directamente ni de forma gradual, sino a través de un momento negativo intermedio, que representa, en un sentido, la disolución de la familia, y en otro el presupuesto necesario para la recomposición de la unidad social en un nivel más alto (que el Estado). Como en el modelo clásico, el Estado es a la par con la familia (y a diferencia de la sociedad civil) un organismo ético; pero a la vez es, como en el modelo moderno, la antítesis de la sociedad de las necesidades, es decir de la esfera en que dominan las relaciones de conflicto entre los individuos y las clases sociales. Si en los dos modelos precedentes el Estado se consideraba, respectivamente, como la continuación y como la antítesis del estado anterior, en el modelo hegeliano el Estado es a la vez la continuación (de la familia) y antítesis [de la sociedad civil] (Bobbio, 1991: 47)

38

Efectivamente, el Estado es continuación de la familia porque el Estado es la unidad del particular y el universal que la familia sólo hace sentiente o natural (*GPhR*, §157). Pero en la medida en que el Estado para Hegel pasa por el momento de la sociedad burguesa, que es el momento del despliegue de la libertad subjetiva, deja de adquirir su legitimidad en las relaciones de poder natural o patriarcal.

Como señala Bobbio, la introducción de la *Sociedad civil* en su modelo dialéctico aleja a Hegel de toda posición conservadora o patriarcalista que al ver en la familia y sus estructura jerárquica de poder el modelo de construcción del Estado, acaba proponiendo, como fue el caso en la edad media y la modernidad, a la monarquía absoluta como la forma por excelencia de organización política.

Pero en la medida en que el Estado es la antítesis de la Sociedad civil, también supera el planteamiento del iusnaturalismo porque deslegitima por parcial y unilateral la figura del *homo economicus* que está detrás del estado natural de Hobbes, Locke y

otros. El Estado no es el Estado garante de los propietarios; no es el resultado de un contrato entre individuos; no es el Estado de la Sociedad civil; no es el Estado liberal porque en un Estado así el interés de los individuos es la finalidad última (*das Interesse der Einzelnen als solcher*).

Cuando se confunde el Estado con la Sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el interés del individuo en cuanto tal se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno (*GPhR*, §258).

En definitiva, el Estado es un retorno dialéctico a la familia asumiendo la unidad sustancial creada entre lo universal y el particular de forma *autoconsciente*, reflexiva y querida por los individuos<sup>73</sup>. Pero ese retorno ha de hacerse a partir de la libertad encontrada en la sociedad civil en la medida en que los miembros de la familia no son todavía libres e independientes. El paso por la sociedad civil es absolutamente necesario porque constituye el momento del para sí o la libertad de los individuos.

Es momento de introducirnos en la sociedad civil para exponer las líneas maestras del lugar donde se desarrolla la libertad en la modernidad pero también para mostrar lo que separa a Hegel del *totalitarismo de la particularidad o del mercado*.

39

## 2. LA SOCIEDAD CIVIL

### 2.1. Precisiones

El concepto de sociedad civil, que tiene su mayor desarrollo filosófico en Berlín, en los *GPhR* y en la *Enz*, no es nuevo. Aparece ya en Jena, en la *Filosofía real*, “Filosofía del espíritu” aunque bajo el término de “sistema de necesidades” y en *El sistema de la Eticidad*.

Pero también puede rastrearse en la *PhG*, en la parte BB, “El espíritu” donde se encuentra “una historia política de occidente desde Grecia clásica hasta la moralidad kantiana y a la vez, toda una «Filosofía de Derecho» que va desde la eticidad griega hasta la moralidad y la reconciliación de las conciencias en el apartado «el mal y el

---

<sup>73</sup> Algo que sin duda transforma la relación contractual del Estado en una relación de amor. El Estado hegeliano no es el resultado de un contrato entre individuos independientes sino el resultado de una relación mediada donde cada particular reconoce al otro y forma una unidad nacida de la libertad pero basada en la comunidad, la confianza y el reconocimiento que se daba en la familia sólo de modo inmediato y sentiente (ver *GPhR*, §7 y 163)



perdón»” (Amengual, 1989: 23-24). Pero igualmente creemos que se puede encontrar en la parte AA, “la Razón” porque ahí se habla de las condiciones fenomenológicas de la conciencia racional moderna o, en otros términos, el plano de la reflexión con el que la conciencia filosófica moderna (*el para sí*) atiende a lo que objetivamente se está desarrollando en aquel momento (*el en sí*)<sup>74</sup>.

Por otro lado, el término sociedad civil no es una acuñación propiamente hegeliana. Hay que tener en cuenta que desde la segunda mitad del XVIII se había popularizado la expresión *civil society* a raíz de la obra del escocés Ferguson *An essay of the history of civil society*, aparecida en 1767 y traducida al alemán un año después (ver sobre esto Sotelo, 2010: 86, y Olivas, 2012: 185).

Schlözer (*Allgemeines Staatsrecht*, 1793) fue el primer autor alemán que distinguió “Estado” y “Sociedad”. Para Schlözer, la Sociedad civil es una comunidad jurídica sin *Imperium*, determinada por exigencias económicas. Según Solari (1931), es verosímil que Hegel conociese directamente las obras de Ferguson y de Schlözer (Oliva, 2012). En virtud de ello Hegel deslindó la sociedad civil del Estado, confusión en la que caían los tratadistas del Derecho público todavía impregnados del viejo concepto del XVII de *status civilis* donde se englobaba a la sociedad y al Estado (Sotelo: 86)

40

Entre los parágrafos 182 y 256 de sus *GPhR*, Hegel estudiará la sociedad civil como una organización social que nace, por una parte, del capitalismo embrionario y por otra del despojamiento que sufren los ciudadanos de toda forma de poder político, que queda concentrado en el Estado absolutista (Sotelo, 2010: 22 y ss. y Riedel 1989: 214)<sup>75</sup>. La consecuencia es que los burgueses adquieren autonomía con respecto a la familia, atomizada también, y al Estado.

Y así en *GPhR*, §182 pone de manifiesto la ruptura de la antigua sociedad civil apareciendo un nuevo sujeto: el individuo singular, que, ya sin significado político, dará lugar a una nueva de sociedad, la sociedad burguesa: la sociedad donde los ciudadanos son *personas privadas* que tienen como finalidad su propio interés (el derecho privado).

<sup>74</sup> Aunque no habla estrictamente de la sociedad civil, el artículo de A. Gómez Ramos (2010) da bastantes claves para entender cómo la sociedad civil se estaba formando en la moralidad moderna.

<sup>75</sup> Como señala Riedel la sociedad civil fue el resultado de la revolución moderna: “la aparición de una sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado de los príncipes o en el revolucionario y el desplazamiento del centro de gravedad en la economía, que precisamente por este tiempo experimentó la sociedad con la revolución industrial, con la «economía de Estado» o «nacional»” (1989: 214).

Efectivamente, en la *PhG* Hegel nos relata cómo tras la disolución de la eticidad antigua (en la que podemos, por ahora, incluir al mundo romano), el hombre es libre y esa libertad dará lugar a los individuos hobbesianos, que, como “conciencias atomizadas y deseantes”, se moverán por las pulsiones (*Triebe*) engolfándose en las cosas, en las experiencias y empresas<sup>76</sup>. Esas pulsiones acabarán forjando la sociedad civil, que nacerá de lo que en la obra de Jena llamó “espíritu de la riqueza”. Pero de esto último hablaremos en el capítulo IV.

## 2.2. El concepto de sociedad civil

### 2.2.1. Los principios de organización de la sociedad civil

La sociedad civil nace del conflicto de las familias, que al buscar la satisfacción de sus necesidades, entran en una relación de diferencia (*Differenz*) en la que se comportan las unas con las otras como personas independientes y ajenas (*ausserlich zueinander verhalten*) (§181).

41 El principio de este momento es el de la particularidad (*Besonderheit*): cada familia y/o individuo se engolfa en sí mismo, en su particularidad viendo en el otro a otro particular. Por ello nace la libertad de la subjetividad (*GPhR*, §214) de la modernidad que se articula a través de dos principios interrelacionados:

1. El principio de la particularidad según el cual la persona privada se convierte en un fin para sí. Para ella todo gira en torno a la satisfacción de sus necesidades y deseos materiales pero también sociales, culturales y espirituales (*Bedürfnisse, Notwendigkeit y Willkur*) (*GPhR*, §182). Este principio nace del concepto *de la personalidad independiente y en sí misma infinita del individuo*, que interiormente surgió de la religión cristiana<sup>77</sup> y exteriormente del derecho romano (*GPhR*, §185) y fue el punto de

<sup>76</sup> Jesús Ezquerro (2010: 157) utiliza el ejemplo de la puta absoluta, la mujer que se entrega absolutamente a todos sin interioridad de ninguna clase, Lulu, como ejemplificación de esa voluntad obstinada que cuadra muy bien a la Sc.

<sup>77</sup> En *Enz*, §163, Z., afirma Hegel que el cristianismo trae el concepto de absoluta libertad por el que todo hombre vale por sí mismo “en su infinitud y universalidad”. Por ello con el cristianismo se supera la esclavitud. Ver también *Enz*, §482 donde indica: “Esta idea [la libertad] ha venido al mundo por medio del cristianismo, según el cual el individuo *en cuanto tal* tiene un valor *infinito* por cuanto siendo él

inflexión entre la antigüedad y la modernidad (*GPhR*, §124). Posteriormente, la reforma, el iusnaturalismo, la ilustración, la revolución industrial burguesa, la filosofía kantiana y la Revolución francesa lo irían culminando.

2. El segundo principio es el de la universalidad o la interdependencia. En el §189 afirma que la satisfacción de las necesidades individuales se realiza a través de las cosas exteriores que son, a su vez, propiedades de otro y productos de la actividad y el trabajo de los demás (*Tätigkeit und Arbeit*). El trabajo, o mejor la división del trabajo, permite la relación recíproca para la satisfacción de las necesidades creando un universal que socializa y universaliza a los particulares (*GPhR*, §198). Por tanto, cada uno de los particulares al buscar sus fines crea beneficios al resto; los egoísmos se entrelazan (*GPhR*, §183) de modo tal que “cada uno al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás” (§199).

Como dice magistralmente Marini, en la Sociedad civil “ cada uno cree trabajar para sí, en la búsqueda de los medios que le proporcionen subsistencia y bienestar, y sin embargo está dirigido por una racionalidad universal, la cual hace que trabaje también para los demás, según un designio universal de la razón” (1989:233).

Ahora aparece, en cambio, la situación según la cual lo particular debe ser para mí el determinante primero, con lo que se elimina la determinación ética (*die sittliche Bestimmung aufgehoben*). Pero estoy en el error, pues mientras creo asir lo particular, lo universal y la necesidad del contexto (*die Notwendigkeit des Zusammenhangs*) siguen siendo lo primero y lo esencial. Estoy por tanto en el estado de la apariencia (*Schein*) y en tanto mi particularidad sea para mí lo determinante, es decir, el fin, sirvo con ello a la universalidad, que conserva por encima de mí el último poder (*Macht*) (§181)

En realidad, Hegel está hablando de la mano invisible o la astucia de la razón, que, presente en todo el pensamiento del XVII, desde Mandeville y Smith hasta Kant, se convierte en el motor de la riqueza y el progreso social. El egoísmo es creador de bienestar y utilidad social.

Sin embargo, Hegel señala que esa universalidad representada por la mano invisible es una universalidad inconsciente, meramente formal, porque los particulares no la incardinan en sus fines. Estos particulares al buscar sus fines particulares crean un fin universal, aunque separado de ellos (§183). Hay pues una escisión (*Entzweiung*) o separación entre lo particular y el universal.

---

objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está *en sí* determinado a la libertad suprema”

Pero al estar escindida la universalidad, deja de ser el fin racional de la acción de los particulares. Es un mero instrumento que se plasma en las leyes económicas, la justicia, o las acciones administrativas que actúan como base del fin real de los individuos: el goce, *ad infinitum*, y, por ello, autodestructivo,<sup>78</sup> a través del despliegue ilimitado y siempre contingente de sus necesidades, arbitrio contingente y gusto subjetivo (*Bedürfnisse, zufälliger Willkur und subjektiven Beliebens*) (§185).

Las consecuencias de esa Sociedad civil son señaladas por Hegel con mucha claridad: por un lado la sociedad civil se convierte en un sistema corrupto y desmedido y del otro lado, genera miseria y corrupción física y ética<sup>79</sup>. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria (§185. Ver también §§ 243 y 244). En ambos casos, tanto desde el lado del exceso del deseo ilimitado como de lado de la privación (la pobreza) hay una ausencia de medida (*Masslose*) (ibid.).

43 Pero ¿a qué se refiere Hegel con esta sociedad donde predomina la ausencia de medida? Al sistema de las necesidades (*das System der Bedürfnisse*) que es el inicio o comienzo de la sociedad civil, y que puede ser comprendido como el ámbito de la actividad económica, el trabajo y la cultura. Desde ese *Sn* nacerá todo el andamiaje productivo, jurídico y administrativo de lo que hemos llamado Estado externo. En realidad con el sistema de las necesidades Hegel está hablando del capitalismo

---

<sup>78</sup> La destrucción habría que buscarla en las palabras de Hegel en la *Enz* §478 sobre la limitación del libre arbitrio (*Willkur*) al decir que en esa libertad de impulsos la voluntad deja de ser libre y sólo le queda el enajenarse en la pura particularidad sin fin. Pero lo dejamos para el siguiente capítulo al hablar de las figuras modernas de la voluntad y en concreto de la figura más cercana a este libre albedrío hedonista: Fausto o el goce.

Por otro lado este libre arbitrio no está muy lejos de la autoconciencia abstracta que, por estar en un sistema de interacciones y dependencias con los otros, deviene autoconciencia que reconoce al otro instrumentalmente pero aún no reconoce universalmente y en eso Fausto fue un maestro, o, mejor, una víctima. De esto hablaremos en el capítulo V dedicado al reconocimiento.

<sup>79</sup> De alguna manera estas palabras recuerdan a Kant. Para este, el motor social, la insociable sociabilidad, acaba generando la desigualdad. En la *KuK* (§83) la explica por las destrezas o habilidades para alcanzar fines culturales de cualquier índole: la mayoría vive mecánicamente, sin destrezas (mano de obra sin cualificar, proletariado analfabeto, diríamos hoy) trabajando para una minoría (de nobles y ociosos: “quienes cultivan las partes menos necesarias de la cultura, la ciencia y el arte” B393). Esa minoría explota y oprime a la mayoría hasta el punto de que con el lujo creado por la cultura la “alienación” crece: “sobre uno [la mayoría] por la brutalidad ajena, sobre el otro [la minoría] por la propia insociabilidad” (B393). Lo que a su vez remite a la idea roussoniana del lujo como origen de la corrupción social.

### 2.3. El sistema de las necesidades

#### 2.3.1. *El deseo, el estado natural y la mano invisible. La insuficiencia del sistema de las necesidades*

La Sociedad civil nace, como hemos señalado, del dominio de la particularidad. “la persona concreta que es *para sí un fin particular*, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio”(§182) de tal manera que se presenta como el individuo autoconsciente de sí y sobre todo de ser para sí, es decir, de ser libre (“yo quiero”). Hegel la llama *lo infinito universal y libre* (§35).

Pero ese infinito convierte a la persona en una indeterminación. Dialécticamente, la persona tiene que sustentarse sobre una determinación exterior porque, en caso contrario, deja de ser libre. La libertad ha de concretarse en una particularización en el que el querer se traduzca en querer algo (§6). Por eso la persona para ser libre tiene que darse una esfera exterior: la propiedad. Con la propiedad, se supera la mera subjetividad (§41) y a partir de ahí se pone en acción el sistema de las necesidades.

En ese sistema lo que se encuentra no es la persona del derecho abstracto ni el sujeto moral, tampoco el miembro de la familia, ni menos aún podemos hablar del ciudadano. Ahora es el momento planteado por el iusnaturalismo: el hombre (*Mensch*) (§190). Con esta afirmación hegeliana se pone de manifiesto que el sujeto egoísta de Maquiavelo y Hobbes no es otra cosa sino un constructo teórico que nace con el paso de la economía antigua y feudal al capitalismo donde se sustituye el papel económico de la familia por el del propietario y el trabajador libre.

Esta esfera de la particularidad que presume ser lo universal mantiene al mismo tiempo, en esa identidad sólo relativa con él, la particularidad natural como particularidad arbitraria, o sea un resto del estado natural (§200)

Por tanto, no hay un hombre *natural*, un sujeto de derechos naturales e inalienables que entre posteriormente en relaciones sociales y políticas. Por el contrario, el hombre *natural* es la abstracción política del burgués (§190) y el estado de naturaleza<sup>80</sup> es la sociedad burguesa, que Hegel califica con términos hobbesianos: “el campo de batalla

---

<sup>80</sup> Hegel sólo acepta el *En* hobbesiano ya que es el más acorde con la negatividad del espíritu. Por el contrario rechaza ya desde la *PhG* las representaciones “roussonianas” de un estado natural arcádico perdido por la maldad humana (*GPhR*, §187).

del interés privado individual de todos contra todos” (§289. Ver también §194). (ver *PGhR*, §190).

La grandeza de Hegel, nos recuerda Ilting (1989: 90 y ss), se encuentra en que es el primero que descubre que el mundo económico y con él el trabajo es en realidad el fundamento de la sociabilidad moderna. Algo que la filosofía política anterior no logró ver. Sólo Locke lo atisba (*Segundo Tratado*, cap. 5) pero casi todos se limitaron a una teoría de los límites del derecho racional individualista sin entrar en la estructuración de la sociedad debido al trabajo.

Hegel alcanzó esta visión gracias al estudio de la economía política (*Staatsökonomie*). Smith, Say y otros le enseñaron que en realidad el estado de naturaleza es la expresión de la nueva civilización burguesa: el *homo oeconomicus* u hombre desvinculado de toda codificación (a la Deleuze) salvo la liberación de los flujos de deseo en forma de necesidades y arbitrio (§§189 y 190). La economía política es científicamente hablando la esencia de aquel estado de naturaleza de la filosofía política de la modernidad.

45

De ese modo Hegel da un salto enorme dejando atrás la abstracción del iusnaturalismo del XVIII. Tal como señala Bobbio (1991: 17-47) la verdadera configuración del estado natural es el capitalismo, nombre que Hegel desconoce pero cuya esencia es capaz de desvelar en muchos aspectos y de cuyos análisis se nutrirá el joven Marx. A partir de ahí Hegel descubre que en ese sistema de las necesidades no existe la libertad sino bajo una forma, la de la exterioridad ya que, frente al planteamiento liberal de que el hombre es libre porque produce y satisface sus necesidades, Hegel se da cuenta de que el origen de los males del sistema de las necesidades, es decir lo que lo convierte en una suerte de estado natural hobbesiano, se sustenta sobre el hecho de que la liberación del deseo libera al hombre de la modernidad de las necesidades adquiriendo una triple especificidad (§190):

1. Es un deseo basado en la multiplicación de las necesidades y los medios de satisfacción.
2. La descomposición y diferenciación de las necesidades dan lugar a otras necesidades particularizadas más abstractas.

3. Tanto la multiplicación como la descomposición nacen de que las necesidades se someten a criterios de gusto y de utilidad (*Geschmack, Nutzlichkeit*) originados en el mundo cultural (refinamiento o *Verfeinerung*).

Esta dialéctica de la multiplicación y diferenciación es inagotable y tiende a continuar al infinito. Ahora bien, ¿a quién le interesa esa continua búsqueda de satisfacción de nuevas y renovadas necesidades? “la necesidad no es producida tanto por los que la poseen de modo inmediato sino por quienes buscan una ganancia con ella” (§191). Creemos que Hegel ya es capaz de ver cómo la liberación del deseo elimina la economía de uso de la antigüedad y crea la economía del valor del capitalismo.

Aunque hay que señalar que sistema de necesidades es un desarrollo necesario del proceso del espíritu en la medida en que gracias a él el hombre es libre al producir y crear unas necesidades que nacen de sí (*Willkur*) y no de su dependencia animal (§194)<sup>81</sup>. Pero esta libertad es aún formal (*formell*) ya que las necesidades sociales en cuanto tienden a la indeterminada multiplicación (el lujo, *Luxus*) acaban produciendo más dependencia y necesidad (*Abhängigkeit und Not*) y como consecuencia traen más abyección y miseria (*Not und Verworfenheit*) (§195).

Pero además este sistema de la infinita multiplicación de bienes conduce a una división del trabajo (*die Teilung der Arbeit*) que se convierte en trabajo abstracto y cada vez más mecanizado. El hombre queda fragmentado y mecanizado<sup>82</sup>.

46

---

<sup>81</sup>Hegel está diciendo que el estado de naturaleza no es el de la libertad sino el del dominio de la naturaleza. La libertad comienza en la reflexión de lo espiritual sobre sí, diferenciándose (*Unterscheidung*) de lo natural.

<sup>82</sup> “la abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar la máquina (*die Maschine*)” (§198).

Nos parece necesario citar las palabras de Lukács sobre la división del trabajo en el Hegel de la *Filosofía Real* de Jena:

“Hegel muestra cómo las determinaciones generales-sociales -del trabajo llevan a una división social cada vez más complicada del trabajo, a una especialización cada vez mayor de los diversos trabajos y a un alejamiento cada vez mayor del trabajo concreto y particular respecto de la satisfacción inmediata de las necesidades del individuo ( ... ). En tanto que discípulo de Adam Smith, Hegel sabe muy bien que el perfeccionamiento técnico del trabajo presupone una división social del trabajo altamente desarrollada; pero al mismo tiempo ve también claramente que el perfeccionamiento de las herramientas, el nacimiento de la *máquina*, contribuye por su parte a la ulterior evolución de la división social del trabajo ( ... ). Hegel es discípulo de Adam Smith... no sólo como economista, sino también como humanista crítico (y) no cierra los ojos ante los efectos destructivos que tienen necesariamente en la vida humana, en el trabajo

En su *Filosofía real* de 1805-06 en Jena llegó a decir:

Puesto que *su trabajo* es este trabajo abstracto (el individuo) se comporta como yo abstracto o en el modo de la *coseidad*; no como espíritu amplio, rico, de amplias miras *que domina un gran ámbito* y es dueño de él, que no tiene un trabajo *concreto*, al contrario: su fuerza consiste en el análisis, la abstracción, la descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos. Su mismo trabajo se hace totalmente *mecánico* (ctdo. en Gil Villegas, 1998:12)

Y de ahí se derivará la pobreza y miseria de grandes masas trabajadoras y la concentración de la riqueza en pocas manos.

Toda una multitud queda condenada a los trabajos fabriles, manufactureros, mineros, etc., que son totalmente embotantes, insanos, peligrosos y limitadores de la habilidad; y ramas enteras de la industria que mantenían a un gran sector de gente, se cierran de golpe a causa de la moda o del abaratamiento por los inventos de otros países, etc., abandonando a toda esta gente a la pobreza y el desvalimiento ( ... ). Hace su aparición el contraste entre la opulencia y la miseria, una pobreza de la que es imposible salir; la riqueza como toda masa, se convierte en la fuerza. (*Filosofía real* ctdo. en Gil Villegas, 1998:14).

Efectivamente, si el objeto último del sistema de las necesidades es la creación de riqueza o el patrimonio (§199 y ss.), el universal, que, gracias a la mano invisible de la interdependencia del trabajo y el comercio, crea un bienestar general tan querido desde Mandeville hasta Kant pasando por A. Smith., sin embargo, su distribución es desigual porque, aunque el sistema de las necesidades exige de los individuos que produzcan para poder sobrevivir, la riqueza de cada cual es desigual de partida en la medida en que depende del capital inicial de cada uno (*Kapital, Grundlage*) y de sus habilidades. Pero de nuevo, la habilidad depende del capital y de las circunstancias contingentes: “la diversidad en el desarrollo de las capacidades corporales y espirituales, ya de por sí desiguales” (§200). Dicho de otra manera, el sistema de las necesidades basado en la abstracción aparentemente igualitaria del trabajo no es equitativo.

Esta desigualdad de la riqueza es necesaria en sí y para sí (...); el impulso hacia el aumento de la riqueza no es otra cosa que la necesidad de integrar en lo infinito a lo individual determinado que es la posesión (...). Pero esta desigualdad necesaria (produce) una relación constitutiva de dominio. El individuo que es enormemente rico se convierte en un poder” (*Sistema de la eticidad*, ctdo. en Gil Villegas, 1998:14)

De ahí que Hegel sea de los primeros que vea la pobreza como la contradicción no resuelta de la Sociedad civil. Pero Hegel no pertenece al pensamiento premoderno que ve en la pobreza una plaga. En el §241 se expone una explicación sobre la aparición de

---

humano, la división capitalista del trabajo y el desarrollo de la maquinaria” (ctdo en Gil Villegas, 1998:13).



la pobreza que le acerca bastante a la teoría marxista de la acumulación de la propiedad como causa de la desaparición del trabajador libre (*Manuscritos de economía y filosofía*). Para Hegel no es la voluntad o el arbitrio lo que conduce a la pobreza. La misma sociedad civil que obliga a los trabajadores a luchar por su subsistencia exigiéndoles que sean persona independiente, les arranca por otro lado los medios de subsistencia naturales y la ayuda del clan familiar (§238) condenándoles a la pobreza y privándoles de todas las posibilidades y ventajas de adquirir habilidades y formación, pero también de la administración de justicia, de los cuidados sanitarios e incluso del consuelo de la religión (§241).

El problema real de la pobreza se encuentra en que acaba generando el nacimiento de algo desconocido en las economías precapitalistas: la plebe (*Pöbel*) (§240), que define así:

la pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, con la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etc. A ella se suma el hecho de que el hombre que está entregado a la contingencia (*Zufälligkeit*) se vuelve negligente y toma aversión al trabajo” (§243)<sup>83</sup>.

La plebe es el resultado de una injusticia<sup>84</sup> en la que, como consecuencia, se llega no sólo a una alienación objetiva sino también subjetiva en la que se acumula la pérdida del sentimiento del derecho, de la justicia y del honor de existir por medio del trabajo propio (§244).

Pero la solución no es el buen corazón o las obras pías que tan ácidamente rechaza Hegel afirmando de ellas que la inflamación del corazón es tan contingente como

48

---

<sup>83</sup> Lo que en términos del pensamiento moderno es necesario exterminar: véase I. Sotelo, 2010: 139 y ss. donde habla de que los expulsados tras las primeras acumulaciones capitalistas se convirtieron en vagos y desocupados a los que había que encerrar y disciplinar, tal y como mostró Foucault. Puede sin embargo introducirse a Hegel en el paradigma foucaultiano tanto en el asunto de la plebe (donde Hegel añade que a esa plebe y a todo aquél que no cumpla con el requisito de la lucha por su subsistencia en la red de egoísmos recíprocos del *Sn*, el poder público podrá tutelarle e incluso encerrarle) como en lo relativo a la Policía (donde Hegel habla de la necesidad de crear un estado de vigilancia policial contra los intereses privados (§233) señalando que no hay ningún límite “entre lo que es sospechoso y lo que no lo es, entre lo que hay que prohibir y lo que hay que vigilar y lo que no requiere prohibición, vigilancia, sospechas o interrogatorios” (§234)

<sup>84</sup> “Contra la naturaleza ningún hombre puede afirmar un derecho, pero en una situación social la carencia adquiere inmediatamente la forma de una injusticia que le es cometida a esta o aquella clase” (§244).

cualquier otro sentimiento y por ello su ayuda será igual de contingente o arbitraria (§242). Tampoco la emigración a las colonias (§248) es la solución<sup>85</sup>.

Igualmente rechazó, desde una perspectiva liberal pero honesta, los subsidios y el socorro social, ya que van en contra de los principios de la Sociedad civil (la independencia y las capacidad de subsistir produciendo para el beneficio común) y del honor de los individuos.

Hegel argumenta que la ayuda debe estribar en dar oportunidades de trabajar (§245). Si bien parece presentir las crisis del capitalismo y es capaz de afirmar que esta solución aunque aumenta la producción no soluciona nada al no haber consumidores.

Plantea con un cierto fatalismo también la solución británica que tan certeramente desveló Polanyi en *La gran transformación*: como la Sociedad civil no es lo suficientemente rica para impedir el exceso de pobreza (§245), entonces sea la vía darwinista, “la del sálvese quién pueda” pero Hegel se da cuenta de que algo así abandona a los pobres a su suerte y los condena a la mendicidad (“*die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen*” §245).

49 Tampoco toma la vía del socialismo utópico de su época buscando una igualdad abstracta (Denis, 1986: 47-88) porque esa igualdad nace como deber moral que quiere imponerse al derecho del libre desarrollo de la particularidad que exige la sociedad civil. Para Hegel una igualdad moral nacida de la virtud es una salida imaginada (*einbilden*) o porque impide el desarrollo de las fuerzas productivas, e.e., el principio insobornable de la libertad (de empresa) o porque se cree que el propio estado de naturaleza, es decir, el sistema económico, es autosuficiente para resolver su negatividad. Dicho de otro modo, una igualdad de este tipo dejaría en manos del mercado su propia autorregulación con dosis de buen corazón y moralidad<sup>86</sup>. No es posible eliminar la desigualdad (§200)<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> P. Becchi recuerda que esa solución no aparece ni en los cursos anteriores ni en los posteriores a la publicación de su libro. Por otro lado, Sotelo (2010) afirma que a través de este asunto Hegel asiste ya a la expansión mundial del capitalismo como medio de resolver su contradicción y Kervégan (2008: 194) señala que Hegel “entrevé la sustitución del orden continental cuya figura típica es el Estado europeo clásico por un nuevo tipo de potencia, no continental (Gran Bretaña), después no europea (EE.UU.)” (Ver §§246-247)

<sup>86</sup> Algo no muy lejano del concepto actual de que sean las empresas las que se autorregulen moral y éticamente. En resumen, dejar la cohesión y la justicia en manos de los particulares. Hay finísimas observaciones sobre el virtuoso, que podríamos traspasar al mundo de los “emprendedores sostenibles”, en el capítulo dedicado a la moralidad en la *PhG*. Ver Gómez Ramos, 2010, pp. 129-149. En realidad esa

La solución no pasa por su cancelación sino por la elevación o superación del *homo oeconomicus*.

### 2.3.2. *La necesidad del sistema de las necesidades.*

Si en el apartado anterior hemos indicado la semejanza del sistema de las necesidades con el *En*, ahora es el momento de mostrar sus diferencias. Diferencias que permiten, por un lado, relativizar el papel normativo que el iusnaturalismo concedió a ese estado impolítico al convertirlo en el criterio de la legitimidad del Estado, y, por otro lado, señalar la necesidad y racionalidad del sistema de las necesidades.

La diferencia fundamental es que el *En* al situarse dentro de la sociedad civil deja de ser un absoluto ajeno al Estado y por el contrario es sólo un momento del proceso de su construcción así como un elemento de la estructura dialéctica de la eticidad. La sociedad civil o el *En* es ya *sociedad*, comunidad y en esa medida la relación que se establece entre ella y el Estado es una relación dialéctica; la relación dialéctica que se da entre el comienzo y el principio. Dicho de otra manera, el Estado está ya en el *En* pero todavía en la forma del en sí, en su forma inmediata, indeterminada y abstracta (*Enz*, §238). Por tanto la sociedad civil o el *En* son el Estado abstracto pero Estado que comienza a desplegarse.

La segunda diferencia<sup>88</sup> tiene que ver con el hecho de que en el *En* iusnaturalista no está presente el universal mientras que en el sistema de las necesidades aparece el universal aunque de modo formal o inconsciente al estar separado de la particularidad<sup>89</sup>.

La particularidad, que se relaciona por cierto con la universalidad, pero de manera tal que constituye su fundamento aún sólo interior y por lo tanto aparece en lo particular de un modo formal (*GPhR*, §181).

Y si esa presencia formal, tal como vimos en el apartado precedente, conducía a contradicciones negativas, al mismo tiempo permite que el universal no desaparezca a

---

virtud no es más que un manto de limitado altruismo que se aplica sin que toque el mundo hobbesiano de la libertad de empresa.

<sup>87</sup> Hegel rechazaría la proclama: “a cada cual sus necesidades” si expresa una igualdad de propiedad pero la aceptaría si expresa “la necesidad de establecer medios dignos para llevar una vida realmente humana” (Duque, 1987:136).

<sup>88</sup> Aquí nos ayudaremos para su exposición de Kervégan (2008: 218-223) ya que encontramos en sus argumentaciones la expresión feliz de nuestra interpretación.

<sup>89</sup> Pero en rigor, esa presencia ciega del universal sólo se da en el *Sn* porque en los grados sucesivos del desarrollo de la *Sc* el universal ya está institucionalizado.

pesar de lo que creen los particulares, gracias a la astucia de la razón, la mano invisible en suma: La universalidad es el bien general que nace de la mediación recíproca de los fines y necesidades particulares (*GPhR*, §199). La mano invisible hace que el verdadero fin del sistema no sea el interés del particular sino el universal al que concurren los particulares de una manera inconsciente.

Por tanto el sistema de las necesidades y, por extensión, la sociedad civil no son irracionales<sup>90</sup>. Nada más lejos de Hegel ya que la eticidad reproduce la dialéctica de la idea: la familia es el momento del en sí, la sociedad civil, el del la objetividad o para sí y el Estado es el momento de la idea o lo en sí y para sí. En otros términos, el momento de la unidad abstracta (familia), el momento del diferenciarse de esa unidad por obra del entendimiento (la sociedad civil) y por fin el momento de la recuperación de la unidad, pensada, concreta e infinita en la que los momentos anteriores son momentos parciales y abstractos (ideales). Este último es el Estado.

51 En virtud de ello la sociedad civil es un momento esencial del devenir de la idea y en contra de la interpretación inmediatamente posterior de Marx que ve en ella el imperio de un mero sistema económico egoísta que debe ser superado o, a través de la humanidad social (Escritos de juventud) o, por medio del proletariado, devenido clase universal a partir del concepto hegeliano de plebe, para Hegel la dinámica de la sociedad civil es dialéctica y por ello, en realidad, parafraseando a Marini (1989: 232), el sistema económico acaba ayudando a la formación de un proceso civilizatorio gracias a que conduce por medio de los saberes y técnicas a la génesis de una cultura que lleva a la particularidad a disciplinarse, a *cultivarse*, a elevarse a la libertad formal y a un querer y saber basado en la universalidad de la racionalidad así como al duro esfuerzo de superar la mera subjetividad, la inmediatez del deseo y la vanidad del sentimiento (§187)<sup>91</sup>

En este proceso de cultura, el sistema de las necesidades y, especialmente, la división del trabajo desempeñan un papel determinante: al promover la *abstracción* cuya

---

<sup>90</sup> Duque, 1987: 142-143 sugiere que la sociedad civil es el mundo de la polaridad (al mismo tiempo que genera discordia y miseria produce riqueza y cultura) y esa polaridad se basa en los niveles lógicos de la Lógica del ser: lo carente de medida vs. la indiferencia; La Lógica de la esencia: la ciega necesidad vs. las realidades efectivas libres y la Lógica del concepto: el quimismo y la teleología de los medios (Duque, 1987: 144). Algo que se nos queda demasiado lejos para esta primera aproximación al asunto de la sociedad civil.

<sup>91</sup> Consideraciones parecidas pero incluso más radicales se encuentran en J. Ritter (1986).

condición son la escisión y la negatividad, obliga de alguna manera a los seres humanos a representarse a sí mismos como a distancia de sus deseos y necesidades particulares. La necesidad económica, al inducir una complejización y una socialización de la necesidad, le proporciona por así decir unos cimientos materiales a esta separación de la humanidad respecto de su propia naturalidad inmediata (Kervégan, 2008:222)

Y si en Jena, como hemos mostrado sucintamente, Hegel era pesimista con el mundo económico moderno, en Berlín hay una conciliación con lo real a través de la que asume que la división de trabajo, a pesar de todo, conduce a los individuos a una mayor adecuación en la cultura teórica y práctica que es patrimonio universal (§197). Por ello, los males del sistema económico, ya destacados por primera vez en Jena, y que, como ya hemos señalado, nacen de la mala infinitud de los deseos y necesidades dando lugar a la disolución social, la corrupción moral y física (§185) no se deben sobrevalorar.

Estos males han de ser vistos de manera dialéctica. No pueden considerarse como objeción a la sociedad civil, sino como elementos mismos de la dialéctica de la eticidad. Por ello, la particularidad desatada, a pesar de todo, conduce a valores éticos: satisface las necesidades y crea riqueza y civilización pero también crea el derecho positivo, el sistema judicial, la administración pública y las organizaciones en defensa de los miembros de la sociedad civil. Hegel, a diferencia de Marx, no deslindará la sociedad civil del Estado. Por el contrario, la Sociedad civil exige del Estado y conduce a su desarrollo.

52

### **3. EL ESTADO COMO VERDAD DE LA SOCIEDAD CIVIL**

#### **3.1. La Sociedad civil es Estado. Hegel entre el isunaturalismo y Marx**

En cualquier caso y sin entrar en polémica con la interpretación marxista<sup>92</sup>, para Hegel la *Sc* es, en realidad, una forma de Estado, en la medida en que, aunque en ella no

---

<sup>92</sup> Se ha insistido mucho en la interpretación de que Marx reduce la *Sc* hegeliana al *Sn* separando la economía del Estado. De ese modo, Marx sería incapaz de observar que la sociedad burguesa es un sistema de interdependencias generadora de valores e instituciones tan esenciales como la civilización, el progreso y el estado de derecho y no sólo el puro y hobbesiano *bellum omnium contra omnes* (OME 5: 188). En realidad no es del todo acertado pensar que el joven Marx que escribe *La cuestión judía* distinga como realidades separadas la sociedad civil o burguesa, por un lado, y el Estado, por otro. No es que Marx no vea la potencia de la Sociedad civil. Creo que hay muchos textos donde se demuestra lo contrario. Lo que Marx indica es que el Estado de derecho no es otra cosa que la legalización de los derechos abstractos que trae consigo la sociedad civil (o burguesa). Es decir, el Estado de derecho no eleva la universalidad superando la mano invisible del *Sn* en el derecho positivo.

hay rastro de vida política, sin embargo desde sí misma genera las instituciones públicas del Estado. En otras palabras, la sociedad civil nace con el sistema de las necesidades pero no acaba ahí.

La sociedad civil es más que eso; es un sistema donde la economía, que nace de la libertad, exige, para su cumplimiento, el derecho y la administración o gobierno en base a leyes (Marini, 1989:242). En virtud de ello, la *Sc* hegeliana, como la *societas* que llega desde el cristianismo hasta Kant, es un sistema de civilización en el “cada uno cuida de sus intereses, se pone en relación con sus semejantes, piensa y tiene su religión, y en ello está protegido por leyes iguales para todos. Por ello Hegel señala que la sociedad civil es el «Estado externo o Estado de la necesidad y del entendimiento»” (§183)

53

Ahora bien, ¿qué Estado es ese que está formulado y pensado en la Sociedad civil? Para Marini, Hegel está hablando del *Estado liberal de derecho*, una formulación del Estado donde los individuos son titulares de su libertad garantizada por la ley (1989:231). Algo que Pelczynski también pone de manifiesto al señalar que la Sociedad civil es Estado tal como lo concibe el entendimiento o lo que es lo mismo, la filosofía política iusnaturalista: el respeto de los derechos legales de la propiedad, el contrato y la reciprocidad civil (1989: 261).

Pero esas libertades ganadas en la *Sociedad civil* no son, en términos del marxismo, mera libertad formal o libertad ilusoria de una sociedad burguesa. Para Hegel esa

Para Marx, el Estado exterior hegeliano se basa en la creación de un orden público basado en la libertad de unos individuos separados, atomizados, independientes y que ve en el otro una limitación de su libertad (OME 5: 196). En suma que el Estado instaura legalmente los derechos de libertad, propiedad y seguridad que exige la burguesía.

Si Hegel defiende que, a través del Estado, se supera el salvajismo del capitalismo Marx afirma que se conserva, se legaliza y se legitima. Por eso el Estado y lo político no son más que “vida celestial” frente a la verdadera realidad constituida por el mundo hobbesiano de la sociedad burguesa:

“Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida, no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos” (OME, 5: 186)

Y en este sentido el Estado hegeliano no es otra cosa sino un trasunto de la *Sc*. Su función es dejar como está la Sociedad burguesa:

“En el Estado, donde el hombre pasa por ser un ser a nivel de especie, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal” (OME 5: 187)

libertad, nacida en la modernidad y convertida en el principio del pensamiento liberal, la libertad del *homo economicus*, es insuficiente pero no puede ser destruida, sólo superada y, por tanto, conservada aunque elevada (*Aufhebung*) porque el Estado no puede cancelar el estado de derecho y la libertad subjetiva si quiere ser una comunidad ética (Bobbio, 1989: 247-248) en la que la libertad de los particulares sea reconocida.

Esa superación implica que el Estado liberal es, aunque necesario, insuficiente. El programa liberal del Estado no puede culminar la comunidad ética y, en esa medida, la misma sociedad civil, por la necesidad del despliegue de la libertad, no puede acabar sino en una forma de Estado que Ilting denomina Estado republicano (1989: 81) y Sotelo, Estado social (2010: 70 y ss.). La razón se encuentra en que la insociable sociabilidad kantiana o la mano invisible de A. Smith es limitada y su limitación exige que “las autoridades públicas deben intervenir en el interior del funcionamiento del mercado y en la vida social en general cuando los procesos mecánicos no logren producir los resultados esperados” (Pelczynski 1989: 265). Por ello es necesario el Estado político (§270) o lo que podemos llamar definitivamente Estado social de derecho.

Aunque Hegel, a diferencia de Marx, no concibe una salida del capitalismo, tampoco admite el mero liberalismo económico<sup>93</sup>. La insuficiencia del sistema de las necesidades no puede solucionarse desde él mismo ya que las tendencias disruptivas, atomísticas y egoístas de la esfera económica no pueden ser resueltas en él mismo, mero momento de la pura particularidad y alejamiento extremo de lo particular y lo universal. La solución pasa por el Estado. El Estado es la instancia que surge desde la propia sociedad civil, por los conflictos que crea la racionalidad del entendimiento del sistema de las necesidades, y por ello se objetiva en las instituciones que protegen, regulan, modifican y elevan al sistema de las necesidades y a los miembros de ese sistema a través de las instituciones profesionales, la administración de justicia y, por fin, el Estado político estrictamente hablando.

---

<sup>93</sup> Lukács considera acertadamente que sería injusto reprocharle a Hegel el haber visto en el capitalismo a la única forma social posible, y en haber identificado la función de la máquina en esa sociedad con la función de la máquina en general, pues más bien, lo digno de resaltarse es su "altura extraordinaria" en la comprensión del funcionamiento de la sociedad capitalista de su época, especialmente para un alemán que no tuvo las ventajas de observación directa de un capitalismo desarrollado como era el de Inglaterra (ctdo. en Gil Villegas, 1988: 17).

Es el momento de desarrollar las líneas generales del Estado como superación del salvajismo del sistema de las necesidades a través de las dos formas, o, mejor, momentos dialécticos del Estado: el Estado liberal de derecho y el Estado social de derecho.

### **3.2. Del Estado liberal de derecho al Estado social de derecho o la superación de la sociedad civil**

La primera forma de superación y por ello de reorganización del sistema de las necesidades es el Estado liberal de derecho. En él la Sociedad civil vuelve a sí porque el sistema de las necesidades es un sistema donde existe la universalidad de la libertad en sí, pero de modo abstracto ya que sólo se reconoce el derecho de propiedad (*Recht des Eigentum*). Esa libertad se hace efectiva (en sí y para sí) cuando se protege el derecho de propiedad por medio de la justicia ya que al proteger ese derecho se protege a la particularidad: “la existencia inmediata y abstracta de mi derecho individual toma el significado de ser reconocido como una existencia en el saber y en la voluntad universales existentes” (§217).

55

El Estado liberal a través de los cuerpos jurídicos (lo que Hegel llama Administración de justicia, *Rechtpflege*) convierte en derecho positivo, y por ello válido, el derecho abstracto de la persona como sujeto universal. Gracias en realidad a la aportación del principio liberal de los derechos humanos puede decirse que con el derecho “el hombre vale porque es hombre y no porque es judío, católico, protestante, alemán o italiano” (§209).

Esta realización de la libertad supone dar un trascendental paso en la concreción del universal. Si el universal en el sistema de las necesidades no era más que la mutua dependencia de utilidades basada en la libertad de cada cual, ahora ese universal es la igualdad jurídica de los individuos. El sistema de las necesidades se ve superado en su indeterminación y abstracción en el reconocimiento de los derechos patrimoniales, económicos y humanos de los individuos.

Ahora bien, el Estado liberal de derecho es insuficiente porque el universal es aún abstracto ya que sólo se protege la propiedad y la exterioridad de los sujetos en cuanto



miembros del sistema de las necesidades (derecho abstracto) pero el derecho del particular no es real porque no se le reconoce en su totalidad, en su interioridad (§229).

El Estado no puede detenerse en los derechos formales de protección de la *Sociedad civil*. El Estado además de esa protección y garantía debe “asegurar el derecho del sujeto moral de encontrarse satisfecho en sus fines” (Iltting 1989: 77). Para ello, se debe reconocer el derecho a la protección no sólo de la propiedad sino de la persona y su bienestar.

A través de este planteamiento Hegel sale de los estrechos límites del pensamiento político de la modernidad limitado a una visión individualista del derecho para conectarse con la teoría de la polis o de la política fundada por Platón y Aristóteles alcanzando una doctrina del Estado “como una comunidad política, en la cual los individuos no van cada uno tras sus intereses privados, sino que conjuntamente persiguen sus intereses públicos” (Iltting, 1989: 77).

### 3.2.1. La policía

Para Hegel una reconciliación real de lo público y lo privado debe pasar por una universalidad concreta en la que la igualdad jurídica debe completarse porque ni el sistema de las necesidades ni la Administración de justicia pueden garantizar que cada miembro reciba aquello que se le debe por ser miembro de la sociedad civil: su seguridad y su bienestar (*Wohl*) (§230)<sup>94</sup>. De ese bienestar es de lo que se ocupa el poder de policía y la corporación (*die Polizei und Korporation*) (§229), instituciones que no son externas al particular sino mediaciones por las que los particulares se elevan a lo universal.

Por policía<sup>95</sup> entiende Hegel un conjunto de acciones de política económica que demandan los poderes públicos por su interés común (§235). Con esto Hegel se separa

<sup>94</sup> Como se puede ver en la *Sc* el universal ha ido cambiando en virtud de las actividades que van adecuándose a su concepto. La *Sn* se crea como adecuación a una universalidad entendida como derecho del libre desarrollo de la libertad. La Administración de justicia es ya la respuesta al desenvolvimiento de ese concepto de derecho, que ahora es igualdad y protección jurídica de las personas y sus propiedades. Pero a su vez este concepto de derecho vuelve a ser insuficiente porque el derecho de protección debe cubrir la totalidad de la existencia.

<sup>95</sup> Riedel (1989: 218) recuerda que Hegel en las lecciones de Jena de 1805-1806 indica que la policía procede de la “politeia” griega, es decir, de la vida pública y el gobierno aunque ahora en la modernidad

tanto de la teoría económica liberal (Denis, 1986: 60) como del planteamiento liberal lockeano y kantiano por limitar el Estado a la Administración de justicia o a la protección de la libertad y la propiedad de los individuos.

El poder de la policía es necesario porque el aparato judicial y la sociedad civil no pueden solucionar los conflictos entre lo particular y el universal. Y por ello, “Hegel no limitó el objetivo del “estado de necesidad” a la defensa y reconocimiento de la personalidad en el accidentado territorio de la vida económica. De forma bien distinta, Hegel dota a la forma social de unas instancias relevantes, -policía y corporación-, que traten de neutralizar los efectos negativos del marco económico de referencia” (Gil Oliva:16).

Marini (1989, 234 y ss) señala que la policía entendida como administración refuerza el vínculo entre el particular y el universal yendo más allá de la represión de las violaciones al derecho de los particulares ya que quiere ser una prevención de posibles violaciones mediante la garantía de una seguridad ininterrumpida de los bienes que se protegían en la Administración de justicia.

57

Y añade Marini,

Si con la administración de justicia está inserida en el sistema hegeliano la tradición kantiana y liberal del Estado de derecho (Rechtstaat), con la policía-administración es recuperada la tradición wolffiana y en general de la ilustración alemana del Estado de bienestar (*Wohlfahrtstaat*), que previene las perturbaciones de la libertad y la propiedad y tiene cometidos que van más allá de la estricta tutela de estos bienes [la tutela de la libertad de comercio, la educación, los remedios contra la miseria, etc.] (234)

¿Cuál es en realidad la tarea de la policía? El interés o bien común frente al imperio de los intereses privados ilimitados (§232). Ese interés común se explica en el §236 donde Hegel habla de dos extremos (Itling los llama *liberalismo económico extremo* y *socialismo extremo*): el de la libertad absoluta de industria y de comercio y el de la regulación absoluta por parte de los poderes públicos.

---

es rebajada a la seguridad pública y a la vigilancia de la riqueza (§244). Por ello, Vals Plana propone traducir *Polizei* por “Administración pública” (ver Vocabulario en *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*). Y Ripalda recurre al término de “orden público”, aunque señala que “En países como España, “orden público” suena aún directamente a dictadura (así, “Tribunal de Orden Público”) o, por lo menos, a “fuerzas del orden” (OME 5, 51). En cualquier caso, como señala Duque el desplazamiento del significado de la policía como lo relativo a la organización de la polis al de orden público (policíalmente asegurado) tiene que ver con el agravamiento de la “cuestión social” (1998: 826, nota 1952)

Pero, ¿qué se debe regular? Las condiciones generales para conseguir los fines individuales, e.e., la iluminación pública, la construcción de puertos, los precios de objetos de primera necesidad, la salud, la educación, las acciones sociales de protección de los pobres, etc. La regulación es regulación del mercado porque “los diversos intereses de los productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí” (§236). Es decir, garantizar que la producción de bienes y servicios se haga de forma justa. Como señalan algunos intérpretes como Kervégan (2008:232), la regulación del mercado que Hegel propone le une al cameralismo alemán pero también le une a Marx al ver las peligrosas disfunciones estructurales de la mano invisible.

A través de la administración de justicia y la policía Hegel muestra que en realidad la sociedad civil es Estado o, desde su concepto mismo, exige el Estado. En realidad, Estado y sociedad civil establecen una relación dialéctica en la que cada uno de ellos está presente en el otro y la identidad de cada uno sólo se realiza gracias que es una identidad relativa y mediada por el otro (Kervégan, 2008:229). De ahí la definición hegeliana de que la sociedad civil es el Estado externo (*GPhR*, §157 y 183).

De ese modo sin el Estado, la sociedad civil acaba en contradicciones autodestructivas. ¿Y cómo actúa el Estado? A través del poder gubernativo subsumiendo los intereses particulares bajo el universal.

58

Esta tarea de subsunción concierne al *poder gubernativo*, en el cual están comprendidos *los poderes judicial y policial*, que se relacionan de modo inmediato con lo particular de la sociedad civil y hacen valer en esos fines particulares el interés general (§287)

En conclusión,

El principio del sistema de las necesidades-la mano invisible-tan sólo tiene validez bajo la condición de que otro principio allane, mediante medidas limitadas, los obstáculos que se crea a sí mismo. La necesidad empírica de la política social atestigua que la sociedad civil es, en su principio mismo, contradictoria. La necesidad en que se ve de superar continuamente esta contradicción da testimonio de su carácter *abstracto*, de su incapacidad para existir por sí misma y para conformarse por sí misma a su propio concepto. La acción preventiva y correctiva del Estado en el seno de la sociedad civil, la gestación del particular según el universal, viene exigida por el hecho de que un sistema basado en la derivación del universal a partir del particular tan sólo puede ser un sistema parcial, dependiente (§249) (Kervégan, 2008: 233)

### 3.2.2. *Los estamentos y las corporaciones*

Pero si la administración de justicia y la policía son exteriores al sistema de las necesidades, al mercado, Hegel observa que dentro de éste también aparece el Estado. Con ello, se pone de manifiesto la impropiedad del iusnaturalismo y sus derivados liberales que hacen de Hegel un defensor de un Estado impuesto a la libertad de la sociedad civil. En realidad en la filosofía hegeliana la sociedad civil no se halla subordinada al Estado sino que éste está “prefigurado, suscitado por la sociedad civil, e incluso determinado en cuanto a su efectividad racional por los caracteres propios de ésta. Justicia y policía son las formas de la *mediación política* del espacio social; la doctrina de los estamentos y de la corporación, que conducen a la idea de una representación política «orgánica» de la sociedad civil, establecen por su parte la *mediación social* de lo político” (Kervégan, 2008: 234-235).

59

Con la teoría de los estamentos (*Stände*) Hegel está pensando en cómo se construye la ciudadanía a partir de la sociedad civil. Si en el joven Hegel había una escisión entre lo económico y lo político generándose dos modelos: el burgués y el ciudadano, tras el abandono de la eticidad griega y el fracaso de la revolución francesa quiere pensar la reconciliación de ambos modelos de modo que la comunidad ética tiene que nacer del propio sistema de la sociedad civil (ver Kervegan, 2008: 234-239). De ese modo podrá romperse con la dualidad iusnaturalista entre el hombre natural y el ciudadano pero también con la distinción griega entre el *idiotés* u hombre privado y el hombre heroico entregado al universal del Estado. Vayamos a ello.

El sistema de las necesidades con su división del trabajo conduce a una división social que cristaliza en las clases o los estamentos<sup>96</sup>, que no clases en sentido marxista, a

---

<sup>96</sup>Muy expresivo el párrafo final del §303: “Si bien en las representaciones de esas llamadas teorías se han separado completamente las clases (*Stände*) de la sociedad civil, de los estamentos en sentido político (*in politischer Bedeutung*), la lengua alemana ha conservado sin embargo en la palabra “Stand” una unión que, por otra parte, existía anteriormente”. Por su parte, José M<sup>a</sup> Ripalda, en su traducción del escrito de juventud de Marx, *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, señala, “El factor estamentario (*das ständische Moment*) o elemento estamentario (*das ständische Element*) del poder legislativo sirve en el texto de Hegel y en el comentario de Marx para designar las Cortes. Aquí la traducción castellana conserva el giro estilístico del original. El término “Cortes” será empleado para traducir “Estados” (*Stände*) cuando equivalen al “factor estamentario” del poder legislativo. En el parágrafo 304 del texto de Hegel aparece además otro sinónimo más preciso: “el elemento político-estamentario” (*das politisch-ständische*

las que Hegel considera después de la familia, la segunda base del Estado (§201). Los estamentos no son otra cosa diferente de *grupos generales* de organización de la producción en los que se encuadran y a los que pertenecen los particulares. Dicho de otro modo, son las profesiones con sus competencias y destrezas científicas y prácticas. Hegel habla de tres clases: la clase agraria, la industrial y la universal o clase de los funcionarios (§202).

Si la libertad consiste en que el individuo se realice en la medida en que entra en una existencia, e.e., en una particularidad determinada (*bestimmte Besonderheit*), eso significa que cada cual en la *sociedad civil* toma una posición de clase a través de su actividad y habilidad. Gracias a ella se reconoce y en ella los otros le reconocen ya que su particularidad está mediatizada por lo universal (§207).

Pero no hay que confundir la clase hegeliana

Con el estamento feudal caracterizado por una posición jurídica propia y cerrada, constitutiva de la rígida estratificación del cosmos medieval. Los estamentos medievales no se desarrollan en relación con la singularidad de las relaciones productivas sino que expresan y forman parte de un orden de legitimidad teocrática y un cuadro político inmediato y descendente. En el tejido estamental, era tan determinante el arbitrio de los gobernantes como el hecho del nacimiento. De forma muy diferente, en Hegel, se trata de un estamento profesional que compatibiliza la libertad económica con un régimen asociativo abierto (Gil Olivás: 11)

60

En el concepto de estamento, la libertad conquistada en la sociedad civil no desaparece ya que la pertenencia a una clase no depende de causas objetivas (el nacimiento o la condición según el modo de asignación platónico). Pero tampoco es obra de la mera subjetividad y arbitrio individual porque los estamentos nacen de la necesidad racional de la organización del sistema de las necesidades (§206).

Con esta idea, inexistente en el pensamiento político iusnaturalista, Hegel desmiente otra de sus ficciones: la independencia de los “trabajadores libertarios”. Frente a esa idea liberal de mónadas individuales y egoístas, la vida económica es un sistema orgánico de elementos diferentes y necesarios (§200). Los individuos, a pesar de sus móviles egoístas, están mediatizados en su actividad económica por formas de universalidad y comunidad: una cultura, una pericia, un trabajo determinado, etc. (§201). Pero que los estamentos tengan una función racionalizadora y universalizadora de la actividad económica no significa que no posean también un importante papel ético

---

*Element*). Marx habla también de las Cortes bajo el nombre “sociedad estamentaria” (*ständische Gesellschaft*) como mediación entre el monarca y la “sociedad burguesa”. (OME 5: 76; nota 57)

en la superación de la mera mano invisible del sistema de las necesidades. En primer lugar porque superan la atomización del trabajo, Efectivamente, gracias a las clases, los individuos son elevados desde su obstinación pero también desde su indefensión individual para dotarles de una posición, de un estatus, diríamos hoy. Y ese honor en realidad es lo que queremos destacar en segundo lugar porque tras él late la presencia de una *disposición ética* que conduce a conformar individuos universales más allá del mero egoísmo económico.

La disposición ética en este sistema es, por consiguiente, la *honestidad* y la *dignidad de clase*, por la cual cada uno se convierte por su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil, se mantiene como tal y cuida de sí sólo por esta mediación con lo universal por lo que además es reconocido tanto en su propio pensamiento como en el de los demás (§207).

El cumplimiento de los deberes y normas del estamento convierte a sus miembros en individuos capaces de regirse por el universal y por ello en individuos morales (§207) que, por ello, a su vez, pueden devenir ciudadanos capaces de un comportamiento político universal.

61 Ahora bien, la clase o estamento no es una organización ética en sí misma y por ello el *ethos* del que hemos hablado no es obra de la profesión sino de la tarea universalizadora de las corporaciones (*Korporation*)<sup>97</sup> creadas como organizaciones jurídicas autorizadas por el Estado que regulan, ordenan y establecen los deberes y derechos de dichos estamentos (§253).

Las corporaciones nacen de la comunidad de intereses particulares compartidos (la *Genossenschaft*) por los grupos profesionales o artesanales ya que sus miembros ven en sus fines gremiales un universal común en forma de negocio e intereses (§251). Sin embargo las corporaciones son éticas porque velan por la profesionalidad, por los intereses del grupo, por la rectitud y profesionalidad de sus miembros y por la protección de sus integrantes (§252). De ese modo, la corporación es como una segunda familia<sup>98</sup>. En realidad, la configuración de la *sociedad civil* en la que la familia ha perdido el papel económico y productivo del que disfrutaba en la Antigüedad, exige una nueva forma de asociación y protección, que para Hegel no pasa por el Estado sino por

---

<sup>97</sup> Estas son “el devenir ético de las profesiones” (§255)

<sup>98</sup> Sotelo (2010: 90) indica que la corporación está a medio camino entre el gremio y el sindicato

las corporaciones profesionales (§255). Gracias a ellas, cada miembro se siente reconocido y al mismo tiempo al estar reconocido, él reconoce a la corporación como un todo al que sirve de modo desinteresado. De este modo la corporación consigue crear el orgullo de clase (*in seinem Stand seine Ehre*) (§253).

Efectivamente una corporación es una comunidad de vida; en ella existe una solidaridad frente a la miseria que no daña la dignidad de los singulares y que, además, impide la degradación ética que está en la base del modo de sentir de la plebe (Marini, 1989: 235).

En realidad, las corporaciones representan el retorno de lo ético como protección del individuo atomizado<sup>99</sup> y como lucha contra el afán de riqueza de la clase industrial (Riedel y Marini, 1989) y ese retorno se produce cuando la particularidad toma lo universal, que está en sus intereses inmanentes, como fin y objeto de su voluntad y su actividad. Algo que no se había dado hasta ahora ni en la *Aj* ni en la Policía (§249).

Pero las corporaciones no existen si no hay Estado detrás, cuya función es promoverlas y regularlas con el fin de incardinar los intereses particulares en el interés general (§ 290) pero también para impedir, así lo dice M. Flores (2006:173), que “se conviertan en organizaciones cerradas o inflexibles”.

Signo del organicismo hegeliano, la corporación tiene en realidad la función sistemática de preparar el paso al Estado, donde la vinculación de lo particular y lo universal se restablece en un grado superior (§289) porque sin la existencia de las corporaciones, los individuos atomizados y aislados tendrían como objetivo último su éxito individual<sup>100</sup>. Por el contrario, con el papel mediador de la corporación se consigue que la ilimitada libertad individual de “ganancia” sea elevada (*erhoben*) a un fin racional: construir una actividad para un fin común (*für einen gemeinsamen Zweck*) (§254). De nuevo Hegel se muestra antiliberal al negar la mera y absoluta iniciativa económica privada<sup>101</sup> pero, como indica en el §254, el derecho a los beneficios privados no queda suprimido salvo que vayan en contra del fin común.

---

<sup>99</sup> Fantástica definición del individuo del Sn: esa “multitud, una cantidad de átomos desintegrados”: *ein Haufen, eine Menge von zerplitterten Atomen* § 290, Agreg

<sup>100</sup> “buscará en consecuencia obtener su reconocimiento (*seine Anerkennung*) mediante las demostraciones externas de su éxito en su industria, demostraciones que son ilimitadas porque no tiene lugar el vivir conforme a su clase” (§253).

<sup>101</sup> “El derecho natural de utilizar sus habilidades y ganar con ellas todo lo posible” (§254)

La corporación, por fin, da un paso incardinando la eticidad en los particulares porque la libertad empieza a ser real y el bienestar particular se realiza como derecho (*in dieser Vereinigung das besondere Wohl als Recht verwirklicht ist*) (§255) al tiempo que gracias a ella la *sociedad civil* se ocupa de la finalidad universal en y para sí realizada (*in dem an und für sich allegemeinen Zwecke und dessen absoluter Wirklichkeit*) (§256).

La importancia de la corporación en el pensamiento hegeliano es trascendental porque la universalidad que, por la mano invisible, era meramente formal y quedaba reducida a la yuxtaposición de los intereses privados, ahora gracias a ella, no se encuentra “presente solamente en el modo de una regulación inconsciente (mecanismo de mercado) o externa (justicia y policía), sino también reconocida como tal y cultivada conscientemente” (Kervégan, 2008: 247).

63 En realidad, y seguimos a Kervégan (251 y ss.) fielmente, la defensa de las corporaciones es una tesis antiliberal. Una de las argumentaciones clásicas de los liberales es la rémora de las antiguas corporaciones feudales contra el desarrollo económico. Por el contrario, Hegel señala que la razón no se encuentra en ellas sino en la dejación del Estado moderno de sus funciones capitulando en organizaciones territoriales y profesionales, que, como consecuencia, adquirieron derechos y privilegios que destruyen el derecho público. La economía de mercado no pierde por la presencia de las corporaciones. Estas, por el contrario, universalizan la actividad económica y actúan como contrapeso de la polarización de la riqueza y el consiguiente aumento de la proletarización. Hegel tras la experiencia inglesa, donde las corporaciones fueron abolidas, llegó a afirmar que sólo las corporaciones permiten construir una economía de mercado que contrarreste el mecanismo del *laissez faire* que acaba destruyendo el cuerpo social<sup>102</sup>.

Si el liberalismo apunta, como señala Kervégan, a la completa desjurificación o desregulación de la sociedad civil, reconvirtiéndola en un estado de naturaleza, sólo “con el poder reglamentado ejercido por la policía, la organización jurídica, gracias a la

---

<sup>102</sup> “En Inglaterra reinan la pobreza y la proletarización más monstruosa, y una gran parte de este cáncer debe serle imputado a la supresión de las corporaciones” (RPh, Iltting, 3: 311. Ctdo en Kervégan, 2008: 255).



justicia y las corporaciones, le confiere a esta sociedad un carácter ético (relativo); permite, en efecto, el establecimiento de un estado de derecho” (2008: 255).

No puedo dejar de comentar la interpretación contraria de Duque (1987: 146 y 1998: 827-828) que contrasta con Kervégan. Para Duque, Hegel no logró resolver la contradicción que está presente en la sociedad civil por cuanto ésta genera tanto el afán de riqueza del estamento industrial como la división del trabajo (y su consiguiente polarización de los medios de producción y de los bienes producidos) y con la introducción de la máquina que expulsa al hombre del trabajo se genera a la postre los desechos humanos, la plebe (§253 ver también §§244 y 245).

Y dentro de esta contradicción, el papel de las corporaciones es inoperante por cuanto Hegel reconoce que las características del estamento burgués o industrial es la insaciabilidad y la desmesura en la acumulación de riqueza. Por tanto, desde dentro de la sociedad civil no hay un mecanismo de control o no es cierto que lo político como señala Kervégan se mediatice por lo social a través de las corporaciones. Como señala Duque, “la coerción del estamento universal [los funcionarios] no sólo parece externa; a mi ver, e irremediamente, es externa” (Duque, 1987:146).

Pero en realidad, creemos que Hegel no rechaza el afán de la riqueza. Lo que rechaza es que ese afán no esté dirigido al fin común y, por ello, es necesaria la corporación por cuanto entre sus tareas se encuentra también la vigilancia de la honradez y rectitud de sus miembros (§252). Pero esa corporación no puede darse si no es a través del Estado. Este debe tomar su control y vigilancia impidiendo que se conviertan en gremios de privilegios a través de conducir su actividad al bien común (§§ 252 y 254). Hegel no lo vio pero hoy sabemos que esas corporaciones fueron en realidad las organizaciones de defensa del trabajo, los sindicatos, cuya existencia de hecho coadyuvó al nacimiento del Estado social.

Las corporaciones son, como hemos señalado, organizaciones éticas, es decir, organizaciones donde “la particularidad toma a este universal que está en su interés inmanente como fin y objeto de su voluntad y actividad” (§249) y repitiendo lo ya dicho, ese universal no es ya la mera interconexión de necesidades, tampoco la protección de la propiedad sino el bienestar de los miembros de la sociedad civil (§230). ¿y eso qué es en realidad? El reconocimiento del otro.

Pero ese reconocimiento, a partir del final de la revolución francesa, una vez creado el Estado liberal, es un problema moral que sólo se podrá resolver a través del lenguaje del perdón en el que ya no se da la dialéctica de forma indefectible sino que se genera una situación en la que comienza a aparecer lo normativo (Labarrière: 168). En otros términos, es la subjetividad la que tiene que decidir qué hacer y en ese sentido creemos que la sociedad que se abrió con el liberalismo decimonónico tiene que llegar a aceptar el dilema entre sociedad civil o liberalismo (*Gemeinsamkeit*), por un lado y Estado o reconocimiento por otro lado (*Gemeinschaft*).

Distinto camino hubiera sido si Hegel hubiera visto, en términos marxistas, que el origen de la contradicción de la sociedad de mercado se encuentra en la plusvalía de los que tienen los medios de producción (ver Duque, 1998: 825 y 827). Sin duda alguna habría tenido que hablar no de estamentos sino de auténticas clases sociales. Ahora bien en la medida en que cree que los estamentos conducen a un universal en el que se equilibran producción y consumo a través del trabajo, la solución a la contradicción pasa por la formación de los dos lados convirtiéndolos en sujetos que someten su deseo particular a ese universal porque “la verdadera libertad, en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido universal” (*Enz*, §469)

En realidad, el asunto en el que se juega la eticidad es la formación de la subjetividad a través de la racionalidad del deseo. Y ese asunto es el que se trató en la dialéctica de la autoconciencia como lucha por el reconocimiento. Por tanto, la dialéctica de la autoconciencia está presente en la sociedad civil. De esto nos ocuparemos en el capítulo V.

Para terminar este capítulo hay que señalar que la *Sc* es absolutamente necesaria pero también insuficiente porque la libertad alcanzada o es abstracta o solamente jurídica o parcial. Es necesario que esa *Sc* retorne desde su negatividad a la unidad ética. Retorno que, en realidad, consiste en la constitución de una relación análoga a la familia donde los individuos a través de su libertad formaban una unidad sustancial, una persona de la que eran miembros. Algo semejante debe ocurrir en el Estado porque tras el reconocimiento de la libertad individual que ha alcanzado su existencia en la sociedad civil, se trata de construir una *polis*, un espacio común donde los particulares sean

efectivamente singulares por ser libres. En realidad una auténtica polis<sup>103</sup>, que, para Hegel no es otra cosa sino la condición de posibilidad de que los particulares sean sujetos para sí y para los otros.

Pero una comunidad así implica que la ciudad o el Estado debe basarse como en la familia en el amor, aunque ahora lo podemos llamar amor cívico. Un amor cívico que significa que los particulares alcancen una universalidad interior o interioricen lo universal. Lo que según Hegel no consiste en otra cosa sino en “*el derecho a ser ciudadano de un buen Estado*” (*Darin, dass es Bürger eines guten Staat es ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht*) (§153, 304/235).

Pero para ello debe existir el derecho de los individuos a su *particularidad* porque en ella es donde existe lo ético al tiempo que esa particularidad no puede ser algo ajeno a la propia comunidad<sup>104</sup>.

El derecho de los individuos a su particularidad está también contenido en la sustancialidad ética, pues la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe lo ético (§154).

O también más explícitamente:

Se ha dicho con frecuencia que la finalidad del Estado es la felicidad de los ciudadanos (*das Glück der Bürger*). Esto es evidentemente cierto en la medida en que, si no se sienten bien con él, si no se satisface su fin subjetivo, no considerarán que el Estado como tal es la mediación (*die Vermittlung*) de esa satisfacción, con lo cual éste estará asentado sobre cimientos poco sólidos” (§265).

---

<sup>103</sup>Hay que recordar que en la *PhG* la construcción del espacio público se hizo posible gracias al lenguaje del perdón; el lenguaje que dice: “pido perdón”. ¿Y no es esto cuidar del otro?

<sup>104</sup>“Das Recht der Individuen an ihre Besonderheit ist ebenso in der sittlichen Substantialität enthalten, denn die Besonderheit ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das Sittliche existiert” (§154).

## TRANSITO A LOS SIGUIENTES CAPÍTULOS

Una vez expuesta la teoría política hegeliana de la sociedad civil, es el momento de introducirnos en las condiciones de posibilidad de su constitución. Lo queremos ver como respuesta a la filosofía política iusnaturalista y su principio de un individuo libre en estado natural. Para ello lo analizaremos desde dos perspectivas:

1. Desde la “sociedad” o desde la eticidad (en los dos próximos capítulos). Si el estado natural se encuentra dentro de la eticidad, entonces poco cabe sentido pensar en una defensa de un relato dualista entre naturaleza y sociedad o entre libertad y Estado.

Hegel responde al relato del estado natural a través de la exposición fenomenológica e histórica de la formación de la sociedad civil localizándolo en un proceso que irá surgiendo como conflicto entre la comunidad y el individuo. Dentro de ese conflicto, que se da ya en el comienzo, en la eticidad griega, surgiría el principio de la libertad pero como momento de un proceso por el que, dentro de una comunidad, pueda ser reconocido la particularidad del individuo. Recurriremos a la *PhG* para encontrar allí la génesis de la sociedad civil en la medida en que, por otro lado, esa génesis está sin desarrollar en los textos de Berlín, la *Enz* y los *GPhR*.

67

2. Desde la subjetividad (en los dos últimos capítulos). Queremos reintroducir la vieja cuestión de la lucha entre el señor y el siervo porque es en realidad la respuesta que Hegel da al estado natural del iusnaturalismo. Desde ese estado natural, fundamentado en los derechos naturales de un individuo soberano cuyo fin es su autoconservación frente a los otros, el iusnaturalismo ha entendido la libertad como libertad negativa y ha sostenido su teoría política del Estado como garante de derechos naturales. Por el contrario, Hegel verá en el estado natural, es decir, en la lucha hobbesiana del señor y el siervo, una lucha, no de poder, sino de reconocimiento intersubjetivo cuyo sentido último es la constitución de una comunidad como unidad orgánica de individuos libres (Honneth, 1997:29). Nada que ver con un sujeto presocial ni con un Estado como *persona artificial*.

### III

## EL ESPÍRITU SUBJETIVO EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL (LOS FUNDAMENTOS RACIONALES DE LA SOCIEDAD CIVIL)

### 1. INTRODUCCIÓN

68

Queremos introducirnos en la *PhG* porque en esta obra, como polémica con el iusnaturalismo y su formulación de un estado natural racional basado en el principio de la libertad individual, se habla de los principios de la racionalidad de la eticidad moderna y, con ella, de la sociedad civil<sup>105</sup>. Algo que desaparece en la *Enz* donde ese proceso sólo aparece formulado sistemáticamente pero no históricamente.

Pero antes de entrar, unas palabras sobre la razón misma y su papel en este asunto: como dijimos en torno a la Idea en el primer capítulo, ésta se desenvuelve, tras la constitución de la autoconciencia humana, como el proceso a través del cual crear un mundo objetivo acorde a ella<sup>106</sup>. Con la razón en su doble acción, teórica (la inteligencia) y práctica (la voluntad), la autoconciencia deja de ser la mera subjetividad y se impulsa a la objetividad para hacer de ella su propia determinación, su propio

---

<sup>105</sup> El artículo de A. Gómez Ramos (2010), en el que nos basamos en gran medida, da bastantes claves para entender cómo la sociedad civil se estaba formando en la razón práctica moderna.

<sup>106</sup> En definitiva la razón, como verdad de la autoconciencia, es el proceso de realización espiritual de la Idea (*Enz*, §437 y 438).

contenido<sup>107</sup>. Este proceso teórico y práctico tiene dos momentos y una resolución: por el primero se querrá subjetivizar el mundo (*Enz*, §441), por el segundo objetivizar al sujeto (*Enz*, §442) y la resolución es el espíritu libre donde lo subjetivo y lo objetivo se reflejan entre sí (*Enz*, §443): la creación de un mundo objetivo que es el resultado de la razón (el espíritu objetivo): la eticidad y, con ella, la sociedad civil.

Nosotros nos centraremos en la actividad práctica porque en ella se culmina el proyecto moderno de una razón práctico-mundana. A través de ella, la modernidad partió de una teoría de la voluntad cuyo objeto fue la postulación de una individuación fundamentada en una subjetividad libre y feliz (“darse la realización efectiva y en cuanto tal singular, disfrutar de sí en ella” (*PhG*, 197/439)<sup>108</sup> capaz de dominar o “arreglar” el mundo desde su interioridad, primero, a través del hedonismo, después, a través de los sentimientos y, por último, a través de la virtud. Hegel nos mostrará que en realidad ese proyecto, fallido, no fue más que el fundamento de la creación de la subjetividad necesaria para la construcción de la sociedad civil y más en concreto del sistema de las necesidades. Dicho de otra manera, de la razón práctica moderna surge, racionalmente hablando, la sociedad civil.

69

Antes de terminar, queremos señalar que si la razón práctica subjetiva se ocupa del goce o la felicidad, entonces todavía no se puede hablar de la moralidad, que, en la *PhG*, aparece en el *espíritu cierto de sí*. Efectivamente, la moral, que Hegel analiza a partir de Kant y no antes, se ocupa del bien y por ello su lugar no es el espíritu subjetivo sino el espíritu objetivo. Una cosa es el goce, en el que la relación con el mundo es sólo un medio de la satisfacción del sujeto y otra cosa es la moralidad, que busca la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. Ambos, en cualquier caso, insuficientes por su unilateralidad en cuanto en el goce del espíritu subjetivo se pierde la objetivación a favor del yo (§444, *Z*,

---

<sup>107</sup> “Se parte en el doble movimiento del impulso sentido como distinto: superar la unilateralidad de la *subjetividad* de la idea asumiendo dentro de sí al mundo *que-está-siendo*, o sea, dentro del representar subjetivo y del pensar, y llenar la certeza abstracta de sí con esta objetividad como *contenido* (objetividad que vale así como verdadera), y viceversa, superar la *unilateralidad* del mundo objetivo, que aquí contrariamente vale sólo como *aparencia* o como colección de contingencias y figuras nulas en sí, determinar esta unilateralidad mediante lo *interior* de lo subjetivo (que aquí vale como lo verdaderamente objetivo) y configurarlo para ella. El primero es el impulso del saber según verdad, *conocer como tal*, o impulso teórico. El segundo es el impulso del *bien* a su realización, el *querer*, o la actividad *práctica* de la idea” (*Enz*, §225). Ver sobre ello el capítulo I sobre los procesos de la Idea.

<sup>108</sup> O el Goce (*Genuß*) del que habla en *Enz*, §469.

W10: 240-241) y en el caso de la moralidad se pierde el yo a favor de un universal, el bien, que es abstracto (*Enz*, §513).

En cualquier caso, esta parte que aquí tratamos no se ocupa de la razón práctica en cuanto moral sino de la razón práctica en cuanto voluntad libre que actúa prácticamente sobre el mundo (*Handlung*); voluntad que se extiende a la economía, a las prácticas sociales, etc. y, que por ello, será, si se nos permite hablar así, “la ideología”, que, como conjunto de creencias, atravesará el campo social en la modernidad haciendo posible la aparición conceptual de la sociedad civil<sup>109</sup>.

## 2. LA AUTOCONCIENCIA RACIONAL O EL COMIENZO DE LA EXPERIENCIA ÉTICA DEL MUNDO MODERNO

En la modernidad, tras el paso por la conciencia desdichada religiosa, la autoconciencia “se vuelve ahora al mundo sólo para corroborar su propia fuerza universal” y enseñorearse en el mundo (Duque, 1998: 519, nota 1169). A partir de aquí la conciencia querrá hacer la experiencia de su libertad y tendrá un interés por el mundo porque en él se encuentra a sí misma: “planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía” (*PhG*, 137-138/315-317; Rocés, 149).

70

Nos encontramos en el momento donde la autoconciencia se desvela como lo que en realidad es: razón universal o la certeza de ser toda la realidad en la medida en que persigue como impulso la unidad de sujeto y objeto a través de la acción teórica y, sobre todo, práctica. Esta última, a través de la voluntad, quiere hacer real el fin que la razón teórica no consigue: hacer que el objeto pierda la forma de algo presupuesto y reciba la forma de un contenido perteneciente al espíritu (*Enz*, §387).

La conciencia no quiere ya encontrarse de un modo inmediato, sino hacerse surgir a sí misma a través de su actividad. Ella misma es para ella el fin de su obrar, mientras que en el observar solamente le importaban las cosas (*PhG*, Rocés, 206).

Lo que quiere la razón es hacer a las cosas idénticas a lo que ella es y, por tanto, busca hacerse realidad objetiva, hacerse real en el mundo a través de sus fines. Pero ese proceso de realización en el mundo es al mismo tiempo su autorrealización: lo que ella es en sí quiere que sea para sí (*PhG*, 193/431).

---

<sup>109</sup> De alguna manera es algo paralelo a lo que contemporáneamente han llevado a cabo autores como Hirschman en su libro *Las pasiones y los intereses*.

Efectivamente si la razón teórica encuentra que “su objetividad ya sólo vale como superficie cuyo interior y esencia es ella misma” (Ibid.), a través de la razón práctica, la autoconciencia quiere traspasar esa certeza para ser efectivamente libre. Y esa libertad consiste en realizarse en la realidad de las cosas, hacerse real en el mundo, traspasarse a él (ibíd.).

Pero esta actividad práctica deja ya de ser una abstracción de la conciencia para devenir razón intersubjetiva y mundana. La acción, en la medida en que actúa para realizarse, se realiza en el trato con los otros. Por ello Hegel señala que la razón práctica abre la *eticidad* (PhG,194/433). Esta, la eticidad, es la verdad de la autoconciencia racional. Dicho de otra manera, la verdad de la razón práctica es la eticidad.

¿Pero qué ocurre en la modernidad? La disolución de la eticidad antigua, asunto del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo, en cuanto que no satisface la libertad de la autoconciencia conduce al sujeto racional a buscar su realización desde sí mismo, desde su para sí.

71 La autoconciencia...aborda este camino en la determinidad de serse a sí la esencia en cuanto espíritu singular, y su fin es, entonces en cuanto singular, darse la realización efectiva y en cuanto tal singular, disfrutar de sí en ella (197/439)

Hegel habla de una subjetividad, que, convertida en fundamento y centro, pero en realidad desposeída y desanudada de sus lazos cívicos<sup>110</sup>, busca la felicidad (*Glück*) en ella misma. Y por tanto, esa dicha nace de la pregunta por la legitimidad y sentido de las acciones de esos individuos.

La sustancia ética desciende a un predicado carente de sí-mismo, cuyos sujetos vivos son los individuos que han de cumplir por sí mismos su universalidad y ocuparse por sí mismos de su determinación y su destino (*Bestimmung*) (197/439).

Estamos en el momento de “las conciencias atomizadas y deseantes” (Gómez Ramos, 2010: 134) que Hegel describe como individuos<sup>111</sup> movidos por la pulsión

<sup>110</sup> Como ya indicamos, para Sotelo (2010:25), la subjetividad moderna tiene que ver en realidad con la desposesión sufrida por los individuos que vieron transferidas todas sus cualidades a un poder nuevo: el Estado. Algo que condujo a su conversión en mera cantidad sin cualidad. La modernidad disuelve “el concepto tradicional de lo humano, al confinarlo en la categoría de individuo, como mera unidad física”.

<sup>111</sup> Aunque no lo hemos dicho hasta ahora entendemos el concepto de individuo como idéntico al de autoconciencia siguiendo a J. Ritter (1986 10): definición de sujeto: “es en el lenguaje de la filosofía, desde el siglo XVIII, el individuo, el yo, en tanto en cuanto que se relaciona con lo dado, en toda su extensión y de forma tanto cognoscitiva como activa, como “objeto”, esto es, lo hace materia del conocimiento o se lo apropia y transforma prácticamente”.



(*Triebe*), por el querer o por los propósitos (*Zweck*) que conduzcan a la dicha (*PhG*, 197/439)<sup>112</sup> en un constante movimiento que sistemáticamente no termina nunca porque la satisfacción de dicha pulsión da lugar a otra pulsión<sup>113</sup>. Es el individuo como fuerza y como tal, el sujeto que se afirma a sí mismo como soberano para el que la realidad efectiva es un orden mudo, una presencia cuya resistencia hay que negar sustituyéndola por sus propósitos y fines<sup>114</sup>.

Tal tarea se hará a través de tres figuras sucesivas. En palabras de Gómez Ramos (134): “el goce del mundo, la voluntad candorosa de arreglarlo o la lucha sin esperanza contra él y su corrupción”. Pero esta vía fue un fracaso porque Hegel mostrará que la subjetividad sólo puede resolverse en la eticidad, en la comunidad “tal como se había dado previamente sólo en el espíritu griego; sólo que allí se había dado de un modo inmediato, ingenuo, no pensado, que, por eso, ya no tiene validez” (Gómez Ramos, 2010: 133)

## 2.1. El goce

La primera forma de la subjetividad moderna la ve Hegel en el “ser uno mismo” o también en el “carpe diem”: vivir la vida como entrega a los placeres a través de los que autorrealizarse. Es el hedonismo moderno que aparece bajo la figura del Fausto de Goethe.

La conciencia... se arroja a la vida, y despliega la individualidad pura con la que entra en escena. Menos se procura su felicidad que la toma y la disfruta inmediatamente. Las sombras de la ciencia, de las leyes y de los principios, que no hacían más que interponerse entre ella y su propia realidad efectiva, desaparecen como una niebla sin vida, incapaz de acogerla a ella como la certeza de su realidad; se toma la vida

---

En ese sentido para Hegel la subjetividad es la interioridad, el “ser consigo mismo” que se despliega en la exterioridad. Por tanto, autoconciencia

<sup>112</sup> Gómez Ramos explicita el contenido de la pulsión: “Hegel habla de *Triebe*: no instintos, ni tampoco un simple impulso concreto y dirigido, sino esa movilidad inmanente al sujeto, y no querida, sino que es el querer mismo el que constituye su propia vitalidad y le empuja al deseo” (134)

<sup>113</sup> “Una pulsión *natural* que alcanza su satisfacción, la cual es, ella misma, el contenido de una nueva pulsión” (197/439)

<sup>114</sup> “En la determinación de serse la esencia, en cuanto algo *que es para sí*, la autoconciencia es la *negatividad* del otro; por eso, en su conciencia, viene a enfrentarse como lo positivo a algo tal que, ciertamente, es, pero tiene para ella el significado de algo que no es en sí; la conciencia aparece escindida en dos: en esta realidad efectiva con la que se ha encontrado, y en el *propósito* que lleva a cabo cancelando tal realidad y al que hace realidad efectiva en lugar de ésta” (197/439-441)

igual que se arranca un fruto maduro, que cae él mismo en la mano según se lo toma (199/443)

Fausto busca la verdad de su certeza en el deseo de posesión y absorción del mundo. Este, en realidad, es el lugar en el que la autoconciencia, ahora “espíritu terrestre”, se realiza imponiéndole su proyecto de autorrealización<sup>115</sup>. Pero lo que se encuentra es otra autoconciencia en la que quiere verse reconocido en su singularidad y autenticidad<sup>116</sup>.

Evidentemente esa experiencia es la del deseo como apropiación y cancelación de la autonomía o independencia del otro. Es decir, quiere que el otro sea un ser para él porque, para él, no es más que una apariencia sin esencia (*ein wesenloser Schein*) (199/443). Pero un deseo de esas características no es otra cosa que el placer (*Lust*) sensual (y sexual) de los amantes. Ahora bien, esa fusión amorosa cuyo fin es la “unidad de ambas autoconciencias autónomas” produce, no la confirmación de la independencia y soberanía del sujeto sino su superación (*aufhebung*) como sujeto singular en esa unidad. Y ese es el resultado de su experiencia: la formación de una unidad universal (199/443, 2º). Pero esta verdad de su experiencia la autoconciencia no ve sino como algo negativo porque sufre su cancelación y la siente pérdida de su independencia.

73

Y así, al igual que el señor y su principio de dominación<sup>117</sup>, es incapaz de entender esa negación de sí como la experiencia de su esencia como autoconciencia y por tanto como espíritu<sup>118</sup>: un ser cuya libertad pasa por la mediación de la otra autoconciencia. El sujeto de la experiencia, sin embargo, se mantiene en la forma más pobre de la autoconciencia: la unidad inmediata del en sí y el para sí o el creer que ser sujeto libre es la imposición de su subjetividad (para sí)<sup>119</sup>. Por ello su experiencia para ella es la mera referencia a sí misma y por ello el objeto es lo de menos: el “objeto que la individualidad experimenta como su esencia carece de todo contenido” (200/445).

<sup>115</sup> “el espíritu terrestre, para quien sólo el ser que sea la realidad efectiva de la conciencia singular vale como la realidad efectiva verdadera” (198/441)

<sup>116</sup> Llegar a ser consciente de sí como esencia singular en la otra autoconciencia, o convertir a esa otra en sí misma” (ibid.)

<sup>117</sup> Ver 113/265-267

<sup>118</sup> “Esta esencia no es otra cosa que el concepto de lo que esta individualidad es en sí” (200/445)

<sup>119</sup> “Esta última [la individualidad] es todavía la figura más pobre del espíritu en proceso de realizarse efectivamente; pues, de primeras, ella sólo se es a sus ojos la abstracción de la razón, o la inmediatez de la unidad del ser para sí y del ser en sí” (200/445)

Pero lo que tiene delante el sujeto hedonista no es una cosa, como era el caso de la experiencia teórica, sino un sujeto, otra autoconciencia: “aquí, el ser para sí y la mediación han entrado en esa cosidad” (ibíd.) y por ello lo que le niega no es sino lo que le constituye. De forma trágica, el hedonista verá la negatividad (la esencia negativa, dice Hegel), el ser en y por el otro, como “el poder que devora la autoconciencia [suya]” (ibíd.) y tenderá a ver su fracaso como obra del destino (*Schicksal*) o de la necesidad<sup>120</sup>.

La individualidad que es sólo singular ... en lugar de arrojarse a la vida desde la teoría muerta, más bien se ha precipitado tan sólo en la conciencia de su propia carencia de vida (ibíd.)

Fausto no entiende esa negación como resultado de su propia posición sino como destino ciego y sin sentido impuesto a su ego. Es incapaz de ver en realidad que la contradicción no es exclusión sino su propia diferencia, que es necesario interiorizar. Por esa imposibilidad la autoconciencia ve su experiencia como una inversión de sus propósitos y el resultado de la experiencia lo ve como una consecuencia no intencional, como algo enigmático, algo extraño o ajeno a ella, como algo que la aplasta<sup>121</sup> (201/447).

74

El hedonista se nutre de un pensamiento de abstracciones. Su placer es abstracto por indeterminado pero también lo es su identidad y su referencia al otro y no puede ver que detrás del destino que se le impone no hay otra cosa que la inversión de su concepto de identidad o, mejor dicho, la verdad de éste. Ella no puede ver que lo que le ocurre es en realidad la “experiencia de lo que ella es *en sí*”: la universalidad.

Ella, la necesidad, es esta conexión firme (*feste Zusammenhang*) porque lo que está en conexión son las esencialidades puras o las abstracciones vacías: unidad, diferencia y referencia son categorías tales que ninguna de ellas es nada en y para sí, sino sólo en referencia a su contrario, y que, por lo tanto, no pueden separarse (201/447)

---

<sup>120</sup> Para entender el sentido de las palabras de Hegel hay que recurrir a las peripecias de Fausto, que son como señala Gómez Ramos, “el subtexto de la argumentación de Hegel” (137). Recurrimos al resumen que da el propio Gómez Ramos: “Fausto, seduce a Margarita, la lleva a envenenar a su madre y luego a matar en un acto de locura al hijo ilegítimo de la unión de ambos, a resultas de lo cual ella es condenada a muerte. Con las artes de Mefistófeles, Fausto mata al hermano de Margarita, que le ha retado, y consigue incluso colarse en la prisión para liberar a Margarita y salvarla de la ejecución. Ella, sin embargo, aceptando sus crímenes, se niega ya a ser salvada, y Fausto, que se creía dueño absoluto de sus destino, choca con unos límites que no puede superar” (137)

<sup>121</sup> “La conciencia, por tanto, con esta experiencia suya en que debería advenirle su verdad, más bien ha venido a serse un enigma a sí, las consecuencias de sus actos no son para ella sus actos mismos” (201/447)

Una vez expuesto este pasaje de la *PhG*, hay que señalar que esta figura, considerada desde el espíritu subjetivo expuesto en la *Enz*, corresponde al momento en que la voluntad o la subjetividad supera la inmediatez de los sentimientos prácticos pasivos (el placer y el dolor, lo agradable y lo desagradable) para proyectar sobre sus necesidades una acción regida por su interioridad (por sus representaciones, no por sus necesidades, en suma por el pensamiento) (*Enz*, §472, Z., W10:294). Nace así el proceso por el que el sujeto concentra sus impulsos (en el sentido de *Begierde* o apetencia) y necesidades en un proyecto vital que quiere realizarse en el mundo. El sujeto ahora tiene impulsos (*Triebe*), tendencias, pasiones e intereses subjetivos (ver *Enz*, §472, Z.: W10, 294, §473, Z.: W10, 295-296 y §474).

Esta voluntad consigue, a través de ello, ser libre *en sí* porque ya es capaz de colocarse por encima de la particularidad de las necesidades y su diversidad. Se entra en el momento de la libertad como libre elección entre las inclinaciones. Lo que Hegel llama el arbitrio o libre albedrío (*Willkur*) (§§475 y 476)<sup>122</sup>.

75 Pero ese libre albedrío lleva a la paradoja que sufre Fausto: un círculo que no es más que un proceso *ad infinitum*: si el sujeto quiere ser libre en cuanto que es capaz de elegir, en realidad está condenado a elegir siempre algo determinado porque su libertad consiste en sus inclinaciones y goces. En fin, si satisface su afán de libertad, no satisface sus impulsos y si los satisface, deja de ser libre.

Con todo, en tanto el contenido en el que esta universalidad formal suya se *decide* a la realidad efectiva, no es otro aún que el contenido de los impulsos y tendencias, la voluntad es solamente *real* y *efectiva* como voluntad *subjetiva* y *contingente*. En tanto la voluntad es la *contradicción* de realizarse efectivamente en una particularidad que para ella es al mismo tiempo una nada, y tener [sin embargo] una satisfacción en esa particularidad de la que al mismo tiempo está fuera, esta voluntad es primeramente el *proceso al infinito* de la destrucción y de la superación de una inclinación o de un goce por otro y de la destrucción o superación de una satisfacción que no es tal por otra (*Enz*, §478)

¿Cómo sale de esta contradicción? A través de la *felicidad* (*Glückseligkeit*). Ser libre no es perderse en los goces particulares sino alcanzar la *satisfacción universal*

---

<sup>122</sup> “De este modo, esa particularidad del impulso ya no es inmediata, sino que empieza a ser la *propia* de la voluntad, por cuanto ésta se concluye consigo con esa particularidad y se da por medio de ella singularidad determinada y realidad efectiva. Se encuentra [ahora] en situación de *elegir* entre inclinaciones y es [por tanto] *arbitrio*” (*Enz*, §477).

(*allgemeine Befriedigung*) (Enz, §479). Y este será el paso que lleva del hedonista al sentimental.

Sin embargo, Hegel parece que rompe con esa transición y en la exposición de la razón práctica pasa a hablar del sentimental no como figura de la felicidad sino como paradigma de la libertad del vacío o el fanatismo (ver el famosísimo *GPhR*, §5). Sin embargo, ese cambio de marcha tiene su fundamento mismo en la felicidad, aunque no esté expuesto en la *PhG*. Expliquémoslo.

Si la felicidad en un principio se presenta como un impulso, no basado en necesidades o inclinaciones, sino en determinaciones espirituales y racionales, sin embargo, en ella late de nuevo, como en el libre albedrío, un proceso *ad infinitum*, un círculo sin resolución, que conduce a la postre al reconocimiento de una determinación subjetiva basada en la libertad frente a las inclinaciones, fuente en suma de los dos momentos siguientes: el corazón y la virtud. Efectivamente, la felicidad no se entrega a sus impulsos, sino que ellos están puestos como *negativos*, es decir, son sólo medios para su fin, pero, a su vez, la felicidad no tiene por contenido nada diferente de esos impulsos (Enz, §479).

Este vaivén constante conduce inevitablemente al siguiente momento, la voluntad libre. En realidad, detrás de la búsqueda de felicidad no se halla otra cosa sino la *libertad* porque ese movimiento en el que la voluntad se traslada a sus impulsos y los niega por su particularidad no es más que la *auto-determinación* y esa autodeterminación no es otra cosa sino el proceso por el que la voluntad es real y efectivamente (*wirklich*) libre (Enz, 480): lo que Hegel llama *espíritu libre* o voluntad libre como unidad de la Inteligencia y libertad de la voluntad.

Ese espíritu libre (§481) ya no trata de una libertad abstracta sino real, que sólo se produce cuando la voluntad es voluntad pensante y la inteligencia es inteligencia libre creando un mundo: el *espíritu objetivo* o el proceso en que la Inteligencia se determina libre y objetivamente desde sí: “el espíritu que se sabe libre y se quiere como este objeto suyo” (§482) y en ello se da a sí misma “aquel contenido que la voluntad sólo puede

tener en tanto está pensándose a sí misma” (§469). Lo que ya deja de ser mero goce (*Genuß*) y se convierte en acción (*Tat und Handlung*) (§469, Z, W10:289)<sup>123</sup>.

Acción que será la que se desarrolle en la eticidad y en concreto en la sociedad civil a través del derecho, la moralidad y el Estado y dentro de las que ya se puede encontrar ese sujeto libre. Este asunto, el del sujeto libre será considerado en el último apartado de este capítulo.

Pero ese salto de la felicidad a la libertad tiene sin embargo la posibilidad<sup>124</sup> de detenerse en la libertad abstracta del yo<sup>125</sup> en la medida en se entienda la negación de la particularidad de forma dualista enfrentando, al mundo de la pasión y los goces, la pureza de la subjetividad. Esta subjetividad unilateral es la que se encarna en los dos momentos que Hegel va a tratar y que, de alguna manera, son los referentes racionales de las posteriores figuras histórico-espirituales del alma bella y su derivado, el alma endurecida.

77

Ambas son para Hegel figuras hipócritas porque en realidad quieren escindir los dos momentos de la subjetividad libre: el universal y la pasión (*Enz*, §474) o el yo y su auto-determinarse y de esa hipocresía saldrá a través del reencuentro que se realizará en la sociedad civil por medio de una subjetividad particular capaz de universalizarse. Pasemos a explicar esos momentos de la subjetividad abstracta.

## 2.2. La ley del corazón

La conciencia sale de esa experiencia a través de la inversión de su saber. Si el *en sí* para ella (el objeto) era su libertad, ahora ese en sí aparece *para ella* (su nuevo saber) como su interior. Lo que antes se concebía como hedonismo, ahora para adecuarse a su

<sup>123</sup> Como señala Duque (1998: 806), “no basta con querer; es preciso hacer y, en la acción, hacerse a sí mismo (y a lo distinto de sí como lugar de esa realización)”

<sup>124</sup> Posibilidad real en la medida en que como señala Peperzak, 1989: 99 hay que deslindar entre el camino del espíritu y el camino del hombre y éste, aunque sometido en última instancia a la lógica de la autoconstitución del espíritu, puede desviarse de ella.

<sup>125</sup> Y así en *GPhR*, §5 dice Hegel: “En este elemento de la voluntad radica que yo pueda desprenderme de todo...Esta libertad negativa o libertad del entendimiento es unilateral, pero en su unilateralidad contiene sin embargo una determinación esencial”

verdad como autoconciencia, se convierte en sentimentalismo<sup>126</sup>. Y así, la autoconciencia que veía la necesidad como su destrucción regresa a sí misma y alejándose del mundo como lugar de su certeza, encuentra en sí misma, en su interior, la realidad efectiva de su realización<sup>127</sup>.

Esta reflexión de la conciencia hacia dentro de sí, saber de la necesidad como sí, es una nueva figura de esta misma conciencia (201/447)

El sentimental ve la realidad como lo contrapuesto a la autenticidad (singularidad), es decir, como algo que le oprime tanto a él como a la humanidad por su crueldad y violencia sin ser consciente de que esa realidad de hecho tiene su origen en la experiencia anterior: en el hedonismo (202/449).

En cualquier caso, el sentimental se presenta como un libertador de la humanidad. Hay aquí una elevación a la universalidad en la medida en que la autoconciencia abandona su mera singularidad anhelante de experiencias auténticas y se mueve por el contrario por medio de un propósito elevado: lograr el bienestar de la humanidad. Ya no busca su placer personal sino el “placer universal de todos los corazones”(203/451).

Sin embargo, esa nobleza de su corazón es casi cómica porque sigue pensando en los términos del individualismo hedonista: cree que imponiendo su buena voluntad, convirtiéndola en ley, se alcanzará el bienestar universal: “dentro de ella misma, la individualidad y la necesidad son inmediatamente uno: la ley es la ley del corazón” (203/451). Como señala Gómez Ramos, los dictados de su corazón son una ley para el mundo (2010:139).

Para la autoconciencia así se consigue restablecer de nuevo la unidad espiritual que se había perdido, porque, con la ley del corazón, se consigue una armonía entre las

---

<sup>126</sup> Ahora bien, tal inversión que, para la conciencia aparece como algo nuevo, como una nueva realidad, de hecho (para el nosotros filosófico), no es más que el resultado dialéctico de la experiencia anterior. De esa manera, el interior en el que se refugia y se hunde la autoconciencia es el intento de negar la necesidad que contradecía su pretensión subjetiva: “cancelar esta necesidad que contradice a la ley del corazón, así como el padecimiento que ella produce: hacia eso se orienta, entonces, esta individualidad” (202-203/449)

<sup>127</sup> Como escribe certeramente Gómez Ramos: “hay una cierta maldad por parte de Hegel al derivar el sentimentalismo del fracaso del hedonismo, o en hacer seguir a su crítica del hedonismo una crítica del sentimentalismo. Es de una agudeza casi freudiana el insinuar que hay una conexión directa entre la (frustración por la más) tosca búsqueda del placer sensual externo y los sublimes sentimientos del corazón a favor del mundo en general, como si en el pasado de quién promueve las más bellas causas desde las palpitaciones de sus subjetividad particular hubiera una etapa completa de frustración ante el hedonismo, o como si la sensiblería político-social tuviera mucho de hedonismo sublimado” (139)

autoconciencias. Efectivamente al “actuar siguiendo nuestros sentimientos naturales, siguiendo la ley del corazón, actuamos según algo que está dentro de y es parte de nosotros” (Gómez Ramos, 139), de todos nosotros. Volvemos a un yo que es un nosotros<sup>128</sup>.

Pero un reconocimiento basado en los buenos sentimientos personales, en el corazón puro, cuyos referentes para Hegel parecen ser tanto el K. Moor de los *Bandidos* de Schiller como el sentimentalismo del *Sturm und Drang* y Rousseau, entre otros (Gómez Ramos, 140 y Vals Plana, 1971:182), es vano. Y esa vanidad la describirá con la misma ironía con que retrató la buena voluntad que quería remediar los males del sistema de las necesidades. Es vano porque al ejecutarla, la ley se escapa del corazón. Con ella se crea, por el contrario, un orden objetivo y universal “no sólo extraño, sino incluso hostil” que se impone también sobre los corazones (203/451). Pero además, en la medida en que esa ley es la ley impuesta por una singularidad, lo que ocurre es que los otros “no encuentran que en ese contenido [la particularidad impuesta bajo la forma de una ley universal] se cumpla la ley de su corazón, sino, más bien, *la de otro*” (204/453). “El individuo encuentra que los corazones de los hombres se enfrentan a sus intenciones más excelentes y los aborrece” (ibíd.).

79

Doble contradicción que se resolverá en la “furia del engrimiento enloquecido” (206/457) por el que el sujeto busca su conservación frente a la destrucción que supone haber creado una ley que se le convierte en algo ajeno (ibíd.). Su realidad efectiva es para él su irrealidad y su esencia, inesencia<sup>129</sup>.

De esa manera la moralidad se vuelve trágica apareciendo el fanatismo moral que no se reconoce en ninguna objetividad y que, por ello, tanto religiosa como políticamente, puede desatar el terror contra toda determinación porque se mueve por una “visión que, afianzada como está en la certeza de su verdad subjetiva, sólo puede terminar en la locura del propio engrimiento, que considera la propia visión subjetiva del mundo, el

---

<sup>128</sup> Al tiempo que parece que se ha conseguido el fin de la razón práctica: la armonía entre la razón y el mundo (Gómez Ramos, ibid.).

<sup>129</sup> Como señala Gómez Ramos: “la ley, una vez objetivada, por definición, tiene que separar de nuevo la abstracción universal de la ley puesta y la singularidad concreta en la que se aplica” (141). Vals Plana lo interpreta a través de la moda: si el romántico, afirma, crea moda, una vez creada, la ve como algo fosilizado (184)



propio sentimiento, como la visión universal que dicta de modo general las normas” (Gómez Ramos: 143).

¿Qué ocurre? Que los otros ofrecen resistencia ante ese terror porque “contradice las leyes igualmente singulares de sus corazones, y éstos, en sus resistencia, no hacen otra cosa que instaurar su ley y hacerla valer” (207/459). Lo que queda es un universal que no es más que la “lucha de todos contra todos” y donde cada cual quiere imponer su singularidad y, sin embargo, por la lucha misma, sufren su fracaso.

Lo que aparentemente es *orden público* es entonces, esa pugna universal, en la que cada uno arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia en la singularidad de los otros estableciendo firmemente la suya, la cual, a su vez, desaparece en manos de los otros (207/459).

Aparece ya el sistema de las necesidades o el orden basado en la imposición de las singularidades como fines en sí mismos: el mundo de Hobbes y Mandeville (Gómez R., 144).

Es el curso del mundo, la apariencia de una marcha opinada, y cuyo contenido es, más bien, el juego sin esencia del establecimiento de las singularidades y de su disolución (207/459).

Sin embargo, queda una nueva figura de la moralidad moderna, que, aunque dialécticamente, es la unión de la concepción hedonista y sentimentalista (Gómez R., 144), no suelta lastre de esa concepción de la autoconciencia que, por no ser todavía universal, es incapaz de crear un reconocimiento mutuo.

80

### **2.3. El caballero virtuoso**

La tercera figura es la de la virtud a la que se deben someter las leyes de los corazones pues en realidad no eran más que el puro egoísmo de la particularidad. La virtud exige no el sacrificio del mundo sino el sacrificio de la singularidad para que aparezca lo universal del mundo: el bien en sí (208/461). Ya no se quiere someter al mundo sino a los egoísmos humanos que trastornan o impiden ese universal porque son una inversión que impiden que el bien sea para sí lo que es en sí (208/463).

Para ello, se postula liberar de egoísmos la virtud natural e innata escondida en el corazón humano. Si el hombre, sacrificando su individualidad, se guía por el sentimiento altruista, alcanzará la felicidad y armonía que se esconde en el curso del mundo (209/465). Shaftesbury sería quizá el autor al que Hegel se remite, según señala

Gómez Ramos (145), pero también desde una perspectiva no sentimental puede pensarse en Kant.

Pero entonces, con lo que se encuentra el virtuoso no es con la ausencia de bien sino con un bien real, algo “vivificado por la individualidad” (211/467) que le mostrará su abstracción

Así, entonces, cuando la virtud consigue asir el curso del mundo, da siempre con lugares tales que son la existencia del bien mismo, el cual se halla inextricablemente entrelazado en toda aparición del curso del mundo en cuanto que es lo *en sí* de éste, en cuya realidad efectiva tiene también su propia existencia; con lo que el curso del mundo es invulnerable para la virtud (211/467)

El virtuoso, de esta manera, se convierte en realidad en el caballero de la virtud, e.e., un personaje que parece que lucha pero nada modifica:

La lucha sólo puede ser un oscilar entre preservar y sacrificar; o más bien, ni se puede sacrificar lo propio ni se puede infligir daño a lo extraño (ibíd.)

Vence el curso del mundo que muestra al virtuoso que su propósito era abstracto e irreal (*unwirklich*):

Ella [la virtud] quería consistir en llevar el bien a la realidad efectiva por *el sacrificio de la individualidad*, pero el lado de la *realidad efectiva* no es él mismo distinto del lado de la *individualidad* (212/469)

81

Dicho de otra manera y contra el sentimentalismo moral y contra Kant:

El bien debe ser supuestamente aquello que es *en sí* y a lo que está contrapuesto lo que es, pero lo *en sí*, tomado según su realidad y su verdad, es más bien el ser mismo (ibíd.).

En realidad no ha quedado otra cosa sino la hipocresía de la virtud: su discurso hueco y pomposo, que, desde su abstracción, habla siempre de un bien tan interior e ideal que no toca nunca la realidad; meras declamaciones que no construyen nada, que se reducen a virtudes sin esencia o a meras apelaciones al corazón (212/471). Frente a ello, Hegel habla de la virtud antigua que trataba de un bien realmente efectivo en la medida en que se incardinaba en “la sustancia de un pueblo” (ibíd.)

¿Cuál es la conclusión? No hay bien (universal) si no es concreto, “pues la individualidad es precisamente la realización efectiva de lo que es en sí” frente al discurso del sacrificio de lo individual (ibíd.)

El movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal (ibíd.).

Pero también hay otra conclusión: si el universal no puede sacrificar al particular, tampoco éste puede sacrificar al universal: no hay un para sí que no sea universal o que no sea acción universal

La individualidad del curso del mundo puede muy bien creerse que actúa sólo para sí o egoístamente, en beneficio propio (*für sich oder eigennützig zu handeln meinen*); es mejor que lo que ella se cree, su actividad es, a la vez, algo que es en sí, actividad universal (*ihr Tun ist zugleich an sich seiendes, allgemeines Tun*) (213/473)

¿Qué es el curso del mundo? La lógica de la insociable sociabilidad o el juego de las fuerzas individuales que buscando sus fines hacen presente el en sí, el bien o el beneficio social, que no es más que el proceso mismo de lo individual (ibíd.) porque ese bien, en la forma de lo que es en realidad: “dones, capacidades y fuerzas”, requiere de los individuos. Por fin, tenemos delante la sociedad civil y el sistema de las necesidades, que ya habían aparecido al final de la figura de la moralidad sentimental, pero ahora por fin reconocidos racionalmente.

Parece que Hegel pone en el horizonte, y como negación de la hipocresía de la moralidad abstracta, las figuras de Mandeville y A. Smith. Estos son, en realidad, los que parecen estar detrás del sentido de las palabras de Hegel sosteniendo que “cualquier pretensión de virtud privada, la imposición pública del comportamiento virtuoso y la renuncia al beneficio privado conducen a la ruina del panal” (Gómez Ramos: 145)

82

Pero Hegel no acaba glorificando el mero egoísmo de los móviles personales. En realidad Hegel no sostiene la eliminación de la moralidad sino su superación en la eticidad donde el bien no es algo abstracto sino algo que se incardina como resultado de los bienes concretos y de la libertad de los individuos:

La postura de la moralidad-en tanto que moralidad individual se equivoca en cuanto que concibe un bien abstracto, separado de la realidad efectiva del mundo: algo universal que no tiene ninguna encarnación en un particular. Hegel, entonces, no está negando la postura moral como tal, sino la individualidad separada de la realidad efectiva del mundo, justo porque lo que la moral persigue, la realización del bien, se está dando de hecho-mezclado con otras muchas cosas- en las acciones del mundo. El bien sólo puede ser como efectivamente real, y enredándose en las intrincadas relaciones del mundo es posible dar con él, y en cierta manera realizarlo” (Gómez Ramos:149)

### **3. EL DESCUBRIMIENTO DEL INDIVIDUO Y EL NACIMIENTO DE LA SOCIEDAD CIVIL**

Pero esa eticidad es lo que se comienza a abrir, aunque de modo todavía racional y por ello abstractamente, en el tercer apartado de la razón. Este es paralelo a lo que Hegel

llamó posteriormente en la *Enz espíritu libre*: la reconciliación de la actividad teórica y práctica de la razón en la forma del actuar libre desplegándose en la objetividad (*Enz*, §§469 y 481). Sin embargo, en la forma que aquí en la *PhG* se expone, es de nuevo un duro proceso porque en realidad la forma inmediata en que aparece el espíritu libre es todavía abstracta al eliminar uno de los lados de la voluntad libre, el universal, a favor del particular.

83 Creemos que el comienzo de esta experiencia no es más que la exposición de una subjetividad acorde al principio del sistema de las necesidades o la subjetividad de la mano invisible. Esa subjetividad aparece tras el fracaso del universal abstracto del hombre virtuoso y propone frente a él el principio de un universal que nacerá mecánicamente de la acción de los particulares mismos. Posición que no es más que la racionalidad abstracta que corresponde a aquella figura que nacerá tras la revolución francesa y que querrá defender frente a la abstracción del alma bella, la acción misma de una subjetividad cierta de sí, sin ataduras objetivas, como principio de libertad (ver también *Enz*, §512). Para este sujeto, también al contrario que el virtuoso, al reconciliarse con su objetividad, lo esencial es el obrar, el crear (*Tun*), que, sin embargo, entiende como un mero realizar el contenido interior de su particular individualidad (218/481). De todos modos lo retomaremos al hablar del *Espíritu cierto de sí* en el siguiente capítulo.

A esa autoconciencia libre y dichosa la llama Hegel la individualidad real en sí y para sí (*die an un für sich reale Individualität*) porque sólo quiere realizar sus dones y capacidades (216/477) <sup>130</sup>.

Sea lo que sea que él haga y le ocurra, lo ha hecho él, y es él mismo; sólo puede tener la conciencia del puro traducirse a sí mismo, desde la noche de la posibilidad al día del presente, de lo en sí abstracto al significado del ser efectivamente real, y la certeza de lo que le advenga en este ser no es distinto de lo que estaba dormido en aquella noche (220/485).

Hablamos, como indica Labarrière (1985: 161-164), de la subjetividad de la pura expresión; lo que vale a esta conciencia satisfecha es el lema tautológico de la expresión libre de su subjetividad. Vieweg (2010:159 la llama el sujeto juguetón, que, frente a la hipocresía del hombre virtuoso, es una *conciencia honesta* porque siempre dice la

---

<sup>130</sup> “Sale lozana de sí, y no tiende hacia otro, sino hacia sí misma” (215/475)

verdad: sus resultados son siempre buenos porque nacen de su subjetividad y si se le critica se “concederá la facilidad de escapar a toda contestación, huyendo incesantemente de un término al otro; cuando se ponga en cuestión la pureza de su *fin*, se refugiará en la pobreza de los *medios* y argüirá con lo que, pese a todo, ha *realizado*; cuando se le conmine a justificar los *medios* que ha elegido, reivindicará la rectitud de su *fin* o la utilidad de la *realidad* que ha logrado; y cuando se discuta la validez de esta *realidad* producida, se tornará inaccesible arguyendo, una vez más, la impecabilidad de sus *intenciones* y el cuidado meticuloso que ha puesto en la selección de sus *medios*” (Labarrière: 164).

Sin embargo, una comunidad de sujetos así es imposible porque todos juzgan la acción de cada cual no, desde su expresividad e intenciones, sino desde el valor o interés universal que posea<sup>131</sup>. No en vano, Hegel afirma que la actividad individual es como el plato de leche fresca al que acuden todas las moscas para obtener su beneficio (193/435), y lo que encuentran, por el contrario, no es más que una obra particular de un individuo cualquiera, “en lugar de la cual aquellas tienen que poner la suya” (221/487)<sup>132</sup>.

El resultado es que

La obra, entonces, es, en general, algo efímero, pasajero, que queda borrado por el juego contrario de otras fuerzas e intereses, y más bien presenta la realidad de la individualidad como evanescente que como plenamente cumplida (221/487)

El individuo experimenta su disolución porque a través del juicio de los otros contempla la oposición entre lo que ella de verdad quería hacer y lo que en realidad ha llevado a cabo, entre su interior y la realidad efectiva. De este modo, el individuo se convierte en un particular más, tan mortal como su obra (22/489).

Pero a partir del desvanecimiento de esta subjetividad, asunto que se reflejará en el final de la experiencia del espíritu cierto de sí, se llega al reconocimiento de lo esencial: un sujeto es libre porque desde sí puede determinarse en una acción en la que se

---

<sup>131</sup> Como señala con enorme claridad Martínez Marzoa, (1984: 311): “la obra ha de ser juzgada con arreglo a una intención universal; la obra es su materialidad es contingente; lo que importa de la obra es aquel aspecto de ella por el cual la obra es «de todos y de cada uno», y esto es precisamente la negación de su materialidad concreta”

<sup>132</sup> Como señala Vals Plana, se da aquí algo análogo a la certeza sensible: el reino de la mera opinión o de los puntos de vista, tan válidos unos como otros (194)

objetiva y encuentra su reflejo y su reflexión. Lo que después en la *Enz* será el tránsito al espíritu objetivo (§469).

La conciencia se refleja dentro de sí desde su obra perecedera, y afirma su concepto y su certeza como lo *que es* y lo *que permanece* frente a la experiencia de la contingencia de la actividad; de hecho, hace la experiencia de su concepto, en el cual la realidad efectiva es sólo un momento (*Moment*), es algo *para ella* y no lo en-sí y-para-sí (*nicht das Andundfürsich*); hace la experiencia de esa realidad efectiva como momento evanescente, y por eso, vale para ella como *ser* en general, cuya universalidad es lo mismo que la actividad” (223/491).

En otros términos, la acción libre es aquella donde se da la negatividad como actividad de la autoconciencia racional que se refleja a partir de (y en) la obra al tiempo que se refleja en los otros en los que se reconoce y reconoce. A esa acción libre es a lo que Hegel llama hacer la *Cosa misma* (*die Sache selbst*) (223/491), es decir, el espíritu como actividad universal donde el fin, la realidad efectiva creada o realizada, así como la propia actividad, son universales. En ella la autoconciencia (y por ello el reconocimiento de las autoconciencias) encuentra la verdad de su certeza. Pero ¿cómo se hace esa Cosa misma? No como algo exterior al obrar individual teórico, práctico y productivo:

85

La cosa misma está contrapuesta a estos momentos [la actividad individual] sólo en la medida en que deben valer aisladamente, pero, esencialmente, es la unidad de la realidad efectiva y de la individualidad como compenetración de ambas; asimismo es actividad ... y por ello, en la misma medida, un hacer de este individuo” (223/491)

En esta acción libre la autoconciencia llega a saber qué es su sustancia (*es ist zum Bewußtsein seiner Substanz*) (224/493): la eticidad como obra universal y autoconsciente de individuos racionales (193-195/433-435):

Es en la vida de un pueblo donde el concepto de realización efectiva de la razón autoconsciente ha de contemplar en la autonomía del otro la unidad completa con él, o sea, ha de tener como objeto esa cosidad libre de otro con la que yo me he encontrado, que es lo negativo de mi mismo como mi ser para mí (194/433, 2º párrafo)

¿cuál es la verdad o el resultado al que llega la razón? El paso desde la individualidad abstracta a la *individualidad universal* porque introduce en ella la intersubjetividad (Vieweg: 162). Así lo escribe Hegel: “la realización efectiva es más bien una exposición de lo suyo [del individuo] en elemento universal, con lo que deviene, y debe devenir, la cosa de todos” (227/499). Como indica F. Duque, (1998: 520), “el objeto deja de ser una cosa (*Ding*) para convertirse en Cosa (*Sache*): el tema abierto a la opinión y goce de todos, que incorpora en su interior el trabajo producido.

De modo que la individualidad productora (como el Esclavo del capítulo IV) se encuentra con que su obra es pública, Cosa de todos”.

Dicho de otra manera: al final del camino de la razón hay un reconocimiento de la individualidad a través de su obra al tiempo que el individuo comprende su obrar como acción universal...porque produce beneficios al ser una obra para otros. No es una obra que se haga desde sí universal, sino el universal que, naciendo del afán particular, es obra para los otros. La universalidad es el producto del particular que produce un beneficio público.

En suma, todos en la comunidad crean algo universal: la realidad efectiva que será la riqueza de todos. Lo que implica a su vez el reconocimiento, por un lado, de la compenetración de la universalidad y de la singularidad y, por otro, del yo y de los otros. Hacer la Cosa misma es poner en obra una esencia “cuyo ser es la actividad del individuo singular y de todos los individuos y cuyo actividad es inmediatamente para otros, o bien: es una cosa, y sólo cosa en cuanto actividad de todos y de cada uno” (PhG, 227/501).

Hegel habla, pues, de una doble unificación: por un lado del individuo y de la universalidad (“la individualidad simple que, en cuanto que esta *individualidad*, es también inmediatamente universal” Ibid.) y, por otro, y, al mismo tiempo, del individuo y los otros (“lo universal que sólo en cuanto esta actividad de todos y de cada uno es un ser, una realidad efectiva en el hecho de que esta conciencia la sabe como su efectividad singular y como efectividad de todos”. Ibid.)

Vieweg (164) indica que, por fin, se ha alcanzado la unidad de la eticidad sustancial de la polis y de la individualidad; una unidad de la subjetividad libre y de la comunidad. Pero esta unidad, como señala Hegel (228/501), aunque es el principio de la modernidad, de la eticidad moderna, es sólo una unidad pensada. Dicho de otra manera, es ya espíritu aunque como estructura racional y su concepto de libertad es todavía abstracto (*Enz*, §482). Falta ahora analizar cómo se ha desplegado esa racionalidad en el proceso histórico de la autoexposición del espíritu (el espíritu objetivo).

## IV

### LA CONSTITUCIÓN HISTÓRICO-ESPIRITUAL DE LA SOCIEDAD CIVIL

#### 1. INTRODUCCIÓN

87 La cuestión que ahora nos va a ocupar es cómo se ha ido constituyendo histórico-espiritualmente la eticidad (en concreto, la sociedad civil y el Estado) para desmontar la pretensión del iunaturalismo de la existencia de un estado natural originario: la libertad del individuo anterior ontológicamente a la comunidad. De alguna manera queremos mostrar el sentido de la afirmación hegeliana contenida en los *GPhR*, §182 de que la formación de la sociedad civil y con ella el individuo soberano (añadimos nosotros) es posterior a la del Estado. Lo veremos en la eticidad griega, en el derecho romano pero también en la eticidad moderna expuesta en el espíritu extrañado que se desarrolla desde la Edad media hasta la sociedad que nace tras la revolución francesa.

Es más, toda formulación de un estado natural por parte del isunaturalismo es en realidad la expresión por parte de la conciencia honesta (o del sentido común) de la situación en que se encuentra la conciencia tras la descomposición o el fin de un momento histórico espiritual. Y prueba de ello para Hegel es que jamás ha habido un regreso a un estado natural o a un origen puro y desnudo de máscaras o deformaciones sino una profundización en la autoconciencia y con ella en la eticidad<sup>133</sup>. Y así dirá que la solución al desgarramiento que sufre la conciencia tras el fracaso de una experiencia

---

<sup>133</sup> Sobre la ironía hegeliana contra las vueltas a la naturaleza: *PhG*, 285/617



ética no está en volver a la pureza (ya sea la estoica, la roussoniana o la nueva: el capitalismo refundado y sin deudas<sup>134</sup>) sino en crear éticamente un Estado con buenas leyes (*GPhR*, §153).

Aunque no nos detendremos en presentar el concepto del espíritu por cuanto de alguna manera lo hemos perfilado en sus rasgos generales en el capítulo I, sin embargo queremos poner de manifiesto que Hegel habla del espíritu en la *PhG* desde la eticidad y así comienza afirmando que es el obrar racional al que llamaba la Cosa misma al final del capítulo de la Razón. Es decir, la obra en forma de ideas, valores, instituciones, costumbres, leyes, cultura, trabajo, etc. de una comunidad humana. Es “la vida ética de un pueblo” (240/525).

Esta vida ética conforma una comunidad en la que los individuos se encuentran de antemano arrojados; es el mundo objetual efectivo (*gegenständliche wirkliche Welt*) como fundamento y punto de partida de su vida y acción pero, también es al mismo tiempo su fin y propósito.

Es el sí-mismo de la conciencia efectivamente real, a la que él se enfrenta, o que, más bien, viene a ponerse enfrente como *mundo* objetual efectivo que, sin embargo, ha perdido para el *sí-mismo* todo significado de algo extraño, del mismo modo que el sí-mismo ha perdido todo significado de un ser-para-sí separado de ese mundo, dependiente o independiente de él. *Substancia* y esencia universal permanente, igual a sí misma; él, el espíritu, es el *fundamento y punto de partida*, no quebrantado ni disuelto, de la actividad

<sup>134</sup> Así hoy nos podríamos encontrar con dos relatos de lo que Taylor llamó la “estrategia de la retirada” como nos recuerda Rocco (2013): 1. el alma bella o quizá la conciencia estoica rediviva que ante los males que nos aquejan ante el nuevo principio de Dominio, (el capitalismo financiero como voluntad abstracta que gobierna sobre naciones e individuos sin que éstos, como en el viejo imperio romano, tengan cauces para intervenir y mediatizar esa voluntad), propone la apatía y el desinterés: retirada a lo privado, a lo apolítico que conduce paradójicamente al triunfo de los gobiernos ya claramente tecnocráticos que representan directamente, ya sin máscara, a las corporaciones financieras o también puede proponer la voluntad de la realización de las aspiraciones del individuo por otros cauces: las victorias deportivas o la opción de la senda interior: la espiritualidad religiosa (Tomo prestadas las ideas del interesante artículo de Rocco, 2013). 2. Pero por el lado de los “expertos”, en realidad recreaciones de la figura de Antígona, hay otra forma de vuelta a la “naturaleza originaria” a través de afirmar que los males se solucionarán si ponemos en marcha sin cortapisas las leyes “científicas” de la economía capitalista como universalidad que ha de realizarse cueste lo que cueste porque es su incumplimiento, el incumplimiento de la mano invisible, el causante de la irracionalidad actual.

M. Klein en su vibrante y periodístico *Teoría del Caos*, Madrid: Paidós, 2007 nos da una pista de esas Antígonas de las leyes del mercado: los economistas de la Escuela de Chicago, que, en palabras del economista D. Patinkin (ctdo. en 83) aspiraban a las mismas cualidades que presentaba cierto marxismo escolástico: “simplicidad unida a una aparente completitud lógica; idealismo combinado con radicalismo”. Estos economistas dotan a su utopía de los emprendedores de la misma escatología y necesidad lógica que poseía el comunismo.

Incluso hay en nuestro país más de un político iluminado que se declara liberal ortodoxo con la misma pasión que hace años algunos eran creyentes en los planes quinquenales o en el libro rojo de Mao.

de todos, así como su fin y *meta* en cuanto lo *en-sí* pensado de toda autoconciencia (239/521-523).

Por tanto, el espíritu es *sustancia*: el en sí como sustento de los individuos pero es también sujeto porque se da como la actividad de los individuos: “la obra universal que se engendra (*erzeugt*) por la actividad de todos y cada uno (ibíd.)<sup>135</sup> .

Esa obra universal no se crea sino a través de su particularización en la acción de los sujetos de la comunidad. Dicho de otra manera, no es que el espíritu sea la obra de sujetos sacrificados a una sustancia sino que es la sustancia que se crea por la libertad de ellos en la libertad de su obra propia.

En cuanto *Ser- para- sí* [actividad: Tun] la sustancia es la esencia disuelta, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada uno lleva a cumplimiento su propia obra, desgarrando el ser universal y toma para sí una parte de él (239/523)<sup>136</sup>

Este movimiento de la sustancia a la sustancia sujeto es lo que se realizará efectivamente en los modos históricos concretos que se enlazarán dialécticamente hasta conseguir una comunidad en la que se dé efectivamente una unidad espiritual de los individuos a través de la realización efectiva de su independencia (194/433, 6-9).

89

“El espíritu es la vida *ética* de un *pueblo* en la medida en que es la *verdad inmediata*: el individuo que es un mundo. Tiene que proseguir hasta la conciencia de lo que él inmediatamente es, cancelar y asumir la vida ética bella y llegar, a través de una serie de figuras, hasta el saber de sí mismo” (240/525).

El camino en la *PhG* llega hasta el saber absoluto pero para nuestros intereses, la formación de la sociedad civil, nos ocuparemos desde la crisis de la eticidad griega hasta la revolución francesa y, por último, trataremos también las condiciones de la superación de la lógica de la sociedad civil en el espíritu cierto de sí.

## 2. EL FIN DE LA ETICIDAD GRIEGA

### 2.1. El individuo como potencia negativa

En la primera forma de su objetivación, la realidad ética de la comunidad política de los griegos, el espíritu está aún en su inmediatez en la medida en que el individuo no puede realizar su libertad dentro de la comunidad. El individuo acepta las leyes y

<sup>135</sup> Dicho de otra manera es *en sí* que es para sí o sustancia que se da haciéndose.

<sup>136</sup> Desde nuestro punto de vista no hay que confundir la acción misma con la ruptura de la eticidad. Sin ese momento, momento de la razón moderna, el espíritu o la eticidad se vuelve una sustancia (muerta).

costumbres dadas, sin juzgarlas, porque, en ese reino ético, la personalidad individual, la autoconciencia, carece de derecho como tal (251/547). El individuo es mera conciencia ética: sólo el para sí (la actividad) del en sí de la ciudad pero no es aún el ser “para sí absoluto de la autoconciencia puramente singular” (251/549), es decir, autoconciencia o individualidad singular o en los términos de la *Enz* y la *GPhR*: particularidad. Pero es esa autoconciencia lo que se pondrá de manifiesto al final de esta peripecia.

Evidentemente, para la autoconciencia ética este reconocimiento será su propia disolución que, como a la figura de Fausto, le advendrá en la forma de la necesidad ciega o el destino sin llegar a saber que la verdad de su desaparición es el nacimiento del individuo, que, a la postre, engendrará, desde su libertad, la eticidad moderna.

Se convierte en el movimiento negativo o en la necesidad eterna del horrible *destino* que devora en el abismo de su *simplicidad* tanto la ley divina como la humana, así como las dos autoconciencias en las que estos poderes tienen su existencia: y pasa para nosotros al para sí absoluto de la autoconciencia puramente singular (251/549)

Efectivamente, a través de la acción de la singularidad, que aparece dentro de la sustancialidad como elemento anómico desestructurante de la sustancia ética, se saltará, primero, “a un reconocimiento abstracto del derecho individual (paso de la ciudad griega al derecho romano) y a una fragmentación individualista de la comunidad. Pero, a la larga, el individuo ganará un derecho real en el seno de una sociedad también real” (Vals Plana, 209) porque sólo en una identidad individual capaz de reflexionarse sobre sí aceptando la negatividad, e.e., como negación de sí haciéndose otro y reconociéndose en él, puede el espíritu ser una identidad que permita la diferencia y por ello ser realmente espíritu autoconsciente.

Dicho de otra manera, la eticidad se irá a pique porque dentro de ella la autoconciencia, el individuo, justo él, que era la sombra irreal (251/547), acabará desgarrando su estabilidad. Pero no puede ser de otro modo, si ya sabemos que la sustancia ética es la obra de los individuos (ver 239/523). Para ello hay que acompañar a Hegel en el relato de los hechos:

La autoconciencia, en principio, aparece como la conciencia ética o el para sí del en sí de la ley. Es decir, el individuo sólo tiene identidad y destino cumpliendo, si es hombre, la voluntad general de la ciudad (ley de la polis) o, si es mujer, atendiendo a la

ley de la sangre de la familia (ley divina) (251/547)<sup>137</sup>.

En esa sustancia ética, efectivamente, se daba un equilibrio no manchado por ninguna escisión porque la sociedad se constituía sobre la familia y el Estado, representados por la mujer y el varón y entre los que se establecía una mediación a través de éste: “la familia encuentra en el Estado su sustancia universal y su subsistencia, vive de su inserción en la comunidad política a través del varón. El Estado, por su parte, encuentra en la familia su propia realidad” (Vals Plana, 226).

Hasta el punto de que ley divina y la ley humana se unían en el elemento que compartían como instancia de integración de los individuos en el universal: la muerte. Efectivamente, el Estado a través de la guerra, preservaba a la comunidad de toda desintegración individual y la familia, por su lado, encargada del culto al muerto, sustraía al individuo de la pura naturaleza integrándolo en el elemento universal: la familia hacía del individuo natural un ciudadano entregado a la defensa y despliegue de la comunidad.

91 Y justamente ahí, en el trasiego con la muerte, con el cadáver de Polinices, nace el conflicto porque, a través de la *Antígona* de Sófocles, Hegel verá en Creonte y en Antígona, representantes cada uno de ellos de una de las dos leyes de la ciudad, el enfrentamiento suicida de las dos masas o poderes en los que se sustentaba el equilibrio de la eticidad ya que esas dos totalidades que se confirmaban mutuamente van a entrar en colisión y al anularse la una a la otra, se anularán a sí mismas.

Antígona y Creonte mantendrán una lucha en la que, en verdad, sólo son capaces de contemplar la ley a la que se deben, lanzándose a su cumplimiento y experimentando la oposición de la otra ley como algo irreal y sin derecho<sup>138</sup>. Cada una de ellas, identificada con la eticidad, no ve en la otra la representación de la ley humana o la ley

<sup>137</sup> El carácter es la naturaleza de un individuo en cuanto hombre o mujer. La ley divina es la esencia de Antígona por ser mujer y la ley política es la de Creonte por ser hombre: “esta inmediatez de su decisión es un ser en sí y tiene, por tanto, al mismo tiempo la significación de un ser natural, como hemos visto. Es la naturaleza y no la contingencia de las circunstancias o de la elección lo que asigna a un sexo a una de las leyes y al otro a la otra” (*PhG*, Roces, 274; 252/549).

<sup>138</sup> “La conciencia ética es como autoconciencia en esta oposición y, como tal, tiende al mismo tiempo a someter por la fuerza esta realidad contrapuesta a la ley a que ella pertenece o a engañarla. Como sólo ve el derecho uno de los lados y el desafiador en el otro, de las dos conciencias aquella que pertenece a la ley divina sólo contempla en el otro lado *un acto de fuerza* humano y contingente; y, por su parte, la que corresponde a la ley humana ve en el otro la tozudez y la *desobediencia* al ser para sí interior” (*PhG*, Roces, 274/ 252/551)

divina. Sólo la tozudez de una singularidad frente a la universalidad.

Este conflicto no es otro que el espejo de la dialéctica de la autoconciencia que, para su afirmación se enfrenta a la vida como algo inesencial (*PhG*, Roces, 111). Y esa es lucha que se da de nuevo en el espíritu objetivo ya que “el *derecho* absoluto de la *autoconciencia ética* [en la conciencia ética o en el sujeto que se entrega a la ley que concibe como su deber] entra en disputa con el *derecho* divino de la *esencia*” (252-253/551). Nos enfrentamos con la figura ontológica del Uno para la que la negación es disolución y su afirmación unilateral, dominio<sup>139</sup>.

Volviendo al relato, nos encontramos pues ante dos (auto)conciencias, Creonte y Antígona, que se muestran como conciencias unilaterales porque cada una de ellas cree saber de la totalidad de la eticidad cuando en realidad sólo saben de una parte de ella e ignoran la otra. Para cada una de ellas, la ley humana y la ley divina no pueden oponerse y así al identificarse con la suya se creen automáticamente identificados con la otra<sup>140</sup>.

Pero si la conciencia exige la armonía que incluye el pliegue de la otra ley a la suya, sin embargo, el resultado de la acción es otro porque la realidad que se impone niega la unidad de esas dos leyes. Más bien lo que se abre es la soberanía del singular<sup>141</sup> que condena toda la posible unidad en el cumplimiento de una voluntad y un derecho "sagrado" que niega a la otra voluntad.

De esta manera, el obrar (*Tun*) crea la escisión<sup>142</sup> (*Entzweiung*) de la sustancia ética porque, de hecho, la acción de cada una de esas conciencias se manifiesta como lo contrario de lo que se quería ya que al no reconocer el derecho de la otra, en realidad, delinque al contraponerse a la sustancia ética con la que se creía identificada.

<sup>139</sup> “En virtud de esta unidad, la individualidad es la forma pura de la substancia, la cual es el contenido, y el obrar consiste en pasar del pensamiento a la realidad efectiva sólo en cuanto movimiento de una oposición sin esencia, oposición cuyos momentos carecen de cualquier contenido y esencialidad particular diverso uno de otro” (253/553)

<sup>140</sup> “Este derecho de la esencia no se halla enfrentado a la autoconciencia de manera que estuviera situado en algún sitio distinto, sino que es la propia esencia de la autoconciencia” (254/553)

<sup>141</sup> El singular no es el individuo sino la conciencia ética de la sustancia que representan cada uno de los singulares. Aquí todavía la acción no la encarna el individuo particular de la eticidad moderna porque todavía es “la sombra irreal, o es sólo como sí-mismo universal, y la individualidad es, puramente, el momento formal del obrar en general” (254/555)

<sup>142</sup> Hegel nos recuerda algo terrible: todo obrar rompe con el equilibrio. Por ello toda acción es culpable: “inocente, por eso, no lo es más que la inacción, como el ser de la piedra, ni siquiera el del niño” (254/553)

En cuanto conciencia ética simple, se ha vuelto hacia una de las leyes, pero se ha negado la otra, la cual infringe por su acto (254/553)

Nace la culpa que se resume en el hecho de que la conciencia, en la acción consumada a través de la que quería exponer su verdad, la verdad entera de la eticidad, en realidad, se ha encontrado con su inversión, es decir, con la negación de la otra, que, por ello, le niega.

Hegel señala que la verdad de la acción no es en realidad el fin propuesto sino la realidad efectiva creada y esa realidad señala que “el no saber es también su obra” (256/559)<sup>143</sup>. Por eso, la negación del otro lado, en la medida en que está intrínsecamente enlazado, supone la negación de primer lado. En la acción unilateral y la venganza como contra acción ansiosa de reconocimiento se consuma la negación de la negación, que para la conciencia se ve como disolución.

Enlazadas ambas en la esencia, el cumplimiento de una provoca la otra y lo hace como aquello en lo que el acto la convertía, como una esencia dañada que ahora, hostil, reclama venganza (255/555)

Pero como este movimiento es recíproco entonces son los dos lados los que se van a pique (557). Las dos se han de someter a su aniquilación respectiva que se sufren como la imposición del destino: necesidad omnipotente que las absorbe (256/559).

Sólo en el sometimiento igual de ambos lados se ha dado cumplimiento al derecho absoluto y ha entrado en escena la substancia ética como el poder negativo que devora ambos lados, o en otros términos, el destino omnipotente y justo (256/559)

El resultado de esta oposición es que ninguna de las conciencias ha triunfado: las dos han delinquido y, por ello, han perdido. La ley que representaban se ha desvelado como unilateral. Se alcanza así el fin de la sustancia ética que se ha destruido por la fuerza negativa de la singularidad que la tragedia de Sófocles ha expuesto.

En realidad, todo el conflicto puede contemplarse como el conflicto de una universalidad sustancial incapaz de reconocer la individualidad. Si el individuo es la fuerza activa de la familia y el Estado, “la fuerza del todo” (*die Kraft des Ganzen*) (259/565), en virtud de que la polis se mantiene gracias a los varones valientes, que engendrados en la familia, se entregan y se sacrifican hasta la muerte en la guerra,

---

<sup>143</sup> O dicho de otra manera en la obra consumada sale a la luz “más de lo que la intención del agente sabía y se proponía” (Vals Plana, 233).

convirtiendo a ambos, ciudad y ciudadanos varones en sustancias espirituales<sup>144</sup>, sin embargo, el Estado sólo lo requiere como conciencia de la sustancia ética: como “conciencia disuelta en lo universal” (259/563) o como “la sangre universal de la familia” (261/567) pero no reconoce sus derechos como la raíz de la fuerza de la totalidad.

Pues la cosa pública es un pueblo, es ella misma individualidad y es esencialmente *para sí* solo de tal manera que *otras individualidades sean para ella*, que las excluya de sí y se sepa independiente de ellas. El lado negativo de la cosa pública, reprimiendo *hacia dentro* la singularización (*Vereinzellung*) de los individuos, pero siendo *activo por sí mismo* hacia *afuera*, tiene sus armas en la individualidad (259/565)

Por ello, al enfrentarse la ley de la ciudad a la ley divina, en realidad, el Estado entra en contradicción con la familia, que es la institución que, porque vela por el individuo a través de la mujer, es la fuente de la verdadera universalidad al dotar al Estado de los varones dispuestos a sacrificarse y de los bienes de la comunidad (244/533). De esa manera, se crea un enemigo en alguien que le era esencial para poder sustentarse, la mujer: la madre, esposa e hija de los varones que entregan su vida por la ciudad (259/563). Y como consecuencia, la familia acaba disolviendo el Estado invirtiendo el fin de los individuos (y con ello del Estado mismo al que pertenecen): ya no serán ciudadanos ocupados en la obra universal del Estado sino individuos privados con fines privados, particulares y familiares.

Esta última [la mujer] -eterna ironía de la cosa pública- altera por medio de intrigas los fines universales del gobierno para convertirlos en un fin privado (*Privatzweck*), transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado, e invierte el patrimonio (*Eigentum*) general del Estado para hacer de él la posesión y lustre de la familia (259/563)

A partir de aquí lo que surge es lo que la eticidad había sacrificado: el individuo como potencia negativa o espiritual porque en él se concentra en realidad el universal de la eticidad, mientras que la ciudad es una sustancia muerta sin él. Y esa verdad es lo que anunciaba Antígona como “voz” de lo “que podemos llamar el punto de vista de la conciencia reflexiva y examinante, que se sitúa frente a las leyes de una comunidad e

---

<sup>144</sup> “La guerra es el espíritu y la forma en que el momento esencial de la sustancia ética, la *libertad* absoluta de la autoesencia ética de toda existencia, se halla presente en su realidad efectiva y en su acreditación. En tanto que, por un lado, les hace sentir a los sistemas individuales de la propiedad y de la autonomía personal, así como también a la *personalidad* individual misma, la fuerza de lo negativo, por el otro, justo esta esencia negativa se eleva dentro de ella como lo que conserva el Todo” (259/565)

intenta encontrar sus criterios para orientarse en la acción desde su propia reflexión” (Cubo, 2010: 123).

El individuo, por fin, es un sujeto, un sí mismo, o espíritu verdadero, mientras que la eticidad es “una esencia común *universal* cuya *universalidad simple* carece de espíritu y está muerta” (260/565). En fin, el Estado se disuelve por el lado de la naturaleza, es decir, de lo contingente y lo particular, encarnado por el varón y la familia (ibíd.).

Por ello, ontológicamente, no se va desde el Uno al Nosotros del espíritu en el que se produce la reconciliación de la universalidad y la individualidad, sino del Uno a los muchos unos: una individualidad (natural, aunque “con la quietud inquieta y autoconsciente del espíritu”) que estalla “en muchos puntos” (260/567). No en vano el final de la experiencia es la aparición dialéctica de otra figura en la que se recoge la verdad escondida en aquella: el derecho (otro *en sí* para la conciencia dado que *para ella* el anterior, la eticidad, se ha desvelado como algo muerto).

Y entonces, efectivamente, estamos en Roma, porque la tragedia pasa a ser comedia. La esencia absoluta que se refleja en sí, precisamente aquella necesidad del destino vacío, no es otra cosa que el yo de la autoconciencia. El hombre descubre que está el mismo tras la máscara, que si se alza el telón no hay nada que ver, a menos que uno mismo pase al otro lado “para que haya detrás” tanto alguien que ver como “algo que pueda ser visto” (Gabilondo, 2010: 175)

95

## 2.2. El fin de la eticidad antigua y la sociedad civil

En esta peripecia aparece con claridad la formación embrionaria de la sociedad civil a través del nacimiento de la familia y la individualidad como potencia vivificadora de toda comunidad. Pero frente a la tesis iusnaturalista, Hegel pone de manifiesto que dicha sociedad civil no nacería directamente de la familia como figura de un pretendido estado natural, sino de la disolución del Estado en la medida en que éste fue incapaz de reconocer al individuo como universal. Lo necesitaba como naturaleza espiritualizada por la capacidad de enfrentarse a la muerte pero, por otro lado, lo sacrificaba en la medida en que sólo era un agente de la sustancia ética, es decir, un *ser para ella*. Contemplando la eticidad griega, el concepto de individuo libre iusnaturalista no es una realidad inmediata sino el resultado de un fracaso del Estado en el reconocimiento de la libertad particular.



Por otro lado, de alguna manera, en la eticidad griega se reproduce la dialéctica de la autoconciencia porque el individuo es el siervo: el ser para el Estado, que se convierte en señor<sup>145</sup>. Y del mismo modo que el siervo disolvía la verdad del señor, ahora el individuo, el ser activo, la fuerza de la totalidad, es realmente espiritual mientras que el Estado o mejor la eticidad que se veía a sí misma como la sustancia espiritual es dependiente en realidad de aquél.

El camino que se tomará ahora no será el regreso a ningún estado natural, aunque el fracaso de la eticidad griega aparece siempre a la conciencia honesta o al entendimiento como un vuelta del salvajismo (*PhG*, 260/565), sino a una profundización de la libertad del individuo a través del derecho.

### 3. EL DERECHO ROMANO

#### 3.1. La persona como creación legal

Lo obtenido de la experiencia anterior es la independencia de la autoconciencia o el yo. Por fin, éste es libre al poseer autonomía: un sí mismo universal negativo (*negatives allgemeines Selbst*)<sup>146</sup> o un en sí y para sí (261/567). Y esto es lo que trae el derecho romano superando la bella eticidad griega.

Pero ahí también residirá su insuficiencia porque se descubrirá que ese sujeto es sujeto o en sí para sí sólo en cuanto persona con derechos abstractos, no reales (*wirkliche*).

El «sí mismo» al afirmarse con exclusión...de la sustancialidad del mundo ético, al negar todo aquello que pudiera dar un contenido a su individualidad, es el individuo en *abstracto*, el individuo sin lo que podría constituir una singularidad, es el «caso particular» de un universal entendido no como totalidad concreta, sino como distributivamente predicable de una infinitud de «individuos». Ya no hay el ciudadano de la Grecia antigua, sino la persona privada (Martínez Marzoa, 1984: 316)

De hecho no hubo contradicción entre derecho y despotismo en el imperio romano. Fue una de las épocas históricas donde la arbitrariedad alcanzó sus más altas cotas. En

---

<sup>145</sup> Ver *PhG*, 261/569 donde considera a la eticidad voluntad dominante universal que domina a todos y que exige la obediencia del servicio (“*der allgemeine herrschenden Wille aller und ebenso ihr dienender gehorsam ist*”)

<sup>146</sup> Como destaca Vals Plana: “esa negatividad universal del sujeto es la energía siempre operante, la fuerza que destruyó la eticidad y que proseguirá ahora su marcha ascendente a través de la destrucción” (239)

realidad, el derecho romano, ontológicamente considerado, legitima la figura lógica del ser uno atomizado constituyendo una comunidad como un mero cúmulo donde nadie es más que nadie porque “todos valen en cuanto cada uno” (*Alle als Jede*) (260-261/567), es decir, nada.

Disgregado lo universal en los átomos de una multiplicidad absoluta de individuos, este espíritu muerto es una *igualdad* en la que *todos* valen en cuanto *cada uno*, en cuanto *personas* (260/567).

Lo que tenemos es la legalización o vigencia legal de la autoconciencia autónoma (*die wirklich geltende Selbständigkeit des Bewußtsein*) o, en otros términos, la realización efectiva de la concepción racional que defendía el estoicismo: la autoconciencia como “autonomía carente de espíritu”<sup>147</sup> o de realidad efectiva (261/569).

Para no dar más vueltas: el derecho romano es el momento de un reconocimiento unilateral por cuanto se limita a lo meramente abstracto de la autoconciencia en cuanto el Uno vacío y puro de la persona (262/569). En este reconocimiento falta comprender al individuo no como mero universal muerto sino como particular con derecho a realizar su libertad dentro de la comunidad. Por ello,

97

De la misma manera, el derecho de la persona no está vinculado ni a una existencia más rica y poderosa del individuo en cuanto tal, ni tampoco a un espíritu universal vivo, más bien, al Uno puro de su abstracta realidad efectiva o a esta unicidad en cuanto autoconciencia en general (261/569).

Pero en la medida en que el estoicismo se realiza en el escepticismo, ya que éste hace efectiva la pureza de la libertad abstracta en la absoluta negación simple de todo contenido y determinación (“nada es verdad”) (119/279), entonces se aniquila toda interioridad y profundidad de la persona<sup>148</sup>.

Efectivamente, si para la conciencia escéptica nada es, entonces, como el animal, es una conciencia devoradora de experiencias, siempre contingentes<sup>149</sup> y siempre

---

<sup>147</sup> “El pensamiento inefectivo de tal autonomía, que llega a serse por medio de la *renuncia* a la *realidad efectiva*, ha aparecido antes como autoconciencia estoica; e igual que ésta salía del señorío y la servidumbre en tanto que existencias inmediatas de la *autoconciencia*, también la personalidad sale del espíritu inmediato, que es la voluntad dominante universal de todos y su obediencia en el servicio” (261/569).

<sup>148</sup> “Este Uno vacío de la persona es, en su *realidad (Realität)*, un estar contingentemente ahí y un moverse y actuar sin esencia que no llega a tener consistencia alguna” (261/569).

<sup>149</sup> En realidad, como ya sabemos, la conciencia escéptica es una conciencia que vive en la duplicidad ya que hay una contradicción entre su hacer y sus palabras. Por ello, al tiempo que niega toda singularidad

insuficientes y, dominada por la lógica del ser, no puede dar sentido o unidad a las experiencias. La persona del derecho romano es una conciencia confusa y en vaivén continuo<sup>150</sup>:

Por un lado reconoce su libertad como elevación por encima de toda confusión y toda contingencia de existir, y por otro lado vuelve a confesarse como un recaer en la *condición inesencial* y un estar ocupada con ella...; enuncia la nulidad de ver, del oír, etcétera, y ella misma ve, oye, etcétera (121/281)

Y, como consecuencia, en el imperio romano:

Los hombres estaban o hastiados de la existencia o entregados totalmente a la vida sensual (*LFHU*, 684).

¿Dónde se concentra ese yo libre escéptico, negador de todo y cierto de su negatividad? En la posibilidad de decir “lo mío” en cada experiencia<sup>151</sup>. Y eso “mío” es la propiedad (*Eigentum*). Así que si la conciencia estoica creó el concepto jurídico de persona, la conciencia escéptica creó el de la propiedad. En ésta, en cuanto que es “la realidad que ella se da” (*LFHU*, 683), la persona es reconocida como una realidad legal para los otros<sup>152</sup>. Pero añade Hegel: la propiedad es en realidad lo mismo que el rígido Sí mismo: un universal abstracto (262/569).

El sí mismo es un universal abstracto porque efectivamente se ha creado el derecho privado, que para Hegel es esencial en cuanto es la base de la autonomía de la autoconciencia (*LFHU*, 683), que exige sus derechos desde el final del mundo griego, pero, por otro lado, ese derecho privado no llega hasta el derecho público. Dicho de otra manera, los individuos son reconocidos en su privacidad o en su particularidad pero carecen de universalidad o, lo que es lo mismo, carecen de cauces por los que intervenir

---

considerándola un momento evanescente, no puede más que someterse a las experiencias singulares: “Siempre se contradicen su hacer y sus palabras” (121/281)

<sup>150</sup> Para Hegel, la conciencia escéptica es el pasar alocado de lo contingente a lo universal y de éste a lo otro: cuando la conciencia ha negado lo particular en su universalidad subjetiva, pasa entonces a otra experiencia diferente que aniquila al fin sin interiorizar y se vuelve de nuevo universal. No hay dialéctica, sino vaivén sin reposo.

<sup>151</sup> Seibold (1983: 148) explicita este difícil tránsito de la persona estoica a la propiedad escéptica de la manera siguiente: la conciencia estoica descubre que la abstracción de su libertad no tiene en realidad ni contenido ni substancia y por ello trata de salir de sí misma para afirmarse realmente como sujeto soberano a través de algo en lo que arraigarse. Y lo encuentra en sus “posesiones”, que, para asegurarlas, las pasa por el derecho legalizándolas como la *propiedad*.

<sup>152</sup> En *GPhR*, §44 y 45 retomará Hegel estos conceptos de mío, posesión y propiedad desde la personalidad libre.

en los asuntos públicos y políticos<sup>153</sup>. Lo que le queda al ciudadano no es más que el derecho formal donde a los individuos se les reconoce jurídicamente la exterioridad de la propiedad y la privacidad de su particularidad (262/571).

Y, por su parte, la propiedad es abstracta porque si nace de la conciencia escéptica, para la que toda realidad efectiva no es más que ontológicamente una apariencia (*Schein*) (262/569), no la aparición o el darse de un interior (*Erscheinung*), entonces la propiedad va a adquirir las mismas características que cualquier otra determinación: es algo que debe ser aniquilado... en el pensamiento (¡no confundamos, claro está!). Lo que no significa sino que es algo con lo que la conciencia se engaña en su perenne vaivén de ir de lo particular a lo universal y viceversa o, dicho de otra manera, la propiedad son las posesiones que de manera animal la conciencia adquiere al tiempo que, poseídas, niega.

99 Entramos, desde mi punto de vista y sin que Hegel lo mencione, en la lógica del exceso en la acumulación de la riqueza como un infinito malo o una progresión sin límite. El resultado de este reino es la dispersión y atomización del universal ético. Este se convierte en una mera multiplicidad o agregado (*Vielheit*) de propietarios (universalidad formal o unidad de meros particulares), que dejan de ser los individuos universales que actúan éticamente (*sittlich*). La conciencia escéptica sólo puede generar una eticidad cuya verdad es la mera cosa pública (*Gemeinwesen*) carente de espíritu. Todos están a lo suyo y en lo suyo<sup>154</sup>.

Pero una fragmentación así, donde cada cual es uno, requiere de algo que pueda hacer remitir la repulsión de los unos con los otros e impida la disolución del Estado. Algo que sólo consigue un poder ajeno a los individuos: el Emperador<sup>155</sup>, el principio de

---

<sup>153</sup> A partir del Imperio, tras la desaparición de la República, en realidad los poderes como el Senado o incluso la Constitución se quedaron sin efectividad: *LFHU*, 179-680

<sup>154</sup> Más adelante define este mundo de las personas como la relación negativa (*negative Verhältnis*) de los unos desde la dureza de su atomismo (ser uno es no ser el otro) (263/573). En la *Enz*, §97 al hablar del uno señala que su identidad se basa en la *negative Beziehung* y no en la negatividad dialéctica

<sup>155</sup> Este señor del mundo nada tiene que ver con el príncipe de la *GphR*, §275: el individuo donde se concentra el universal. Compárese con las palabras finales sobre el Cesar: su personalidad destruye el universal (263/573)

*atracción* o de unión (LFHU: 678), que, por ello, concentra todo el poder<sup>156</sup>: el Uno numérico que se repite en el reino de los muchos<sup>157</sup>. Este emperador no es más que otro individuo igual, un *princeps* entre pares, pero que se convertirá en la persona absoluta, en el Señor del mundo (*Herr der Welt*) o en el tirano que dominará sobre una masa de átomos desposeídos de toda sustancia, poder y universalidad (LFHU, 682). Ya no queda nada del cuerpo político griego, sólo “un Señor y muchas personas privadas” (LFHU, 683)<sup>158</sup>

Este señor del mundo se es así, de esta manera, la persona absoluta que abarca dentro de sí a la vez todo lo que es ahí, para cuya conciencia no existe espíritu más alto (263/571)

Pero en realidad, en este señor del mundo, en este *princeps*, no se encuentra otra cosa sino la verdad de uno de los lados de la conciencia escéptica, porque a través de él “ha llegado la subjetividad particular a la realidad más desmedida” (LFHU, 681): se ha convertido en un Señor absoluto en su querer y actuar tan ilimitados como arbitrarios y en torno a los cuales los demás individuos se convierten en siervos ilimitadamente abyectos (ver también 263/573<sup>159</sup>). Por ello, en realidad, el emperador es la persona solitaria, aislada y enfrentada a todos, que en ese sentido pierde toda universalidad y se convierte en “un sí mismo irreal y carente de fuerza” (ibíd.).

Y añade Hegel: aunque sea el dueño de todo contenido, no es dueño de nada; es una conciencia escéptica que en cada posesión no ve más que su negación que conduce por ello a otra negación y así infinitamente. El emperador repite la impotencia de la pura apetencia de la autoconciencia:

Sabiéndose así compendio de todas las potencias efectivas, este señor del mundo es la autoconciencia monstruosa que se sabe como el dios realmente efectivo;

<sup>156</sup> “la libre potencia del contenido se determina de tal manera que la dispersión en la absoluta pluralidad de los átomos personales, por la naturaleza de esta determinación, está a la vez recolectada en *un* único punto extraño a ellos e igualmente sin espíritu” (262/571). Ver también LFHU, 680

<sup>157</sup> Ver *Enz*, §§ 96-98 y especialmente, §98. Por cierto si en estas páginas habla de la lógica del uno como el principio del atomismo social moderno, ahora sabemos que en realidad ese atomismo está ya presente en el mundo romano aunque sabemos también que el atomismo moderno parte del concepto de libertad o voluntad individual (Rousseau y Fichte). ver Seibold, 1983: 153-154, nota 64.

<sup>158</sup> Y por ello, “el emperador dominaba, pero no gobernaba. Faltaba entre él y el pueblo un medio fijo, jurídico y ético, esto es, una organización del Estado, el vínculo de una constitución, en que los municipios y las provincias formasen un orden de círculos de vida, con derecho propio, influyendo activamente en pro del interés general y sobre la administración general del Estado” LFHU, 683

<sup>159</sup> “El señor del mundo tiene conciencia efectiva de lo que él es, de la potencia universal de la realidad efectiva, en la violencia destructiva que ejerce contra los sí-mismos de sus súbditos, enfrentados a él” (263/571)

más, no siendo más que un sí-mismo formal incapaz de domeñar esas potencias, su movimiento y su disfrute de sí es una lujuria igualmente monstruosa (263/571)

¿Y qué ocurre? Que la conciencia hace la experiencia de que este Estado de derecho privado y al tiempo realmente Estado de dominio de un primer Uno es una realidad ajena a la autonomía de la autoconciencia que se perseguía: “es la pérdida de su esencia” (264/573). La autoconciencia individual en el mundo romano “ha conseguido desarrollar la autonomía de la autoconciencia jurídicamente pero a costa de haber sido expulsada de la determinación de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*)” (Rivera de Rosales, 2010: 257). Por ello la autoconciencia es algo irreal, insustancial: carece de realización en el mundo.

El imperio romano ha llegado ...hasta algo irracional, seco, abstracto, hasta un orden que no es más que orden, sin razón, y hasta una dominación que no es más que una dominación, sin contenido ético. Por eso todos salvo el monarca, son súbditos, personas abstractas, que sólo tienen relaciones jurídicas. El conjunto es algo sin espíritu, una apariencia sin esencia, un cadáver en que hay mucho movimiento, pero movimientos de gusanos. Se han desatado todas las potencias del interés privado (*LFHU*, 685).

A la conciencia no le queda más opción, después de haber perdido tanto la realidad en la que se realizaba, la eticidad, como su libertad como autoconciencia, que conspirar para aniquilar a ese poder despótico del señor del mundo y, una vez, destruido el imperio romano, retraerse en su interioridad, en la interioridad de la conciencia desdichada cristiana (264/573).

La realidad efectiva del sí-mismo, que no estaba presente en el mundo ético, ha sido ganada por su regreso a la persona; lo que en este mundo estaba unido y en armonía, entra ahora en escena desarrollado, pero extrañado de sí (264/573).

Sin embargo, desde ese extrañamiento del mundo, desde su esencia como autoconciencia libre, tendrá que alcanzar la reconciliación del Sí mismo y la esencia (el mundo).

### **3.2. El derecho romano y la sociedad civil**

Como destaca Pinkard (1994: 150 y nota 36), en Roma se crean las condiciones del mundo moderno porque el principio de la libertad subjetiva emerge en su primera objetivación en el derecho romano. En realidad, el atomismo de la sociedad civil moderna está ya presente en el mundo romano tanto en el reconocimiento jurídico de la

persona como en el de su propiedad pero ese reconocimiento es abstracto<sup>160</sup> porque separa, delimita estableciendo leyes pero no nace del reconocimiento de la libertad en sí y para sí del sujeto sino del sujeto como sustancia (*GphR*, § 180).

Por esa razón, si tras el fin de la eticidad griega, se conquista el principio del para sí, sin embargo, ese principio se hace (i) *abstracto* porque pierde toda realidad efectiva: sólo es un principio formal al ser reconocido sólo en el derecho privado y al carecer de toda vía de canalización de lo privado en lo público y (ii) *desdichado* porque toda la realidad se transfiere a un individuo, el emperador, en cuanto éste cumple realmente con el principio de libertad de la conciencia escéptica: la aniquilación de toda determinación como camino de autoafirmación de la libertad negativa (119/277). El emperador es la subjetividad ilimitada

“El señor del mundo tiene conciencia efectiva de lo que él es, de la potencia universal de la realidad efectiva, en la violencia destructiva que ejerce contra los sí-mismos de sus súbditos, enfrentados a él” (263/571)

Inevitablemente ha vuelto a aparecer la dialéctica de la autoconciencia y reaparece el principio de dominación, que era, y de nuevo es, la apetencia sin fin (263, 7-12/571) y la imposibilidad del reconocimiento de las otras autoconciencias. No en vano, el afán de riqueza comienza a aparecer en Roma: la conciencia escéptica junto con la disolución del lazo entre el Estado y la familia, característico de la eticidad griega, conduce a la autoconciencia al camino de su particularidad y deseo de lucro.

102

#### 4. LA CULTURA Y LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL

##### 4.1. La conciencia pura y la conciencia efectiva

Entramos en la siguiente figura del espíritu a la que Hegel llama el espíritu extrañado. La experiencia a la que se asiste es la que trata del movimiento del espíritu en el *Ancien Régime* que precedió a la Francia revolucionaria: sociedad, que por su insuficiencia en el reconocimiento del sujeto con su sustancia, asunto que quedó pendiente desde la eticidad antigua, saltará a otra figura, la del espíritu cierto de sí.

Frente a la transparencia de la eticidad antigua donde se dio una unidad inmediata o favor de la sustancia (Grecia) o a favor del sí mismo (Roma), en el espíritu extrañado se

---

<sup>160</sup> Seibold (1983:145 nota 43) encuentra la razón de su abstracción en la adscripción del derecho al pensamiento estoico y escéptico. Otra cosa hubiera sido enraizarlo en Aristóteles

da la extrañeza (*Fremdheit*). El principio de esta experiencia es el extrañamiento de la conciencia con el mundo efectivo o mundo ético. De hecho, tras la experiencia del mundo romano, la persona, reconocida jurídicamente, quedó convertida en algo irreal, insustancial en el mundo efectivo de la eticidad fagocitada por el amo del mundo. De esa experiencia nace la autoconciencia desgraciada cuya libertad se concentra en su interioridad, en una mera libertad pensada.

La autoconciencia se sabe libre pero carece de todo reconocimiento en el mundo porque, aunque el mundo efectivo es el resultado de su obra (*Entäußerung*), al mismo tiempo, se ha convertido en el despojamiento de su esencia<sup>161</sup> (*Entwesung*) (264-265/575).

El espíritu de este mundo es la esencia espiritual de una autoconciencia que se sabe inmediatamente presente como esta *autoconciencia que es para sí*, y que sabe a la *esencia* como una realidad frente de ella (267/579).

El resultado es la división en dos reinos: el reino de la conciencia efectiva, activa, que trata con el mundo a través del trabajo y, por otro lado, el reino de la conciencia pura que sitúa en la fe su libertad abstracta (265/577). La primera crea mundo pero esa creación le aliena y la segunda huye de ese extrañamiento entregándose a Dios a costa de perder su esencia espiritual<sup>162</sup>.

El camino que tendrá que recorrerse será el inverso del realizado desde la eticidad griega hasta el derecho romano porque si aquél fue el camino desde la sustancia al sujeto (el Sí mismo o autoconciencia independiente pero meramente formal), ahora, por el contrario, tendrá que ir desde el Sí mismo interior hasta un sujeto universal o un sí mismo reconciliado con la sustancia (267/579-581)<sup>163</sup>.

Dicho de otra manera, si la libertad no puede consistir en un mero sujeto cierto de sí porque en su interior no posee más que certeza sin verdad, ahora se tratará de recorrer el camino que lleva a unir la libertad con el mundo, la interioridad con la exterioridad. Efectivamente, como ya sabemos, la libertad no puede darse como mera autoconciencia

---

<sup>161</sup> Este fue en realidad el resultado de la dialéctica de la autoconciencia: el siervo es autoconsciente de su libertad gracias a la actividad espiritual del trabajo pero dicho trabajo es para un otro. Trataremos este asunto en el siguiente capítulo.

<sup>162</sup> Hay que señalar que la fe a la que se refiere Hegel no tiene que ver con la religión, que, por otro lado, para Hegel es la autoconciencia de la esencia absoluta, sino con (la fe como) la huida del mundo y del concepto.

<sup>163</sup> Ver Hyppolite, 1974: 354.



sino como razón: la unidad del yo y del mundo (238/521). Por tanto, se ha de pasar de la libertad puramente formal a su realización en la realidad de la eticidad. Como dice Labarriere: la conciencia debe enajenarse si pretende realizarse, objetivarse, externalizarse de verdad (181).

El individuo no puede expresar su propia universalidad y, por tanto, afirmarse libre, sin confiarse a un elemento inmediatamente no discorde con lo que él mismo es; hay que decir, por consiguiente, que no hay mediación consigo mismo ni buena exteriorización sin el peligro y la realidad de una enajenación, al menos parcial (Labarriere: 182)

¿Cómo? No por el derecho, claro, porque éste sólo había conseguido crear una autoconciencia particular (un mero Algo cuyo valor es tan abstracto como otro algo) sino a través de un proceso en el que el sí mismo sea realmente sujeto al hacerse universal a través de abandonar la mera certeza interior o legal. Ese proceso es la Cultura.

Por eso, la *igualdad* con todos no es aquella igualdad del Derecho, no es aquel ser-reconocido y valer inmediatos de la autoconciencia por el mero hecho de que ella sea; sino que ella vale, es, por vía de la mediación alienante que consiste en haberse hecho a la medida de lo universal. La universalidad del Derecho acogía dentro de sí cada modo natural del carácter y de la existencia, y los justificaba. Mientras que la universalidad aquí vigente es la universalidad que *ha pasado por un proceso para llegar a ser*, y por eso es *efectivamente real* (267/581).

104

Pero la cultura de la que aquí se habla más bien tiene que ver en principio con la formación como asimilación del individuo a una esencia exterior y ajena a él haciéndola efectiva. Sin embargo, también cabe encontrar el sentido de cultura como dialéctica, como negatividad en la medida en que la cultura es la cancelación de lo natural, de lo particular en la adopción de un carácter o ethos universal al que someterse<sup>164</sup>. Cultivarse es adquirir una manera (*Art*) de ser que rompe con lo natural:

---

<sup>164</sup> “La dureza del espíritu individual, egoísta y sólo atento a su individualidad, había sido quebrantada y doblegada por la terrible disciplina de la edad media” a través de la Iglesia y la servidumbre (*LFHU*: 830). La servidumbre ha formado a través de la anulación del individuo y en la sumisión a un señor. Gracias a ella el hombre se hizo libre: “la humanidad se hizo libre no tanto de la servidumbre como *por* la servidumbre” (830). En realidad, la moraleja de la dialéctica del señor y el siervo.

“La iglesia ha sostenido la lucha contra la crueldad de la ruda sensibilidad; y la ha sostenido del mismo modo cruel y terrorífico; la ha vencido mediante los tormentos del infierno y la fuerza de las armas, y la ha mantenido continuamente sujeta, para entorpecer y apaciguar el espíritu cruel y rudo; pues sólo por medio de la violencia férrea podía refrenarse aquella sensibilidad indisciplinada” (830).

Hegel recurre a la dogmática para decir que sólo a través del desgarramiento (la negación) puede vencerse la tendencia al mal ínsita en la voluntad no educada (semejanza con el proceso de civilización freudiano) y utilizando esta metáfora Hegel señala que sin esa dura formación de la conciencia no puede alcanzarse

Pues el poder del individuo consiste en que él se adecúa a ella, es decir, que se exterioriza despojándose de su sí mismo, que se pone, entonces, como la substancia objetual que es. Su formación cultural y su propia realidad efectiva son, por tanto, la realización efectiva de la substancia misma (268/583)

¿Pero en qué consiste ese proceso cultural de objetivación? En el proceso por el que la autoconciencia se apodera de las determinaciones del mundo efectivo que habían quedado ajenas a él: las dos masas espirituales que resultaron de la experiencia de la conciencia en la eticidad antigua: el Estado y la riqueza como patrimonio de la familia.

Se hará de la siguiente manera: si la conciencia pura, en la abstracción de su concepto de libertad, distingue entre la esencia pura (el reino de Dios) a la que ve como lo bueno, y la actividad (el hombre) como el mal al romper la unidad de Dios (270/587, 1º), entonces la conciencia mundana o activa trasladará esa visión<sup>165</sup> y considerará que bueno será el poder del Estado y mala la riqueza (270/587, 2º).

Pero, en realidad, ninguna de esas determinaciones serán lo que la autoconciencia cree de forma inmediata (ibíd.) porque al final de toda esta experiencia, el Estado, al que se verá como la Cosa misma, como la esencia inmutable del que desaparece toda actividad singular<sup>166</sup>, en la modernidad, se invertirá en la riqueza. Entremos en ese movimiento.

105

#### **4.2. Las dos concepciones de la modernidad: el Estado y la sociedad civil o el poder político y el liberalismo**

Sin embargo, la conciencia efectiva se liberará de esa conciencia pura de la manera en la que históricamente los no eclesiásticos tuvieron que hacer “mundo” más allá de la autoridad teológica de la Iglesia. Sobre esto, quizá, Hirschmann (*Las pasiones y los*

---

la eticidad moderna (“para que pueda suceder esto, se exige y presupone la existencia de un estado de religiosidad y honradez”) (831)

Cultura entonces como proceso de constitución de un sujeto elevado a lo universal

<sup>165</sup> Ya que como señala Hegel la conciencia pura no permanece ajena a los avatares de la conciencia efectiva sino que la autoconciencia como referencia de ambas conciencias es juicio o paso de lo pensado a la objetual (270/587)

<sup>166</sup> “El poder estatal, al igual que la *substancia* simple, es también la *obra* universal, general: la *Cosa misma* absoluta, en la que los individuos tienen enunciada su *esencia* y donde su singularidad no es más que, simplemente, conciencia de su *universalidad*; es, asimismo, la obra y el *resultado* simple del que desaparece el que la obra provenga de su *actividad*; permanece como el fundamento absoluto y subsistir de toda su actividad” (270/587)

*intereses:27-38*) nos da pistas: aunque teológicamente desde la Patrística se condenan como pecados el poder y la riqueza, sin embargo, en el mundo medieval ambos acabarán desplegándose.

Por ello la conciencia juzgarán la riqueza y el poder según contribuyan o no a la realización de su individualidad o autoconciencia:

Bueno es “aquel objeto en el que ella se encuentra a sí misma, mientras que es malo aquel en el que se encuentra lo contrario de sí” (271/589).

¿Y qué nos encontramos? Desde el para sí de la autoconciencia, el poder del Estado no le permite el desarrollo de su libertad. Se invierte la consideración del Estado y se convierte en lo malo: “lo desigual con la individualidad” mientras que en la riqueza encuentra lo bueno:

Por el contrario, la riqueza es lo *bueno*; está dirigida hacia el disfrute general, se entrega y proporciona a todos la conciencia de sí-mismos. Es el bienestar universal *en-sí*; y si deja de hacer algún beneficio y no satisface las necesidades de cada uno, ello es una contingencia que no perjudica a su necesaria esencia universal, la de comunicarse a todos y ser donadora de mil manos” (272/591).

Aparece germinalmente el pensamiento, que en siglo XVIII, hará la defensa del liberalismo postulando la riqueza como lo que permite el desarrollo personal y el bienestar universal y considerando el Estado como un mal necesario (la esencia simple) para desarrollar los modos particulares de vida.

Pero, desde el otro lado, desde el en sí, por el contrario, el poder del Estado es contemplado como la esencia y fundamento del individuo. En el poder del Estado los individuos encuentran la *ley* como orden sustancial o resultado simple impuesto sobre los individuos y por otro lado el *gobierno* como instancia que dirige la actividad de los individuos.

Este poder es, por una parte, ley que está en reposo, por otra, gobierno y mandato que ordena los movimientos singulares de la actividad universal; la primera es substancia simple ella misma, el segundo es su actividad universal, que vivifica y conserva a sí mismo y a todos. El individuo, entonces, encuentra aquí expresados, organizados y activados su fundamento y su esencia (272/591, 2º)

Por tanto, la riqueza se considera como fuente de goce particular y abandono de la esencia universal del individuo (272/591, 2º).

Por el contrario, disfrutando la *riqueza*, no hace la experiencia de su esencia universal, sino que obtiene nada más que la conciencia *efímera* y el disfrute de sí mismo en cuanto de la singularidad que es para sí, y de la desigualdad con su esencia (272/591, 2º)

Lo bueno y lo malo se han invertido. Tenemos aquí la otra concepción: el pensamiento político absolutista o, al menos, el pensamiento que sitúa en el Estado la determinación de los particulares. En realidad, con estos dos juicios, Hegel está indicando los dos relatos, que en la modernidad actuarán como los constructos ideales de la relación entre Estado y sociedad civil.

Por un lado, el iusnaturalismo racionalista (Hobbes, Locke) entiende la libertad como libertad abstracta o libertad del derecho abstracto. Esta visión daría lugar al primer relato: la imposición del particular sobre la universalidad (*Totalitarismo del mercado*).

Por el otro lado, el viejo relato de la eticidad antigua, “reconstruido” por Rousseau, entre otros, entenderá la libertad como libertad política. Esta visión dará lugar al segundo relato: la imposición del universal sobre el particular (*totalitarismo del Estado*).

Tanto uno como otro son explicaciones que nacen de una unilateralidad: la subjetividad o la esencia, el individuo o el universal, el deseo o el deber, porque, desde nuestro punto de vista, la autoconciencia quiere la riqueza pero lo que se exige normativamente es el poder del Estado.

107

Aparece germinalmente ya el conflicto que se irá larvando en la Edad Media y se hará real en la Modernidad: el conflicto entre el absolutismo y el liberalismo económico, del que se ocupará Hegel en los *GPhR* a través de la superación de estas posiciones por su unilateralidad: la superación de la fijación de la sociedad civil o momento de la subjetividad así como la superación de la fijación de la eticidad sustancial o momento del universal. Pero hasta llegar allí habrá que esperar todo el proceso histórico dialéctico que se desarrollará para la conciencia desde la Edad Media hasta el fin de la revolución francesa. Y eso es lo que trata este capítulo de la *PhG*, que podría ser considerado como la génesis histórica de la eticidad moderna.

### **4.3. La realización de esos relatos: feudalismo y modernidad**

#### *4.3.1. La conciencia noble y la conciencia vil*

¿Pero qué dieron de sí esos dos relatos, el del querer y el del deber, el del para sí y el del en sí? Desde nuestro punto de vista, esas dos lecturas de la riqueza y el poder

crearon el movimiento cultural (sociedad, política, economía, etc.) que condujo al feudalismo y, posteriormente a la modernidad: *monarquía absoluta y espíritu de la riqueza*, a través de la aparición de las dos conciencias en las que se encarnarán el en sí y el para sí de la autoconciencia: la conciencia noble y la conciencia vil. Dos conciencias en las que se va a duplicar efectiva e históricamente la autoconciencia y, que, por ello, se contrapondrán.

La conciencia noble ve en la sustancia su contenido y su fin: así servirá al rey de forma heroica y generosa y entenderá la riqueza (estatus) como el resultado de su servicio (273/593, 2º). La otra conciencia ve la desigualdad tanto del servicio como de la riqueza porque el primero le anula su para sí mientras que la segunda no es el resultado de su acción universal (273/593, 3º).

La burguesía es lo vil, lo despreciado y lo alienado, porque, en realidad, no tiene reconocimiento de su en sí (el poder político es arbitrario y externo a ella) ni de su para sí (la riqueza es fruto también de la arbitrariedad en la que no hay rastro de que sea el resultado efectivo de su valor y su papel en la creación de la sociedad feudal). En fin, para la conciencia burguesa, el poder, como dominio privado del noble<sup>167</sup>, le exige obediencia y no le da derechos y en la riqueza no encuentra el reconocimiento de su valor sino su dependencia del noble.

Con estas formulaciones asistimos al nacimiento de la sociedad feudal y su estratificación en estamentos, los nobles y los burgueses. Relatemos brevemente ese mundo feudal y su diferenciación. Para ello nos basaremos en Pinkard (1994: 150-156) y en las *LHFU*: la caída del mundo romano supuso la necesidad de defensores de la comunidad y de la Iglesia frente a los ataques exteriores. Estos defensores, procedentes

---

<sup>167</sup> Hay un texto de las *LFHU* que aclara desde nuestro punto de vista de qué habla Hegel:

“El principio de la dominación feudal es el poder externo de ciertos individuos; sólo hay deberes de la personalidad. La soberanía de los príncipes y dinastías carece de principio jurídico en sí misma; son vasallos de otros príncipes más altos, señores feudales, para con los cuales tienen deberes, pero que no cumplen sino cuando aquellos saben obligarlos por la violencia, por su carácter o a cambio de mercedes; lo mismo que los derechos del señor feudal sólo son resultado de la violencia, y su cumplimiento y prestación sólo puede ser asegurado por una violencia continua. La voluntad del Señor es pura arbitrariedad personal” (*LFHU*, 816).

de los patricios romanos acabaron generando una autoconciencia basada en los ideales de la nobleza<sup>168</sup>: la violencia y el culto a la guerra en defensa del Señor o la cristiandad.

Junto a esta conciencia noble surge la conciencia de los comunes o “los que trabajan”, el estamento de los que necesitan de la protección de los nobles para proteger su libertad y propiedades, una vez desaparecidas las viejas estructuras imperiales<sup>169</sup>.

Este estamento sufre una situación en la que por la concentración del poder en manos de los señores feudales se ve obligado a vivir bajo un régimen de poder basado en la obligación privada y la arbitrariedad:

Pues la fidelidad de los vasallos no es un deber para lo común y universal, sino una obligación privada, que queda igualmente entregada a la contingencia, al capricho y a la violencia. El derecho feudal es pues un derecho de la injusticia... La injusticia universal, la falta de derecho llega a un sistema de dependencia privada y de obligación privada, de suerte que lo formal de la obligación es lo único que constituye la parte jurídica (LFHU, 771)

Sin embargo, gracias al papel universal de la Iglesia y sus dispensas a los pecados de la conciencia natural aparecen, desde el siglo XI, las ciudades<sup>170</sup>, donde “surgió poco a poco el principio de la libre propiedad” (LFHU, 799) y con ello el espíritu burgués.

109

#### 4.3.2. *La dialéctica de la conciencia noble y la conciencia vil*

¿Pero en cuál de ellas se da el movimiento de una libertad que no es mero para sí o en sí sino *en sí para sí*? O de otra manera cuál de ellas conforma un verdadero sujeto libre que se reconoce en la obra que crea y a la que crea como resultado de su racionalidad?

Desde nuestro punto de vista, la argumentación de Hegel nos llevará a ver que sólo se dará esa posibilidad en la conciencia vil porque la inadecuación de la burguesía o

<sup>168</sup> El modo de vida de la nobleza fue en realidad el desarrollo de los modelos estoicos y escépticos de construcción de la subjetividad (la libertad como independencia con respecto al mundo), transformados dentro de los estándares del comportamiento aristocrático.

<sup>169</sup> “La voluntad no pudo adherirse por de pronto sino a lo externo de la propiedad; y por la experiencia de lo importante que es la protección del Estado, desprendióse violentamente el embotamiento y fue empujada por el apremio hacia vinculaciones y reuniones sociales. Los individuos hubieron pues de buscar refugio en otros individuos y se pusieron bajo el poder de algunos poderosos, que habían convertido en soberanía personal y propiedad privada la autoridad que antes pertenecía al procomún universal” (LFHU, 769).

<sup>170</sup> “El sentido de libertad y orden surgió fundamentalmente en las ciudades” dirá Hegel alrededor de los valores individualistas de la sociedad civil (GPhR, §204)

conciencia vil es lo que hará que esta clase adquiriera en la modernidad una autoconciencia de sí misma no alienada sino afirmativa (Pinkard: 156) de tal modo que si el siervo era la verdad del Señor, aquí la verdad de la conciencia noble es la conciencia vil o conciencia insatisfecha y por ello revolucionaria.

Efectivamente, si el siervo, a pesar de su miedo, se convirtió realmente en autoconciencia independiente ya que pasó por el servicio al otro (el trabajo le permitió alcanzar el para sí y su obra, el en sí), la conciencia vil, aunque atada al para sí, es la única que realmente crea un universal: la riqueza y con ello la única conciencia donde se abre la posibilidad del espíritu como mediación entre lo universal y lo particular.

Por eso nos atrevemos a reinterpretar las siguientes páginas hegelianas como el eco de aquella dialéctica viendo en la experiencia del noble la figura del Señor y en la de la conciencia vil, la del siervo, que alcanzará a ser al final la verdad de la autoconciencia. De todos modos Hyppolite nos acompaña en esta interpretación ya que él ve en esas dos conciencias la reproducción en el espíritu de la relación entre el amo y el siervo (Hyppolite: 362). Y a lo que vamos a asistir es a las experiencias de esas dos conciencias y, como en aquella dialéctica del Señor y el siervo, veremos, por un lado, la inversión de la conciencia noble en lo contrario y, por otro, la conquista de la libertad de la conciencia vil.

En cualquier caso, el final del espíritu extrañado no será el estadio definitivo porque aunque la conciencia efectiva acabe resolviendo en la libertad del yo puro la escisión que sufría en la dicotomía de Estado y riqueza (la sociedad civil de los *GPhR*), sin embargo faltará el siguiente momento: subjetivamente, el espíritu cierto de sí (*PhG*) y objetivamente el Estado orgánico de los *GPhR*, puesto que dicha libertad del yo puro que se concretará en el Sistema de las necesidades (economía) y en el Estado liberal (política), necesita mediar con la administración de justicia, la policía, las corporaciones y el Estado político.

#### *4.3.3. La dialéctica de la conciencia noble: de la monarquía absoluta al espíritu de la riqueza*

Empecemos por la primera de ellas, la conciencia noble. En principio, la conciencia noble construye haciéndolo efectivo uno de los lados de la eticidad: el Estado (281/611,

2º), pero el resultado no es un gobierno encarnado en una persona que al mismo tiempo sea la voluntad universal de sus miembros (ibíd., 3º)<sup>171</sup>.

Este extrañamiento no hace todavía de este poder una autoconciencia que se sepa como poder estatal; es solamente su *ley*, o su *en sí*, lo que tiene validez; el poder estatal no tiene aún una voluntad *particular* (274/595-597).

De hecho, el poder feudal se redujo a un mero consejo de nobles en donde faltó un gobierno o un verdadero poder estatal efectivo bajo la figura de una persona. En los *GPhR* señala Hegel que “en la antigua *monarquía feudal* el Estado era soberano hacia el exterior pero en lo que se refiere al interior, no sólo el monarca no era soberano, sino tampoco el Estado” (*GPhR*, §278). De facto, el Estado no era más que un rey o señor superior sobre un consejo de nobles y obispos donde todos y cada uno de ellos eran independientes de ese consejo mismo<sup>172</sup>.

En consecuencia, tras el honor y toda la retórica del noble se esconde una argucia: aconsejar en el Consejo del rey para el mayor bien general (*zum allgemeinen Besten*) mientras que en realidad se reserva el bien particular (*sein besonderes Bestes vorbehält*) para sí y su estamento. El Estado que surge de aquí no es más que una auténtica poliarquía<sup>173</sup> basada en los privilegios de los nobles ante la que los reyes no pueden hacer nada. En realidad no es Estado porque le falta una soberanía interior, una unidad reconocida, querida, sabida y creada por sus miembros (275/599 y *GPhR*, §278).

Se llega así a la inversión de la conciencia noble en conciencia vil (275/597, 1º-2º) o conciencia que estará dispuesta a rebelarse contra el poder del rey. La solución la tomo Luis XIV (Seibold: 236 y Gómez Ramos, nota en *PhG*, 278/605), que, ante las revueltas de los nobles, cuya máxima expresión fue el episodio de *La Fronda*, decide

<sup>171</sup> El Príncipe constitucional de los *GPhR* y del que aquí habla con estas solemnes palabras: en el rey el Estado está encarnado en un Yo pero ese yo no es una sustancia ajena sino un yo que es un nosotros (el nosotros de los sujetos lingüísticos que reconocen al soberano al nombrarlo, y que por ello es ya el poder con un *para sí*: un poder que decide y quiere porque está encarnado en un singular (*PhG*, 277/601-603)

<sup>172</sup> “Los asuntos y poderes particulares del Estado y de la sociedad civil estaban a cargo de corporaciones y comunidades independientes, con lo que todo era más un agregado que un organismo. Por otra parte, eran propiedades privadas de individuos, de cuya opinión y capricho dependía entonces lo que se debía hacer en referencia al todo” (*GPhR*, §278).

<sup>173</sup> En las *LFHU*, 856 señala Hegel que “los poderosos barones parecían el término medio que sostenía la libertad; pero lo que defendían era propia y exclusivamente sus privilegios contra el poder real y contra los ciudadanos”



acabar con el poder de los nobles. No había más posibilidad, ante la ética aristocrática, que una monarquía absoluta que disolviera el poder de clase de la nobleza.

Efectivamente, la monarquía concentrará la poliarquía de la sociedad feudal en un punto focal, el Rey-nación, al que todos, y también los nobles, sirvieron, a partir de entonces como meros súbditos. Pero esa monarquía fue sólo la construcción tanto de un universal abstracto<sup>174</sup>, que exigirá obediencia absoluta como la de un sí mismo, el noble, que, para poder sobrevivir dentro de su argucia e hipocresía, abdicará de todo su poder territorial y jurídico y se someterá al Rey hasta la adulación. Este será efectivamente el nuevo lenguaje: el del heroísmo de la adulación (277/603).

Para ello, la corte se traslada a Versalles donde los nobles acaban convirtiéndose en cortesanos perdiendo toda posibilidad de rebelión. Como señala con ironía Pinkard el honor pasa de ser la gloria a través de la violencia y la guerra a ser la gloria de poder sujetar la capa del rey mientras se viste (158).

El resultado es la concentración del poder en un particular, en un monarca sin limitaciones (*unumschränkter Monarch*).

El heroísmo del servicio silencioso se convierte en el heroísmo de la adulación. Esta reflexión hablante del servicio constituye el término medio espiritual que se descompone, y no sólo refleja su propio extremo hacia dentro de sí, sino que también devuelve el reflejo del extremo del poder universal hacia dentro de éste mismo, y hace de él, que sólo era en sí (*an sich*), *ser-para-sí* y singularidad de la autoconciencia. Por esta vía adviene el espíritu de este poder, que consiste en ser un monarca sin limitaciones (278/603).

112

Y así, la relación feudal se transforma en un relación monárquica, que, por fin, es la creación de un poder público en el que todos los súbditos tienen los mismos derechos y donde la particularidad estará sometida al fin sustancial (*LFHU*, 815). Sin embargo también sabemos que la insuficiencia de la monarquía absoluta estriba en el despotismo de una voluntad particular (*GPhR*, §278) que concentra toda la universalidad.

De nuevo el principio de dominio y de nuevo, la dialéctica del Señor y el siervo (así lo ve también Pinkard: 161) pero ahora a partir del noble, no desde el Estado. El resultado del paso a la modernidad es la aparición de un singular convertido en mera

---

<sup>174</sup> “Por él [el nombre], entonces, el monarca queda simplemente particularizado y separado de todos, exceptuado y solitario; en él, el monarca es el átomo que no puede comunicar su esencia y que no tiene su igual. Este nombre es por ende la reflexión hacia dentro de sí o la *realidad efectiva* que tiene *en ella misma* el poder universal; por él es ella el monarca” (278/605).

universalidad depurada, purificada o abstracta. “Esa «universalidad depurada (*geläuterte*)» del monarca no es la universalidad plena, que brota del mutuo reconocimiento, sino meramente de la abdicación de uno de los dos extremos” (Seibold: 236).

Pero en la medida en que el rey lo es porque así lo reconoce el noble, entonces el Estado se sustenta sobre la conciencia de los que lo nombran, los nobles. “Es en ella donde de verdad llega a activarse el poder estatal” (279/605, 2º). Por tanto el Estado no es ya una “esencia indolente”, un en sí abstracto. El Estado es ahora ya un para sí porque se activa en el para sí de la nobleza<sup>175</sup>. ¿Qué es entonces el Estado? Espíritu o momento de la autoconciencia (279/ 605, 2º)

Examinado en sí, el poder estatal *reflexionado hacia dentro de sí*, o el que haya llegado a ser espíritu, no significa sino que ha llegado a ser momento de la *autoconciencia*, esto es, que sólo es en cuanto *cancelado* (*aufgehobene*) (605)

¿Y qué es eso que es momento de la autoconciencia? La esencia sacrificada y abandonada: la riqueza

Con lo que, entonces, es la esencia en cuanto algo cuyo espíritu consiste en ser sacrificado y abandonado, en otros términos, existe como riqueza (605).

113

Pero este salto que parece mágico, casi como un juego de palabras, no se entiende si no se recurre al momento histórico que está latiendo en esta experiencia de la conciencia: en las *LFHU*, Hegel explicita, desde nuestro punto de vista, qué quiere decir con el salto del poder del Estado a la riqueza. Evidentemente, se refiere a que el poder en la monarquía absoluta se confundía con la propiedad privada del Rey. Esta propiedad era de facto la propiedad y el negocio mismo del Estado y de ese negocio se ocupaba la nobleza cortesana convertida en “aristocracia de la propiedad”: “sostener el trono, trabajando para el Estado y lo universal” (857). De este modo y manera, en realidad, el rey entrega la universalidad real (*wirkliche Allgemeinheit*) del Estado al noble. Sobre él recaen las riendas del Estado.

---

<sup>175</sup> “La conciencia noble, extremo del ser-para-sí, recupera el extremo de la *universalidad efectiva* para la universalidad del pensar, de la que se había despojado; el poder del Estado ha pasado a ella (ibid.)

Pero justo por eso, la independencia que consigue el rey es una independencia extrañada (*entfremdete Selbständigkeit*)<sup>176</sup>. Igual que la independencia conquistada por el Señor en la dialéctica de la autoconciencia, el rey acabará convirtiéndose, al depender del noble, en un nombre vacío.

Una singularidad y contingencia perfecta [el rey], abandonada a merced de cualquier voluntad poderosa; lo que le queda de autonomía *universalmente* reconocida y no comunicable es el nombre vacío (279/607)

¿Y qué es lo que hace el noble con sus negocios? Llevar a efecto la determinación fundamental de la conciencia vil: “llevar el poder universal bajo el ser para sí” (279/607) o, dicho de otra manera, el Estado no es sino la creación, a través de la acción particular, de un universal que se da y se realiza desde los particulares. Pero un Estado que se sostiene sobre la particularidad de sus individuos, no desde su pretendido servicio enajenado, no es otra cosa que la riqueza o, si se me permite, la sociedad civil moderna.

Pero la nobleza al haber perdido su poder patrimonial y territorial en beneficio de un rey al que sirve recibiendo a cambio, graciosamente, riqueza, pero sin ver reconocidos sus servicios reales, se convierte en una conciencia cuya certeza de libertad no tiene ninguna verdad u objetividad. En realidad queda enajenada de su independencia como autoconciencia y se convierte en cosa:

Aquí desde el lado de su realidad efectiva pura más propia, o de su yo, ella [la autoconciencia] se ve fuera de sí y perteneciente a otro, ve su personalidad como tal dependiente de la personalidad contingente de otro, de la contingencia del momento, de un arbitrio o de la más peregrina e indiferente de las circunstancias (280/609).

La consecuencia es que la conciencia queda rota, desgarrada (*zerrisses Bewußtsein*) al tener su sí mismo fuera de él<sup>177</sup>. La consecuencia es que todo el mundo de la nobleza, su ethos, su honor, su servicio, se han ido a pique (280/609).

#### 4.3.4. *El origen de la sociedad civil: el espíritu de la riqueza*

Por fin hemos llegado al principio de la eticidad moderna: la riqueza. Y este es, en realidad, el final al que se llega, desde nuestro punto de vista, con el espíritu extrañado.

<sup>176</sup> “En tanto que este espíritu propio del poder estatal consiste en tener su efectividad y su alimento en que la conciencia noble sacrifique su actividad y su pensar, este poder es una *autonomía extrañada*” (278/605)

<sup>177</sup> “Su ser para sí le haya llegado a ser algo extraño” (281/609).

Creemos que en él se encuentra explicitado fenomenológicamente el camino de la conciencia, ya perfilada histórica y espiritualmente, hasta la construcción de la sociedad civil. Es más, entendemos la sociedad civil, o mejor, el sistema de las necesidades, como la expresión efectiva del fruto de la experiencia del espíritu extrañado: la libertad del yo o el yo puro. Expliquémoslo.

La monarquía absoluta ha acabado convirtiendo a la nobleza en burguesía o como indica Hegel, “queda eliminado dentro de su espíritu la diferencia de esa conciencia, que consistía en estar determinada como la noble frente a la vil, y ambas son la misma” (281/611). Ahora son los lados del dar o del recibir la riqueza: la riqueza (benefactora) y la conciencia beneficiada (ibíd., 1º) o el juego del mercado donde hay clientes, ricos y servidores, trabajadores y propietarios, etc.

115 Se abandona el mundo del antiguo régimen sostenido sobre la nobleza y se entra en la modernidad, donde el término medio se encuentra en la riqueza o en lo que más tarde llamará sociedad civil o sociedad burguesa y en la que desaparece la superioridad del noble y su concepto de Estado. Este ha acabado traspasándose a aquella concepción donde el cuerpo social es el resultado de la obra de la riqueza a la que los ciudadanos contribuyen por la mediación de sus intereses y actividades. La riqueza es el espíritu<sup>178</sup> porque en ella se realiza una construcción mediada de trabajo universal y disfrute de bienes (*allgemeine Arbeit und Genuß*) (270/587).

Ese espíritu [de la riqueza: porque la riqueza es espíritu] era el Ser-para-sí sin esencia, la esencia abandonada. Más al comunicarse (*durch seine Mitteilung*) llega a ser *en-sí*; en tanto que cumplía su determinación de sacrificarse, cancelaba la singularidad de gozar solamente para sí, y en cuanto singularidad cancelada es *universalidad* (*Allgemeinheit*) o esencia (*Wesen*). Lo que él comunica, lo que le da a los otros, es el *Ser-para-sí* (281/611, 1º).

Dicho en términos de los *GPhR*: la riqueza, término que después se concretará en el sistema de las necesidades, es el ámbito donde el principio del para sí o principio de libertad del particular (momento de la esencia sacrificada) crea un universal en cuanto bienes que producen un servicio social del que todos se benefician. La riqueza es, por tanto, un en sí que genera en todos el para sí o es el universal material y espiritual de bienes y servicios que permite el beneficio y el desarrollo personal.

<sup>178</sup> Hay un texto donde se define claramente la riqueza como espíritu: “[esa es ] el movimiento de su reflexión consiste en que ella, que sólo es para sí, llegue a ser *en sí* y *para sí*, en que ella, que es la esencia cancelada, llegue a ser esencia; así adquiere su propio espíritu en ella misma” (280/607).

Aunque la riqueza, ciertamente, es lo pasivo o lo nulo, es también la esencia espiritual universal, así como el *resultado que deviene* constantemente del *trabajo* y de la *actividad de todos*, igual que vuelve a disolverse en el disfrute de todos (270/587)<sup>179</sup>

Si en la eticidad antigua y en la cultura medieval el poder del Estado era la esencia a la que sustancialmente estaban entregados los individuos: la sustancia simple, la obra universal a la que se debían plegar los individuos como meras conciencias de ella<sup>180</sup>, ahora, por el contrario, la riqueza es el momento en el que la esencia deja que los individuos sean particulares. Es por tanto un disolverse en los individuos, es un *ser para otro* que es al mismo tiempo un constante retorno hacia dentro de sí y un permanente llegar a ser para sí (ver 270/587).

Es cierto que en el disfrute, la individualidad llega a *ser para sí*, o a ser como individuo singular, pero este disfrute mismo es resultado de la actividad general; del mismo modo que, recíprocamente, él produce el trabajo universal y el disfrute de todos. Lo *efectivamente real* tiene, simplemente, el significado espiritual de ser inmediatamente universal (ibíd.)

¿Qué es esta división de la esencia o ser para otro que es un retorno para sí ? La división del trabajo que supone dar al otro lo que necesita y a cambio se recobra lo que yo necesito: los dos momentos de satisfacción del otro y la satisfacción de necesidad.

Sin duda, en este momento, cada individuo singular opina que está actuando en *su propio provecho (eigennützig)*; pues es el momento en el que él se da la conciencia de ser para sí, y por esta razón no lo toma por algo espiritual; más, con sólo verlo de manera externa, se muestra que en su disfrute le proporciona disfrute a todos y cada uno, en su trabajo también trabaja para todos tanto como para sí, y todos para él. Por eso, su *ser para sí* es en sí *universal*, y el egoísmo del provecho propio es sólo algo que él se cree, que no puede llegar a hacer efectivamente aquello que se cree hacer, a saber, actuar en algo que no fuera bueno para todos (270/587).

116

La riqueza se convierte en la desustancialización de todo (la unidad sustancial de la sociedad se vuelve fluida, atomizada, diversificada en los productores y consumidores de modo que todo está conectado a través de la producción y el intercambio de los bienes) y su conversión en la utilidad de tal modo que, como señala Trias, en realidad la economía política smitheana (la mano invisible) es la anatomía del cuerpo social moderno (1981:167).

<sup>179</sup> Si como señala Hegel en el prólogo de la *PhG*: lo verdadero es el todo, que es el resultado que deviene a sí mismo (*sichselbstwerden*) (19/75, 2º), el resultado no puede desprenderse de su proceso de constitución y por tanto del obrar de los particulares.

<sup>180</sup> “La obra y el resultado simple del que desaparece el que la obra provenga de su actividad [la de los individuos o particulares]” (270/587, 2º)

Y esto es lo que empieza a abrirse en este momento. De ese modo ahora la dialéctica ya no es la del noble y el Estado sino la de la riqueza y la autoconciencia. Sin embargo, en esta dialéctica, el noble, desgarrado y abyecto ante el rey, reaparece y, desde nuestro punto de vista reaparece la vieja dialéctica del señor y el siervo. Efectivamente, si la monarquía construyó un Estado donde existía igualdad jurídica, la nobleza, convertida en aristocracia de la propiedad, actuó, sin control efectivo del rey, frenando la libertad de los ciudadanos comunes o burgueses a los que sometió a sus servidumbres y jurisdicciones (*LFHU*, 857). Por eso, aunque el noble ya no es más que el rico, desde su lado, el espíritu de la riqueza acaba convertida en pura arbitrariedad:

El poder sobre el sí mismo, que se sabe *independiente y arbitrario* (*unabhängig und willkur*), y que sabe que eso que él dispensa (*ausspenden*<sup>181</sup>) es el sí mismo de otro (*das Selbst eines Anderen*) (281/611).

En fin, la riqueza se retiene como un en sí que, como poder sólo de uno de los extremos, es arbitraria ya que no es un universal que permita reconocer la acción espiritual (en la creación de riqueza) por parte del particular. Todo lo contrario, es algo que se recibe graciosamente y por ello bloquea el espíritu como flujo donde la universalidad del intercambio da a cada cual su para sí.

Es cierto que Hegel no habla exactamente de dos grupos antagónicos, nobleza y burguesía y es cierto también que la dialéctica a la que se va a asistir es la relación de la riqueza con una conciencia que unifica a la nobleza y a los comunes: la conciencia vil o abyecta. Y lo que les unifica es que la riqueza es el espíritu inherente a todos: a unos porque la tienen y a otros porque la desean (Seibold: 248). Pero en Hegel hay una constante doblez entre el movimiento monista de la autoconciencia y la división de esta en dos conciencias pero es que no puede ser de otro modo porque la autoconciencia no es sin otra autoconciencia. Por eso entendemos que, aunque el proceso es común a todas los grupos sociales de este período, lo que va a terminar reflejando esta experiencia es el triunfo de la concepción de la conciencia vil que veía en la riqueza la obra que en realidad llevaban a cabo desde mediados de la Edad media los burgueses (creación del universal a través de su individualidad).

---

<sup>181</sup> *Spenden* es dispensar pero también donar en el sentido de dar un donativo o limosna y de ahí viene también *Stipendium*, beca. Aparece la supervivencia del receptor de la limosna o beca como una gracia concedida.

En cualquier caso lo que ahora está en juego es cómo se va a construir la sociedad civil y en esa construcción Hegel pone de manifiesto que ésta, como auténtico poder de construcción social, no podrá sostenerse sobre los privilegios de la casta noble y su conciencia de la riqueza como certeza de sí carente de esencia o como confirmación unilateral de su para sí.

Conquistada, gracias a la monarquía, la soberanía interior basada en la igualdad jurídica de los súbditos y donde no hay voluntades arbitrarias y ajenas al fin del Estado, el siguiente paso es la realización efectiva de esa libertad formal de esos súbditos. Y este paso se hará a través de la superación de la arbitrariedad del viejo poder de la nueva casta, “la aristocracia de la propiedad”<sup>182</sup>. Algo que sólo será posible con la aparición de lo que es el derecho en sí y para sí (*LFHU*, 857)<sup>183</sup>, que a su vez, se encarna en la voluntad libre.

Efectivamente, la sociedad civil sólo podrá ser efectiva como espíritu cuando el principio de la particularidad se sostenga sobre el derecho o sobre el principio de la libertad de la voluntad y donde por tanto desaparezca el poder de la nobleza. Para alcanzarlo tendremos que asistir al doble movimiento, uno conceptual en el que la autoconciencia se convierta en razón libre o yo puro, y otro, ético, en el que a través de la revolución francesa se haga efectivamente real esa libertad.

Este será el camino que dejará expedito el acceso al nuevo problema al que se enfrenta Hegel en los *GPhR* con la sociedad civil ya realizada en la modernidad: la superación del atomismo que generará el yo abstracto que nacerá de la revolución francesa, que tenderá a fagocitar al Estado para convertirlo en un objeto nacido del principio de la libre voluntad con que se realiza la sociedad civil.

Si todo el proceso del espíritu extrañado culmina conceptual y éticamente en la sociedad civil, sin embargo, el problema que se abrió a partir de ese momento fue la conversión de ese principio en argamasa del Estado:

No contento con que prevalezcan los derechos racionales, la libertad de la persona y de la propiedad; no contento con que haya una organización del Estado, y dentro de su círculo, de la vida civil, encargada de desempeñar ciertas funciones; no contento con que la inteligencia tenga influjo en el pueblo y reine en éste la confianza, el

<sup>182</sup> “La casta de la injusticia”, la llama Hegel en esas mismas páginas.

<sup>183</sup> O lo que es lo mismo: “que las prestaciones [de los ciudadanos] debidas a lo universal se midiesen por la justicia, no por el azar” (*LFHU*, 857).

*liberalismo* opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo esto debe ser obra de su poder expreso y de su expresada aprobación (885)

Es cierto que la sociedad civil es la estancia en la que se hace real la libertad del para sí pero no es el fin de ella, porque lo que ha hecho posible esa sociedad civil es el esfuerzo, que ha animado desde el principio el camino del espíritu, por lograr la reconciliación del particular en el universal, del individuo en el Estado. De esa manera esta sociedad civil no es el fin sino el reino que debe ser superado en el espíritu (subjetivo-objetivo) realizado efectivamente y de esa manera los *GPhR* encuentran en el Estado el cierre espiritual de la economía. La teología de la economía como señalaba Trías.

Pero ahora debemos volver a esa dialéctica en la que se va a reflejar de nuevo la dialéctica de la autoconciencia. A través de ella veremos cómo la conciencia vil va a adquirir autoconciencia de su libertad y universalidad.

#### 119 4.3.5. *La dialéctica de la conciencia desgarrada: la abyección burguesa y la desaparición del principio de dominio (de la nobleza)*

Decíamos que el noble convertido en aristócrata de la propiedad, el rico<sup>184</sup>, es ahora el extremo que, al quedar investido por la riqueza, se convierte en un poder arbitrario, que, aunque sufre el desgarramiento ante el rey, sin embargo lo cancela a través de la soberbia (*Übermut*) creyendo poder comprar y someter al otro, a la conciencia beneficiada<sup>185</sup>. En fin, la riqueza ha quedado cancelada como espíritu y se ha convertido en un poder concentrado en uno de los lados, el de la *propiedad*.

Por esta razón, creemos que, al igual que el Señor de la dialéctica de la autoconciencia, el noble será incapaz de ver su abyección: es un para sí, una

<sup>184</sup> Si no, no tienen sentido las expresiones hegelianas en las que habla de las relaciones entre la riqueza y el cliente (611). Por cierto ese rico, ese propietario o futuro capitalista será considerado como el zángano de la sociedad (observación que no publicó: *GPhR*, Griesheim, adic. a §196. Ctdo en Duque, 1987:145, nota 43)

<sup>185</sup> “La riqueza, entonces, comparte con el cliente la abyección, pero en lugar de sublevarse lo que viene es la soberbia. Pues, por un lado sabe como el cliente, que el *ser-para-sí* es una cosa contingente; pero ella misma es esa contingencia en poder de la cual se halla la personalidad. En esta soberbia [de la conciencia benefactora] que cree haberse ganado a un yo-mismo extraño por medio de una comida, y que se cree haber obtenido así la sumisión de sus esencia más íntima” (281/611).



subjetividad cierta de sí pero insustancial. Insustancialidad que va a compartir con su nuevo sirviente, el burgués, pero a diferencia de él, no le va a llevar a tomar autoconciencia de sí mismo.

Efectivamente, a este siervo, ahora convertido en dependiente del poder del noble, sólo le queda o la abyección sumisa o su rebelión (280/609). En ese conflicto se coloca el sujeto sufriendo el desgarramiento de aceptar esa riqueza (un objeto) como su ser para sí o negar esa negación desechando su conversión en cosa, a través de una sublevación, que le permita constituirse en un verdadero sí mismo libre (280-281/609).

Esa conciencia beneficiada sometida a ese poder de la riqueza, en nuestra opinión, es, en realidad, el sirviente del noble en cualquiera de sus formas. Pero no sólo el artista, el escritor o el preceptor de las familias acaudaladas, por cierto algo que el propio Hegel conoció cuando trabajó para familias nobles en Berna y Frankfurt (D'Hondt, 2002:78-85). En realidad, desde nuestro punto de vista, Hegel podría referirse a la burguesía tanto productiva como funcionarial a la que en los *GPhR* dividirá en clase reflexiva o formal (*reflektierende oder formelle Stand*) y clase universal (*allgemeine Stand*) (§202).

Pero, ¿dónde se da ese espíritu de la riqueza? En el siglo XVIII, en la Europa prerevolucionaria. ¿Cuál es la situación?

Un conglomerado caótico de privilegios, contrarios a todo pensamiento y razón, un estado absurdo, con el que está enlazada a la vez la suma corrupción de las costumbres y del espíritu, un reino de la injusticia (*LFHU*, 878)

Es el mundo de *la cultura pura* o la cultura formal dieciochesca donde no hay ya nada sustancial sino un puro decorado de ornamento, artificio y arbitrio cuyo fin es la pura particularidad (*Willkur*) a la que se sacrifican el Estado y la autoconciencia. Más en concreto: el imperio del dinero, ese espíritu de la absoluta inversión en la que nada queda o en el que todo se disuelve:

La riqueza se halla inmediatamente delante de este abismo, delante de esta profundidad sin fondo en la que han desaparecido todo asidero y toda substancia; y en esta profundidad no ve más que una cosa común, un juego de su capricho, un azar de su arbitrio. Su espíritu es ser la opinión totalmente desprovista de esencia, la superficie abandonada por el espíritu (281/611).

En realidad, Hegel, con estas afirmaciones se muestra muy cercano a la crítica roussoniana de la civilización como fuente de injusticia, algo, que por otro lado, también se encuentra en Kant (*Crítica del Juicio*, §83), al señalar que la insociable sociabilidad ha conducido a una división entre una minoría de nobles, “que cultivan las

partes menos necesarias de la cultura, la ciencia y las artes” y una mayoría, que trabajando para éstos, viven en la miseria. Este sistema basado en el lujo y el refinamiento genera la alienación: “sobre uno [la mayoría] por la brutalidad ajena, sobre el otro [la minoría] por la propia insaciabilidad” (B393). Alienación que también ve Hegel con mucha claridad desde Jena<sup>186</sup> y que explicita en los *GPhR*, §§ 240-243, al mostrar que la sociedad civil genera la aparición de la plebe o una masa de desheredados que están desgarrados<sup>187</sup> y sienten una desigualdad interior contra la sociedad, el gobierno y la riqueza. Estamos en el reino del “espectáculo del vicio” y “la miseria ética (*sittlich*)” (*GPhR* §185)

#### 4.3.6. *El lenguaje del dinero: del siervo desgarrado al sujeto revolucionario*

Y para corresponder a ese nuevo espíritu del dinero, resumido en la disolución de toda determinación, aparece un nuevo lenguaje con el que se expresará la autoconciencia: el lenguaje de la adulación innoble o el lenguaje sofístico donde todos los valores quedan subvertidos<sup>188</sup> (Trías, 178).

121

Este lenguaje es, al mismo tiempo, el de la autoconciencia y el de una conciencia, la desgarrada o burguesa, de modo que, desde nuestro punto de vista, la autoconciencia que va a aparecer ahora, y que a la postre será la autoconciencia como voluntad libre, es la expresión de la experiencia de la conciencia del sirviente o la conciencia que recibe la riqueza en forma de favor o gracia del rico. Hegel la encuentra expresada en la figura del sobrino de Rameau.

Desde nuestro punto de vista, Hegel contempla en el protagonista de la obra de Diderot un reflejo de aquel siervo de la dialéctica de la autoconciencia pero ahora ese siervo es diferente porque la libertad que va a alcanzar no es la independencia en el puro pensamiento (conciencia desdichada o conciencia pura) sino la libertad de plantar su

<sup>186</sup> Y que llega hasta Berlín: “Aquellos derroches de riqueza y aquella orgía de bienes materiales, en contraste con la escandalosa miseria general” (*LHF*, III: 390)

<sup>187</sup> El mismo desgarramiento y sublevación que crearán las condiciones de la revolución francesa es ante lo que se enfrenta la sociedad civil postrevolucionaria según Hegel. ¿No es la plebe también una conciencia desgarrada?

<sup>188</sup> El lenguaje que le da a la riqueza la conciencia de su esencialidad y al hacerlo se apodera de ella es igualmente el lenguaje de la adulación, pero de la adulación innoble (281/611)

soberanía sobre el mundo. Dicho de otra manera, asistimos ya a la realización objetiva del espíritu libre subjetivo de la *Enz*, que vimos en el capítulo precedente, transformándose en voluntad libre o espíritu libre objetivo. A partir de aquí Hegel explicitará fenomenológicamente, a través de la experiencia de la conciencia, las dos formas de esa objetivación: el derecho y la moralidad, que en Berlín serán analizadas ya sistemáticamente y desde sus determinaciones lógico-espirituales. De ese modo, en la *PhG*, el derecho aparece como creación política de la revolución francesa y la moralidad como la respuesta de la autoconciencia a la abstracción de ese derecho y esa revolución<sup>189</sup>.

Pero este proceso de objetivación es el que vamos a explicar atendiendo a ese personaje de Diderot. Afirma Hegel: tras el lenguaje de agradecimiento servil, se esconde un hombre que odia al señor que le trata como un siervo<sup>190</sup> pero también odia su suerte, su trabajo y sobre todo se desprecia a sí mismo por su abyección ante el que le da de comer. Ese conflicto se manifiesta en un pensamiento y lenguaje desgarrados. En ellos el sujeto aparece en la contradicción irresoluble entre su abyección y su insumisión; se halla en la permanente escisión entre su ser para sí (su interioridad) y su exteriorización (su abyección) apareciendo ambos como una contraposición indiferente (*in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eigenen gleichgültigen Daseins*) (282/613)<sup>191</sup>.

Pero, a pesar de ello, ese lenguaje del desgarramiento es, en realidad, el decir de la verdad porque en el reino de la pura cultura nada es lo que parece, todo es lo contrario de lo que parece, todo está invertido o todo es pura prostitución:

<sup>189</sup> Aunque no lo hemos tratado hasta ahora y tampoco queremos meternos en el asunto por su enorme complejidad hemos estado suponiendo desde el capítulo anterior que no hay distancia insalvable de esas dos perspectivas, la fenomenológica y la sistemática porque en realidad si la experiencia de la conciencia es la constitución del Espíritu y el Espíritu es en realidad el Absoluto mismo (*PhG*, 28/trad. 19) entonces la experiencia de la conciencia es la autoconstitución genética de dicho Absoluto.

<sup>190</sup> “[La riqueza] pasa ella por alto la sublevación interna del otro; pasa por alto cómo se sacude todas las ataduras, este puro desgarramiento para el que, al hacerse simplemente desigual la *igualdad a sí* del ser-para-sí, queda desgarrado todo lo igual, todo subsistir, y por eso desgarra sobre todo la opinión y la visión del benefactor” (281/611).

<sup>191</sup> Basta con señalar algunas desgarradas afirmaciones, parafraseadas, de Rameau: “la sociedad está llena de amos y siervos”, “todo es una pantomima”, “todo es un excremento”, “aprender a ser buen escritor para decir bien la mentira”, “el secreto es adular, servir, mentir, ser bufón, dócil, divertido” “se ensalza la virtud pero en verdad se la odia”, “los virtuosos son antinaturales”, “los que nos son golfos, son tontos”, “hay que guiarse por el interés”, “lo importante es uno mismo”, etc., etc.

La experiencia que se hace en este mundo [la cultura pura] es que ni la esencia realmente efectiva del poder y de la riqueza ni sus *conceptos* determinados, bueno o malo, o la conciencia del bien y del mal, lo noble y lo vil, tienen verdad; sino que, antes bien, todos estos momentos se invierten uno en otro, y cada uno es lo contrario de sí mismo (282/613)

Pero, justamente, en esa exposición de la constante inversión o de la vanidad de todo es donde la conciencia desgarrada consigue algo trascendental: ser consciente de la idealidad y la negación de las determinaciones o, lo que es lo mismo, como señala en las *LHF* (III: 396) alrededor del filósofo francés Robinet, llegar a la profunda intuición de que toda actividad humana está constituida por la fuerza de la contradicción.

que todo lo finito o limitado incluye en sí su contrario y, por tanto, su propia contradicción, su negación, ya que, debido justamente a su finitud, le es constitutiva la referencia a su contrario, una referencia que le señala justamente su finitud y, por tanto, forma también parte de su esencia (Rivera de Rosales, 2010: 260)

La autoconciencia ha aprendido de esta experiencia que la verdad es el yo; que éste es lo único que se puede afirmar tras la disolución de todo contenido en su contrario. Por fin la autoconciencia ha regresado dentro de sí como el *puro yo*.

123

Sólo en cuanto autoconciencia sublevada sabe su propio desgarramiento, y en este saber del desgarramiento se ha elevado inmediatamente por encima de él. En aquella vanidad, todo contenido deviene un contenido negativo que ya no es posible atrapar de manera positiva; el objeto positivo es únicamente el *yo puro mismo* (*das reine Ich selbst*), y la conciencia desgarrada es, *en sí*, esta pura seipseigualdad (*Sichselbstgleichheit*) de la autoconciencia que ha regresado dentro de sí (286/621)

De esta manera el pensamiento ilustrado supo llevar a su forma la verdad de su mundo al descubrir que nada es salvo el sujeto y que todo se reduce a las experiencias de este sujeto donde ningún contenido es universal. Universal sólo es él.

Y tras la negación de la fe, último reducto de un contenido ajeno a la subjetividad, que se llevará a cabo en este período de la Ilustración francesa, y que Hegel trata en el apartado de la *fe y la intelección*, sólo queda el yo puro que reside en sí mismo y para el que lo otro, lo diferenciado de él, lo sensible y lo espiritual, no es más que su objeto, la pura intelección (*reine Einsicht*) en la que se “borra toda objetualidad, y transforma todo *ser-en-sí* en un *ser-para-sí*” (266/577)<sup>192</sup>. El mundo será la pura utilidad (*das nützliche*) para el yo.

---

<sup>192</sup> “[la pura intelección] no aprehende nada más que al sí- mismo; y todo lo aprehende como sí-mismo; es decir, concibe todo, borra toda objetualidad, y transforma todo *ser-en-sí* en un *ser-para-sí*. Cuando se vuelve contra la fe, entendida ésta como reino de la esencia extraño y situado más allá, es la *Ilustración*”

En realidad, la Ilustración hace real el principio cartesiano del *cogito, ergo sum* en el que el ser es lo puesto por el pensar (*LFHU*, 868) y, por ello, lo que resta es la negatividad del pensamiento como razón abstracta o yo puro que no deja “ningún contenido, pues todo contenido determinado se pierde en aquella negatividad” (*LHF*, III: 384)

Pero ese paso, el paso que va del desgarramiento a la revolución, no lo dio Rameau porque él se limita a gozar de su brillantez y su ingeniosa capacidad de contradecir. Esa conciencia, en fin, sabe ver que nada es, que el “ser para sí está separado del ser en sí” (285/619)<sup>193</sup>. Pero ahí se queda, juzgando la vanidad de todo, y, sin embargo, al final, hace mayor esa vanidad porque la necesita para alcanza su identidad como diferente<sup>194</sup>. Rameau acepta el cinismo moral, la vejación, la insensibilidad ante todo con tal de llegar a ser un rico, poderoso e insustancial, como aquellos a los que sirve. Rameau es un cínico como cínica es la riqueza.

En realidad ésta, para Hegel, es la expresión de una autoconciencia que se queda en la forma inmediata de ese yo puro para el que la negatividad es meramente abstracta, paradójica y por ello destructiva. Rameau, como símbolo de este pensamiento negativo, ha tomado conciencia de su poder, el poder del pensamiento, el poder que es capaz de darle la vuelta a la conciencia que tiene de sí el noble y a la conciencia que tiene de él mismo<sup>195</sup>. Descubre pues que es algo más que un sirviente, en realidad es pensamiento libre y pensamiento de la libertad pero como lo que le interesa es su brillantez, su talento para la inversión, la capacidad de negación, no es todavía pensamiento que se quiere libre<sup>196</sup>. No es todavía voluntad libre sino voluntad abstracta.

124

<sup>193</sup> Paralelismo con el pensamiento sofista y con el escepticismo moderno del que dirá Hegel que Descartes con su principio monárquico del pensamiento acaba por derrumbar de un solo golpe: “Descartes es quien primero ha sacado la conciencia del pensamiento de aquella sofística, que lo hace vacilar todo” (*LFHU*: 868). Sofística que vuelve a darse en la Ilustración francesa a la que Hegel define como “lo ingenioso mismo” (*LHF*, III: 383, especialmente, 3º donde hay un paralelismo con las palabras de la *PhG*)

<sup>194</sup> “Además, esta vanidad precisa de la vanidad de todas las cosas para darse por ellas la conciencia del sí-mismo, la genera, por tanto, ella misma, y es el alma que las sustenta” (286/621)

<sup>195</sup> Como señala Hegel en sus *LHF*, III: 386, lo maravilloso del pensamiento ilustrado francés es que es un pensamiento del *concepto* y lo ve como negatividad frente a todo y por ello frente a “todo el poder de la autoridad consagrada a lo largo de milenios”

<sup>196</sup> “Y sólo es esa actitud ingeniosa, precisamente esta formación y este movimiento a través de la conciencia de sí, lo que vale y suscita su interés” (*LHF*, III: 383)

Por ello acaba convertida en una conciencia desventurada, porque, como el siervo de la autoconciencia, es libre sólo formalmente, en el pensamiento y en su ingenio. Por eso, ese yo tendrá que salir de esa vanidad y se tendrá que poner serio pasando a la acción. Tan serio como para hacer verdad su yo a través de una revolución.

La autoconciencia del siervo ahora convertido en sujeto libre implicará la destrucción del “estado natural universal vigente en el orden legal, contra la organización del Estado, contra la administración de justicia, el régimen de gobierno y la autoridad política” (*LHF*, III: 386).

Este será el movimiento que llevará a la recuperación de la eticidad para el sujeto, que, por fin, se ha formado tras el duro paso por su exteriorización y extrañamiento en la edad media y en la modernidad. La libertad dejará de ser una abstracción pensada, se hará libertad concreta del espíritu (*LHF*, III: 387) y hará época en la historia a través de la revolución francesa.

125 De esta manera la solución (mágica) de la conciencia simple y honesta, representada por el entendimiento y encarnada en el filósofo que dialoga con el sobrino de Rameau<sup>197</sup>, trasunto de los ideales de la virtud como razón abstracta de Rousseau o incluso Kant (Hyppolite, 378), que proponen una vuelta a los “principios”, es decir a un estado de inocencia y pureza tras las falsas y perversas apariencias, carece de sentido, porque ese estado de inocencia no es más que una “creación” de un entendimiento que no ve en la contradicción la fuerza de la libertad del espíritu<sup>198</sup>. La única solución es la dialéctica por la que el sujeto se hace autoconsciente de que el mundo es el único proceso en el que puede ser libre al hacer de él la obra de su libertad<sup>199</sup>.

---

<sup>197</sup> Ese personaje propone como solución al desgarramiento de Rameau la actitud de los cínicos y epicúreos: volver a la naturaleza, no necesitar (Diderot, *El sobrino de Rameau*:136) es decir, no someterse al sistema de las necesidades

<sup>198</sup> Y así Hegel sentencia algo que señala la banalidad de las vueltas a la naturaleza: “[la conciencia honesta y simple, e.e., un Rousseau mal entendido] no puede exigirle al individuo que se aleje de ese mundo, pues Diógenes, en su barril, está condicionado por él, y [además] la exigencia al individuo singular es justamente lo que se considera malo, a saber, ocuparse de sí en tanto que individuo singular”(285/619). En otras palabras: los que critican la civilización por su individualismo apelan al individualismo más burdo para buscar la solución. Una reflexión interesante sobre la conciencia honesta se encuentra en Seibold: 251-254

<sup>199</sup> “La exigencia de este alejamiento [el que le exige el filósofo a Rameau] no puede tener el significado de que la razón renuncie de nuevo a la conciencia espiritual culta a la que ha llegado, vuelva a hundir toda la riqueza desplegada de sus momentos en la simplicidad del corazón natural, y recaiga en el estado

Pero antes de terminar: para Labarrière, la conciencia vil y desgarrada de Rameau no es el espejo del siervo porque en realidad no es la verdad de la conciencia noble. En esta experiencia, los dos, el noble y el burgués como conciencia vil, son condenados y no hay solución salvo que se abandonen los presupuestos de este mundo mismo (187, nota 48)

Estoy de acuerdo salvo que la conciencia vil se va a hacer revolucionaria. efectivamente Rameau no es la figura que va a dar el salto pero en sí en él está ese salto en cuanto es la expresión de la dialéctica. A Rameau le falta hacer de la negatividad pura de su lenguaje una negatividad determinada pero el principio se encuentra en ella por ser conciencia vil. Es decir, serán los siervos, otros, los que conviertan ese yo puro que se descubre en el lenguaje de Rameau en un principio autoconsciente.

De otro modo no se entiende la dialéctica. La dialéctica es interna a la misma figura. No puede ser que venga otra figura diferente sino que la misma se convierte en otro al hacer la experiencia de la verdad para ella. Sólo basta con recordar las palabras de Hegel en la *Introducción* de la *PhG* cuando señala que la experiencia de la conciencia es dialéctica y, por ello, si para la conciencia la experiencia es el sucederse de la aparición de figuras y mundos nuevos (Hyppolite, 26), vista desde el nosotros (*wir*), desde la ciencia, la experiencia es el movimiento y el devenir necesario del objeto<sup>200</sup> en el sujeto.

126

#### 4.4. De la autoconciencia a la revolución

¿Cuál es el resultado final? La libertad absoluta (*die absolute Freiheit*) “donde el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal (*allgemeiner Wille*)” (*PhG*, 317/683). Pero esa libertad resultará ser, a la postre, lo

---

salvaje... sino que la exigencia de esta disolución puede ir únicamente dirigida al *espíritu* de la cultura misma: que salga de la confusión y regrese a sí como *espíritu*, y que gane una conciencia todavía más alta” (285/619)

<sup>200</sup> “ Y es sólo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce así, en su movimiento, un momento del *ser en sí o ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el contenido de lo que nace ante nosotros es *para ella*, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir” (*PhG*, Roces, 60)

contrario de lo que pretendió alcanzar porque su abstracción sólo dará lugar al terror de la subjetividad. Veámoslo.

#### 4.4.1. La revolución francesa

la Revolución francesa nace de la razón ilustrada y su concepto de voluntad libre como encarnación práctica de la autoconciencia.

La voluntad es libre sólo en tanto que no quiere nada ajeno, exterior, nada extraño a ella misma –pues en ese caso sería dependiente-, sino que sólo se quiere a sí misma, a la voluntad. La voluntad absoluta es eso, querer ser libre. La voluntad que sólo existe por la voluntad es la voluntad pura y libre (*LFHU*, 874).

Esta, acabará sublevándose contra el Estado en cuanto en él su libertad está en contradicción con la realidad. “Acabará echando al Señor o Monarca absoluto, y poniendo como principio político la racionalidad de esa misma *volonté generalé*” (Rivera de Rosales, 2010: 268)

127 Ese principio de una voluntad que se quiere a sí misma en su objetivación, establecido por Rousseau, dio lugar a la aparición del derecho. En él se encuentra la grandeza de la revolución francesa y el concepto político roussonianiano que la hizo posible: construir el Estado racionalmente, según los principios de la unidad de la voluntad universal y la libertad subjetiva (*GPhR*, §258).

La voluntad que se quiere a sí misma es la base de todo derecho y de todo deber, y, por consiguiente, de todas las leyes jurídicas, preceptos debidos y obligaciones impuestas. La libertad de la voluntad misma, es el principio de todo derecho; es ella misma un derecho absoluto eterno en sí y para sí; y es el derecho supremo, ya que los demás, los derechos particulares, resultan adjetivos; es incluso aquello por lo que el hombre se hace hombre, o sea, el principio fundamental del espíritu (*LFHU*, 874)

Una conquista que pone al individuo como participante, como miembro de la construcción de la comunidad<sup>201</sup>. De hecho la grandeza de la revolución fue hacer real el concepto de ciudadanía como derecho de los miembros del Estado a intervenir políticamente, a ser los soberanos de la ley y el gobierno.

Aquellos hombres [los franceses] defendieron heroicamente [“lo que Lutero inició en la esfera del ánimo y del sentimiento”: *LHF*, III: 387], con su gran genio, con calor, con fuego, con espíritu y con valentía, este gran *derecho humano* de la libertad

---

<sup>201</sup> “La voluntad realmente [reell] universal, la voluntad de todos los individuos como tales. En efecto, la voluntad es en sí la conciencia de la personalidad o de cada uno, y, como esta verdadera voluntad real debe ser, como esencia autoconsciente de todas y cada personalidad, de tal manera que cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de cada uno” *PhG*, 317/683



subjetiva, de la opinión y la convicción: el propio yo, el espíritu del hombre es, para ellos, la fuente de lo que el hombre debe acatar y respetar. De aquí el fanatismo del pensamiento abstracto que en estos pensadores se manifiesta (*LHF*, III: 391)

Este es el fundamento racional de la revolución francesa donde el concepto de derecho como libertad de la voluntad se impondrá contra la violencia de un Estado fundamentado en los privilegios. Por eso,

por primera vez ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue por consiguiente un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con lo humano (*LFHU*, 879)

Y con este derecho se configura el Estado como agregado de las voluntades libres: el Estado liberal

La voluntad existe como voluntad individual; esto es, el Estado, como agregado de los muchos individuos, no es una unidad sustancial en sí y para sí, ni la verdad del derecho en sí y para sí, a la que la voluntad de los individuos necesita ajustarse, para ser una voluntad verdadera, una voluntad libre, sino que se parte de los átomos de voluntad, y toda voluntad se representa inmediatamente como absoluta (*LFHU*, 876)

Pero la reconciliación de universal y particular fracasó porque de hecho se anularon las mediaciones que, desde la eticidad griega y sobre todo con la cultura, permitían la encarnación de los dos lados. Efectivamente, la libertad absoluta disolvió la sociedad estamental<sup>202</sup> pero fue incapaz, por su abstracción, de organizar nuevas instituciones donde se realizara efectivamente la voluntad general.

Ni se aceptó el principio de la división de poderes, ni la organización estamental de los ciudadanos ni la democracia representativa ni “poner a la cabeza una autoconciencia singular” como encarnación de la voluntad general (el príncipe hegeliano) (ver *PhG*, 318-319/685-687; Roces, 346), en suma, la creación de una voluntad general orgánicamente estructurada.

---

<sup>202</sup> “Entra en la existencia de modo que cada conciencia singular se eleva de la esfera que le había sido asignada y no encuentra ya en esta masa particularizada su esencia y su obra, sino que capta su sí mismo como el concepto de la voluntad, capta todas las masas como esencias de esta voluntad y sólo puede realizarse en un trabajo que es trabajo total. En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal” (*PhG*, Roces, 344-345).

Porque algo semejante, para esa autoconciencia ilustrada, sería limitar la universalidad de la voluntad o la libertad absoluta, que en los *GPhR*, §5 llamará la libertad del vacío al ser mera ilimitación o indeterminación.

Este movimiento es, así, la acción mutua de la conciencia consigo misma, en la que la conciencia no deja nada en la figura de un objeto libre enfrentado a ella. De donde se sigue que no puede arribar a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje o de la realidad ni a leyes o instituciones universales de la libertad consciente ni a hechos y obras de la libertad volitiva (*PhG*, Roces, 345;318/685).

Efectivamente, si el fundamento de la libertad es la pureza de la voluntad liberada de todo contenido, entonces la libertad es el noúmeno de la intención o la *voluntad interior* (*das innere Wollen, die Gesinnung*)<sup>203</sup>. Nace así la virtud como único impulso de la acción<sup>204</sup>. Pero el resultado de esa abstracción es la desconfianza en la medida en que la virtud como la libertad no es más un postulado indemostrable. Se da el paso, de ese modo, desde una lógica jurídica basada en la culpabilidad a una lógica basada en la sospecha: todos los que no son gobierno son por ello dignos de sospecha y en esa medida culpables<sup>205</sup>.

129

Si la voluntad universal se atiene al obrar real del gobierno como a una transgresión perpetrada contra ella, el gobierno, en cambio, no tiene nada determinado y exterior mediante lo que se presente la culpabilidad de la voluntad contrapuesta a él; en efecto, frente al gobierno como la voluntad universal real está solamente la pura voluntad irreal, la intención. El caer sospechoso ocupa aquí, por tanto, el lugar o tiene el significado y el resultado de ser culpable (*PhG*, Roces, 347-348; 320/689)

La consecuencia fue el terror (Robespierre), el obrar negativo, la “furia del desaparecer” que surge desde el momento en que la subjetividad ha cancelado toda instancia o realidad ajena de sí. A partir de ese momento se sitúa la contradicción entre el universal y el particular dentro de la subjetividad y se transforma en una lucha interior entre los dos lados de la voluntad: la voluntad singular o voluntad de los individuos, (“un sí mismo singular absolutamente puro y libre” (320/689), y la voluntad general, absolutamente simple e inflexible. Esa lucha tendrá por objeto conseguir que la

<sup>203</sup> Imperan pues ahora la virtud y el terror; porque esa virtud subjetiva, que gobierna solamente a base de la voluntad interna, trae consigo la tiranía más terrorífica; ejerce su poder sin formas judiciales y su pena es sumamente sencilla: la muerte (*LFHU*, 882)

<sup>204</sup> “Todos los sentimientos, todos los intereses y la razón misma eran contrarios a esa libertad consecuente y terrible” (*LFHU*, 882)

<sup>205</sup> La sospecha no sólo es un fenómeno de la revolución francesa. Aparece también en el imperio romano y entre los católicos y protestantes, desde que nace la voluntad interior, la libertad abstracta, y que se sustanció en la persecución de las brujas en el s. XV (ver *LFHU*,845-847)

primera –pura abstracción porque no hay instancia o término medio que dirima su sinceridad– actúe realmente por la Voluntad general.

La relación entre estos dos términos, por ser indivisiblemente absolutos para sí y no poder, por ello, destacar ninguna de sus partes para que sirva de término medio que los articule, es la pura negación totalmente no mediada, y cabalmente la negación de lo singular, en cuanto algo que es, en lo universal (*PhG*, Roces, 347)

En último término, el terror no fue más que el terrible instrumento por el que conseguir que los individuos actuaran a través de la voluntad general. Pero de ese modo se aniquiló la diferencia o, lo que es lo mismo, la libertad de la voluntad<sup>206</sup>.

La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua (ibíd.).

Pero, a su vez, en la medida en que esa destrucción la lleva a cabo una facción, en suma una voluntad singular, porque no otra cosa puede ser cualquier instancia que se apropie de esa voluntad general indeterminada<sup>207</sup>, la destrucción es autodestrucción<sup>208</sup> (*PhG*, Roces, 347-348).

Pero de aquí, del miedo profundo a la muerte, que se desvela como el Señor absoluto, la autoconciencia se hace consciente de que la consumación de la libertad absoluta es su propia cancelación como autoconciencia. Ella pensaba que la voluntad general era una esencia positiva, por la cual su obra sería el resultado de sí misma y en ella se vería reconocida, pero lo que ha experimentada es que su esencia “positiva” es “negativa” (*PhG*, Roces, 348; 321/691).

130

<sup>206</sup> Para Marx, por el contrario, el terror revolucionario se debió a otra razón: los jacobinos tenían un dilema: o bien se apoyaban en una fuerte base social, los sans-culottes, con el peligro que ello suponía para el liberalismo económico, o bien compensaban esa debilidad de apoyo con el Terror (Ver Villacañas, *Historia de la Filosofía contemporánea*, 114). Dilema que no pudo resolver Robespierre en cuanto que, a la vez que partidario del liberalismo económico defendido por los representantes de los propietarios, los girondinos, era, también, defensor de la limitación de la riqueza en consonancia con el espíritu roussoniano y con las exigencias de la pequeña burguesía y los artesanos (Pedrajas, 1974: 357 y ss.)

<sup>207</sup> Destino de toda universalidad falsa que no se concibe como verdadero infinito: una identidad que se contiene en su diferenciarse. Destino, por cierto, que conocemos a través de la dialéctica de la Autoconciencia.

<sup>208</sup> “Lo que ocurre es que la facción triunfante se llama gobierno y precisamente en ello, en el ser una facción radica de modo inmediato la necesidad de su perecer; y el ser gobierno hace de él, a la inversa, una facción y lo hace culpable” (*PhG*, Roces, 347; 320/689)

La autoconciencia necesita restaurarse poniéndose límites porque si la libertad ha devenido negación, entonces la libertad es negatividad y si lo es, entonces es diferenciarse o dicho de otro modo, el querer de la voluntad es querer algo (la libertad determinada del §6 de los *GPhR*). Por tanto, la libertad se concreta en una obra. Históricamente se entra en la restauración napoleónica: la organización del Estado en instituciones y masas.

Así, pues, la libertad absoluta, como pura igualdad de la voluntad universal consigo misma, lleva en sí la negación y, con ello, la diferencia en general y desarrolla ésta, de nuevo, como diferencia real. Pues la pura negatividad tiene en la voluntad universal igual a sí misma el elemento de la subsistencia o la sustancia en que sus momentos se realizan [*realisieren*], tiene la materia que puede emplear en su determinabilidad; y, en tanto que esta sustancia se ha mostrado como lo negativo para la conciencia singular, se constituye de nuevo, por tanto, la organización de las masas espirituales entre las que se distribuye la muchedumbre de las conciencias individuales. Estas conciencias individuales, que sienten el pavor de su señor absoluto, de la muerte, se resignan de nuevo a la negación y a las diferencias, se distribuyen entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, pero retornan con ello a su realidad sustancial (*PhG*, 321/691; Roces, 348)

131

Sin embargo esa restauración no es una vuelta al pasado porque lo que queda no es la fagocitación del particular en el universal sino una rearticulación de la unidad de lo particular y lo universal<sup>209</sup>. Y esa rearticulación fue el liberalismo al convertir la voluntad general en el derecho de decisión de la voluntad singular o la voluntad meramente individual regida por la libertad de elección (*Willkur*).

#### 4.4.2. La necesidad y la insuficiencia de la Revolución francesa

La revolución fracasó pero dejó, con la restauración que comenzó en Napoleón, el principio del *liberalismo* fundamentado en el principio formal de libertad sostenido en el gobierno de la individualidad. Para Hegel, esta consecuencia se debió a que se confundió la voluntad universal con la voluntad empíricamente universal<sup>210</sup>.

Pero, en cualquier caso, no creemos que el rechazo dialéctico del liberalismo tenga que ver con ningún conservadurismo. Hegel siempre defendió la revolución francesa

---

<sup>209</sup> Duque (1998:522) observa que las organizaciones en las que se van a distribuir las conciencias individuales serán “las tendencias que cristalizarán en partidos políticos”. Y como también indica Pinkard (186-187) tras la restauración de la corte y su ethos del honor, en realidad Napoleón consiguió crear una estructura meritocrática en el funcionamiento del Estado por la que a partir de entonces permitió desterrar los estamentos naturales y hacer posible el acceso al Estado de cualquier ciudadanos.

<sup>210</sup> “Que la voluntad universal debe ser la empíricamente universal” (*LFHU*, 884)

como el intento de hacer real una libertad que no fue posible con las formas de la eticidad antigua y medieval en la medida en que en el primer caso sacrificaba al individuo y en el segundo, al ser incapaz de acabar con los privilegios, generó una conciencia desgarrada.

Pero la insuficiencia real de la revolución para Hegel puede explicarse recurriendo a las afirmaciones contenidas en las *Lecciones de la filosofía de la historia universal* de Berlín: el principio de la voluntad libre, basado a su vez en la razón absoluta de la ilustración, fue necesario para constituir la sociedad civil articulada en la acción de los individuos libres pero, por el contrario, no puede ser el fundamento de la constitución de una comunidad ética. Sin embargo, el liberalismo iusnaturalista quiso construir a partir de ella, e.e., a partir del atomismo liberal y el interés del individuo<sup>211</sup> (*das Interesse der Einzelnen als solcher*) el Estado. Es ahí donde se incardina la crítica hegeliana a la Ilustración y sus consecuencias revolucionarias.

De hecho, el yo puro, la intelección, quiso ir más allá de sus límites, primero, a través de la desarticulación de la fe a la que veía como negación de la libertad del pensamiento, y, después, a través de una voluntad absoluta revolucionaria, que, a la postre, tras el fracaso de la revolución, se particularizó en el derecho de las voluntades particulares como basamento del Estado. De ese modo se quiso convertir el Estado en una organización fundamentada en el mismo principio que articulaba la sociedad civil, la libertad particular de la voluntad.

Aunque necesarios, estos pasos deben ser superados por cuanto caen en la unilateralidad de sostener que el principio de la libertad de la autoconciencia pura “puede convertirse en el único criterio y organizador de la realidad” (Rivera de Rosales, 2010: 268).

No contento con que prevalezcan los derechos racionales, la libertad de la persona y de la propiedad; no contento con que haya una organización del Estado, y dentro de su círculo, *de la vida civil*, encargada de desempeñar ciertas funciones; no contento con que la inteligencia tenga influjo en el pueblo y reine en éste la confianza, el *liberalismo* opone a todo esto el principio de los átomo, de las voluntades individuales: todo esto debe ser obra de su poder expreso y de su expresada aprobación (*LFHU*, 885)

Y el problema es que este liberalismo no deja nada duradero porque

<sup>211</sup> “Cuando se confunde el Estado con la Sc y es determinado en base a la seguridad y protección personal, *el interés del individuo* en cuanto tal se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno” *GPhR*, §258.

A las distintas disposiciones del gobierno, opónese en seguida la libertad; pues aquellas son una voluntad particular, o sea, arbitrariedad. La voluntad de los muchos derriba el ministerio y entra en él la que hasta aquí fue oposición; pero ésta, en cuanto es ahora gobierno, tiene de nuevo a los muchos en contra. Continúan, pues, el movimiento y la intranquilidad. *Esta colisión, este nudo, este problema es el que la historia ha de resolver en los tiempos venideros* (Ibid., 1º)

Dicho de otra manera, si la voluntad general revolucionaria fue una negación de los legítimos derechos de las voluntades particulares, la sociedad de la Restauración reducida a una concepción contractualista del Estado, acabó negando al universal y de ninguna de las maneras se consiguió el fin racional del Estado como reconciliación del universal y de los particulares: la unidad de “la libertad objetiva, es decir la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares” (*GPhR*, §258)

133

El nudo que debe deshacerse ahora, en la Europa postrevolucionaria, es ese: ya hemos alcanzado la sociedad civil gracias al liberalismo, al que Hegel pone como pensamiento de la negatividad al basarse en el yo, pero ahora el problema es cómo incardinar esa sociedad civil en el universal del Estado o cómo salir de esa libertad puramente formal, la del burgués, que no es capaz de construir la eticidad.

Y de eso se ocupará Hegel en la *PhG* a través de la conciencia moral como elemento necesario de reconciliación entre el lado exterior, el engolfamiento, durante la Restauración, en el capitalismo y el Estado liberal de los propietarios, tan bien explicitado por B. Constand, y el lado interior o la actitud de la autoconciencia postrevolucionaria, que, ante el horror creado por la escisión entre la voluntad general y la voluntad particular, se repliega sobre sí misma para expiar sus culpas.

Como el reino del mundo real pasa al reino de la fe y de la intelección, así también la libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra región del espíritu autoconsciente, en la que vale en esta irrealidad como lo verdadero, en el pensamiento del cual se reconforta el espíritu, en tanto que es y permanece pensamiento y sabe como la esencia perfecta y completa este ser encerrado en la autoconciencia. Ha nacido la nueva figura del espíritu moral (*PhG*, Roces, 350; 323/695).

De tal manera que, como señala Trías (260), debe leerse el capítulo de la moralidad o del espíritu cierto de sí como el *prolegómeno* de los *GPhR* en la medida en que a través de la moralidad se podrá constituir el fundamento de una comunidad espiritual que reconcilia los dos lados de la voluntad en una autoconciencia universal.

#### 4.5. Modernidad y sociedad civil

Roma dejó abierto el camino que tendría que recorrer y asumir la autoconciencia: el proceso racional por el que, una vez conquistada la autoconciencia universal, habrá de enfrentarse al mundo, del que ha quedado enajenada por la fuerza del Emperador, para hacer de él la obra de su propia libertad.

El mundo romano dejó perfilado por fin ese objeto exterior a la razón en sus términos éticos: las dos masas espirituales que resultaron de la experiencia de la conciencia en la eticidad antigua: el Estado y la riqueza (como patrimonio de la familia). Estas son las dos esencias objetivas abstractas.

La razón se escindirá en dos actitudes, que de alguna manera constituirán el núcleo del problema que dará lugar a la experiencia moderna. Por un lado, desde el en sí o el lado de su conciencia, la autoconciencia verá en el Estado su esencia y su fin pero por el lado del para sí o su libertad verá en la riqueza su verdadera realización.

Desde nuestro punto de vista, esas dos lecturas de la riqueza y el poder dieron lugar al movimiento cultural (sociedad, política, economía, etc.) que condujo al feudalismo y la modernidad: la monarquía absoluta y la nobleza, por un lado y el espíritu de la riqueza y la burguesía, por otro.

134

De ese modo nacerá la dualidad entre el relato político y el relato económico: el poder del Estado y el liberalismo o, si se ve desde la libertad, el conflicto dicotómico entre dos lados abstractos y totalitarios: el universal y el particular, respectivamente.

Tanto uno como otro son explicaciones que nacen de una unilateralidad: la subjetividad o la esencia, el individuo o el universal, el deseo y el deber, porque, desde nuestro punto de vista, para la conciencia lo que ella quiere es la riqueza y a lo que ella por el contrario está obligada es a servir al poder del Estado.

La experiencia se resolverá en la modernidad a través de la desarticulación del relato de la nobleza por medio del otro en virtud de que, en definitiva, la burguesía o conciencia vil posee una autoconciencia de sí misma no alienada sino afirmativa y espiritual porque su acción, el trabajo, crea la riqueza del Estado y, por ella, a su vez, los burgueses realizan su libertad al quedar mediada su vida particular en el fin o bien general.

Dicho en los términos de la dialéctica del señor y el siervo, la conciencia vil, trabajadora y servidora del noble en la época del feudalismo, es como aquel siervo. Efectivamente, si el siervo, a pesar de su miedo, se convirtió realmente en autoconciencia independiente ya que pasó por el servicio al otro (el trabajo le permitió alcanzar el para sí y su obra, el en sí), la conciencia vil, aunque atada al para sí, es la única que realmente crea un universal: la riqueza.

Esta, la riqueza o la sociedad civil, será la gran construcción de esa conciencia vil. Gracias a ella nace la eticidad moderna. Desde ahí esa burguesía acabará resolviendo en la libertad del yo puro a través de una revolución jurídica y política la escisión que sufría aún con el Estado.

135 No hay que olvidar que la sociedad civil sólo podrá ser efectiva cuando el principio de la particularidad se sostenga sobre el derecho, realización del principio de la libertad de la voluntad. La sociedad civil, y aquí vemos concentrado toda la crítica de Hegel al iusnaturalismo, no es el origen del Estado sino su resultado. En otros términos, la sociedad civil es el resultado del Estado moderno y más en concreto de la monarquía absoluta y de la revolución francesa gracias a sus dos principios interrelacionados: el poder público central y organizado y la igualdad jurídica de tal modo que esa igualdad jurídica, imprescindible para el mercado sólo puede garantizarla una estructura estatal.

Sin embargo, la solución se hará desde uno de los lados de la libertad: el particular. Por ello la superación del yo y el mundo ético se concretarán en el sistema burgués de las necesidades y en el Estado liberal o de los propietarios.

Faltará aún la elevación del particular al universal. Asunto que subjetivamente se hará posible con la moralidad y cuyo resultado objetivo será la eticidad orgánica expuesta en el capítulo sobre la sociedad civil en los *GPhR*.



## 5. LA CONCIENCIA MORAL: LA CONSTITUCIÓN DEL NOSOTROS

### 5.1. Introducción

Efectivamente, tras la experiencia revolucionaria, vino la expiación a través del silencio y el deber infinito de la conciencia moral kantiana<sup>212</sup>. Pero ante la hipocresía o el furor revolucionario, se levantó “el lado interno de la conciencia, que recoge así su saber (*Wissen*) del bien no como algo externo y hasta extramundano, sino como su propio pasado, o sea como el pensamiento de su violenta procedencia revolucionaria” (Duque: 523). La moral kantiana se torna en conciencia cierta de su moralidad (*Gewissen*)<sup>213</sup>. Efectivamente, el sujeto regresa hacia sí haciéndose consciente de que el bien es algo que no es exterior sino objeto de su saber y su elección (*Enz*, 512)<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> De hecho, el deber kantiano es un universal que podría calificarse de infinito malo en la medida en que es un ideal asintótico y noumenal, afirma Seibold, que está reñido con el sí mismo fenoménico y en virtud de ello, políticamente escinde entre libertad y ley y, moralmente da lugar al constante conflicto entre deber y felicidad que, al final, a pesar de los postulados del bien supremo, pone de manifiesto la intención real de la conciencia: la felicidad. La moral kantiana no es más que una máscara que quiere ocultar la envidia de felicidad. (*PhG*, 337/723).

Desde la *Enz*, §§503 y ss., puede explicarse de esta manera: el mero espíritu práctico subjetivo fue incapaz de alcanzar el principio de la libertad como autodeterminación racional en cuanto el fin perseguido, el goce, dejaba al sujeto convertido en una mera singularidad movida ad infinitum por impulsos, sentimientos y pasiones en las que él no lograba un objeto acorde a su libertad (*Enz*, §§469-480), lo que condujo al espíritu libre a objetivarse en contenidos que fueran apropiados a su libertad (*Enz*, §§481-482), sin embargo esa objetivación, que dio lugar a la moralidad kantiana como principio de realización de la libertad haciendo posible un mundo jurídico y acorde a la razón (*Enz*, §503), llevó a una doble contradicción: la primera entre el sujeto universal, que busca realizar el bien y el sujeto singular, que, transido por el mundo objetivo (jurídico y ético), tiene intereses y pasiones que son determinaciones necesarias para cualquier acción moral (*Enz*, §507-508). Kant pone esa escisión, que es imposible de sostener porque convierte al sujeto en una pura abstracción incapaz de determinarse a actuar universalmente en su mundo fáctico por miedo a manchar la pureza del deber. Pero como señala Hegel, ambos lados deben “armonizarse porque el sujeto en general como universal y singular es una [sola] identidad” (*Enz*, §509), o en otras palabras, sin intereses no hay bien alguno (*Enz*, §475). La segunda contradicción se establece entre el deber y el ser (el mundo): Kant vuelve a establecer una escisión entre el mundo fenoménico (conocido) indiferente a la acción moral y el mundo (postulado) como noumeno, que, por el contrario, debe estar organizado teleológicamente para hacer posible el triunfo del bien (*Enz*, 510 y §234). ¿De qué forma triunfa? Evidentemente, como ideal asintótico, como “la progresión infinita ... que de este modo queda fijado como un deber ser meramente” (§234). ¿Pero entonces qué es el bien? “*Ese ser absoluto que a la vez, sin embargo, no es*” (§511). En suma o pura hipocresía o, como afirma Duque (1998:821), pura furia: Kant devenido Robespierre.

<sup>213</sup> No es asunto primordial, pero nos preguntamos hasta qué punto Hegel no fue el primero que se dio cuenta del viraje místico y conservador de los viejos revolucionarios convertidos en románticos.

<sup>214</sup> “Para esa *infinitud* de la subjetividad, la voluntad universal, el bien, el derecho y la obligación tanto son como no son; [la subjetividad] es aquello que se sabe como lo que decide y elige”.

Dentro del camino de la libertad como autodeterminación este paso es absolutamente necesario porque se regresa a la libertad del concepto o del yo. A partir de entonces, esta conciencia, que trae el romanticismo y que se concibe como una subjetividad no racional sino concreta y singular, apela al interior de sí misma con la esperanza de encontrar ahí el fundamento de la libertad (Pinkard, 209). Es una subjetividad que habla de la autenticidad, de los buenos sentimientos y, por ello, siempre está segura de su bondad. En la *Enz* la define como “la voluntad de *bien*, de aquello sin embargo que en esta pura subjetividad es lo *no objetivo*, lo no universal e inefable (*Unsagbare*), sobre lo cual el sujeto en su *singularidad* se sabe como aquel que decide” (§511).

137 Saltándonos todo el desarrollo del episodio del alma bella, la experiencia que resulta de esa conciencia moral cierta de ser toda la realidad, es que se desdobra en dos lados, el alma bella enjuiciadora que se queda en su certeza de ser el universal y la conciencia activa o el sujeto activo, al que Hegel llama el mal (*das Böse*) (*PhG*, 358/765-767 y *Enz*, §511). Y representa el mal porque, bajo la apariencia de la honestidad que le hace sostener que su acción es buena porque ella así lo siente y lo hace, se esconde su interés particular. Es una conciencia hipócrita porque su acción es la desigualdad o el “exceptuarse” del universal buscando fines egoístas pero anunciando, sin embargo, que su acción nace del cumplimiento del deber, de lo universal.

Si la primera representa a la conciencia romántica que se enclaustra tras el terror revolucionario en los conventos del Absoluto (religión e infinito), la segunda es la figura histórica de aquella autoconciencia racional que ya analizamos y que consideramos el trasunto de la filosofía de la mano invisible: la conciencia honesta o la individualidad en sí y para sí, que ahora, tras la misma revolución que hace sufrir al romántico, se limita a su autosatisfacción. Es el principio del *liberalismo* fundamentado en la libertad individual.

Es preciso pues dar otro paso por el que de verdad la conciencia moral haga posible un sujeto ético o un sujeto que, desde su libertad, cree la intersubjetividad en la forma de una comunidad real. En la *PhG* ese paso es el lenguaje del perdón, que, aunque desaparece en Berlín, conserva su sentido.

## 5.2. El lenguaje de la reconciliación

A partir de aquí entramos en una experiencia en la que por ser la conciencia moral hija de la libertad del yo, los sujetos tendrán que decidir qué actitud tomar (Labarrière, 168) para producir, a partir de ahí, la inversión de las dos conciencias unilaterales posibilitándose la reconciliación entre el universal y el particular.

El alma bella se ocupará de desenmascarar aquella hipocresía del sujeto activo hijo del liberalismo. Para ello, no hará nada más sencillo que desconfiar de las motivaciones de la acción. A ella le basta con señalar los resultados de la acción para desacreditarla:

Si la acción va acompañada de fama, el juzgar sabe que eso interior es *adicción* a la fama; si se adecua a la posición el individuo, sin ir más allá de ella, y si está hecha de tal manera que la individualidad no lleva esa colgando de ella, como una determinación externa, sino que esta universalidad se cola totalmente por sí misma y precisamente por eso se muestra como capaz de algo más alto, entonces, el jugar sabe lo interno de la acción como apetito de honores, etc.... Ninguna acción puede sustraerse a un juicio de este género, pues el deber por el deber, este fin puro, es lo inefectivo; su realidad efectiva la tiene en el obrar de la individualidad, y por ello, la acción tiene en ella el lado de la particularidad (358/765-767)

Pero de esa manera, en realidad, esa conciencia pura se convierte en una conciencia vil, una conciencia que niega y destruye (767) además de hipócrita porque hace pasar su maldad, su vileza, por rectitud:

Es además una *hipocresía*, porque hace como si semejante emitir juicios no fuera otra manera de ser malo, sino la *conciencia recta y justa* de la acción, y dentro de esta irrealidad efectiva y vanidad de saberlo todo y saberlo mejor, se pone a sí misma más allá de los actos que vilipendia, y quiere que su hablar inactivo sea tomado por una *realidad efectiva* excelente (359/767)

Pero su juicio negativo tendrá efectos positivos sobre la conciencia que actúa porque tomará conciencia de su vileza e hipocresía y acabará confesando ante la primera mientras espera de ella que haga lo mismo (359/767). El alma bella, por sus “altos” principios, y desde su libertad, puede negarse a confesarse y se convertirá en un “corazón duro que es para sí” (359/767) recreándose en la certeza de su interior.

Salvo que quiera ver a través de la confesión de la otra conciencia que no es lo que su duro juicio pensaba, hipocresía y maldad, sino exactamente lo que ella se atribuía a sí misma, porque la conciencia actuante, a través de confesión, se ha desvelado como una conciencia que, desde su parcialidad, ha sido capaz de reconocer su “mal” y reconocer el universal (360/771).

En suma, la actitud de la conciencia pecadora es la verdad que el alma bella se niega a sí misma. A ésta sólo le queda pues desenmascarar su hipocresía confesando también su parcialidad y a través del perdón mutuo, ambos lados, el universal (el bien moral) y la acción particular (el interés), podrán dejar de ser conciencias separadas para ser efectivamente una conciencia moral universal: la primera, la enjuiciadora, en la negación de su interior abstracto, de su pureza, permitiendo que la otra se reconozca en la medida en que la acción deja de ser el mal si existe el esfuerzo de superarlo. Y la conciencia actuante, en la negación de su acción particular, haciendo posible que la otra se reconozca en la medida en que la acción deja de ser el puro para sí egoísta (361/771, 2º). Es decir, ambas reconocen su unilateralidad: la primera niega la unilateralidad del universal y la segunda, la unilateralidad de la particularidad.

139

Saliendo de este bello lenguaje, cuasi religioso, en la *Enz* de Berlín, Hegel retoma este asunto y señala que la solución dialéctica del conflicto entre el universal (el bien o el deber y el sujeto universal) y el particular (el interés o el mundo ético y el sujeto singular dentro de ese mundo) es la actividad (*Tätigkeit*) (*Enz*, §234) en la que se reconcilian sujeto moral y mundo a través de un proceso de sub-objetivación en el que el bien es el eterno y denodado esfuerzo de la actividad por la que lo objetivo se determina por lo subjetivo<sup>215</sup>, o lo particular por lo universal, pero de modo que sólo puede darse en lo singular pero como esfuerzo de que sea universal.

Lo cual no es sino la superación de los dos lados de la conciencia moral, el universal abstracto y el mero particular. Ambos son unilaterales<sup>216</sup> pero ambos son necesarios: el bien, frente a lo que sostiene la conciencia “liberal”, no es una apariencia sino la voz de la conciencia, “que estimula a la subjetividad a configurar y desarrollar el bien en el mundo” (Duque, 1998: 821) y, a su vez, la verdad de la conciencia “liberal” se encuentra en su objetivación singular en el mundo ético.

Como consecuencia ya no hay un enfrentamiento de los dos lados: el yo y el mundo, el deber ser y el ser, sino que el bien se realiza efectivamente a través de una

---

<sup>215</sup> Es decir, con Duque de nuevo: “lo que llamamos cosas son cristalizaciones de la actividad técnico-práctica, que a su vez sirve a realizaciones más altas: sociopolíticas, artísticas, religiosas” (1998:744)

<sup>216</sup> “El resultado, o sea, la verdad de esta apariencia, es por su lado negativo la nada absoluta, tanto de este querer que sería para sí [pero] enfrentado al bien, como del bien que sería sólo abstracto” (*Enz*, §512).

subjetividad que está transida por el mundo y sus intereses (una subjetividad expuesta objetivamente, dice Duque).

Habiéndose superado estas unilateralidades, la *libertad* subjetiva, en tanto que [ahora es] la voluntad racional, es *universal* en y para sí, la cual, en la conciencia de la subjetividad singular, tiene su saber de sí y su talante, del mismo modo que tiene su tarea y *realidad efectiva* inmediatamente universal como *costumbre ética*: la *libertad* autoconsciente que ha devenido *naturaleza* (Enz, §513)

El bien deja de ser visto como una entidad abstracta para tornarse en eticidad, en comunidad. Dicho de otra manera: el bien y el mal no existen sino que los hace el sujeto pero en la vida ética, en la comunidad. Por ello no hay un bien abstracto, sino un bien, que determinado desde la particularidad de la vida social, busca un universal en el que los individuos sean libres, racionalmente hablando.

¿Qué se consigue? El fundamento moral para la construcción de la eticidad moderna (Seibold: 444)<sup>217</sup>. En otros términos: el particular reconoce al universal como fin de su acción y el universal reconoce que él se construye como obra autoconsciente, pero siempre limitada, del particular. En suma, la reconciliación del universal conceptual en el particular y del particular actuante en el universal. La autoconciencia o el espíritu:

El sí que reconcilia (*das versöhnende Ja*), en el que ambos yo es se desasen de su existencia contrapuesta (*von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen*), es la existencia del yo extendido a la duplicidad, que permanece igual a sí en ella y que, en su exteriorización y contrario perfectos, tiene la certeza de sí mismo;- es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro (362/773-775).

140

Ahora queda hacer efectivo ese reconocimiento acabando con la escisión que permanece aún entre los dos lados nacidos de la revolución francesa: el lado exterior o socio-político que ha dado como resultado la sociedad civil y el Estado externo y, por otro lado, el lado interno o el lado de la conciencia moral. ¿Cómo? A través de las instituciones que nacen de la propia sociedad civil y del Estado para crear las “garantías objetivas de esa reconducción de la particularidad a universalidad, vale decir, de la *realización de la moralidad*” (Maragat, 2005:127).

A través de ellas, encarnación del lenguaje del perdón, al extinguirse la contradicción entre el particular y el universal, se constituye una comunidad que permite las

<sup>217</sup> “El sí reconciliante, que se darán los Yo contrapuestos al final de esta dialéctica del “mal y su perdón”, no es meramente la solución de un problema de comunicación humana. Esta figura es una “figura” del Espíritu histórico y alcanza no sólo a individuos sino también a sociedades, pueblos, Estados e incluso al Espíritu absoluto ... En esta figura se da una confluencia de figura histórica y de ontología” (Seibold: 444).

condiciones de posibilidad de que el otro sea sujeto en sí y para sí para los otros. Sólo así puede ponerse, afirma Trías, “las bases constructivas de una ‘ciudad del perdón’ en la que desplegarse el amor en su dimensión moral y cívica, el ‘amor cívico’” (Trías: 232). Pero de esto ya hablamos, en otros términos, en el capítulo III.

### 5.3. La moralidad y la superación de la sociedad civil en el Estado<sup>218</sup>

Reconsiderando el camino desde el final de la revolución francesa hemos visto cómo en la Restauración se constituyó el liberalismo como principio de constitución del Estado. En realidad, los liberales, ante el horror de la libertad absoluta de la revolución francesa, proponen el principio de la libertad del individuo encarnada en la sociedad burguesa gracias al espíritu de la riqueza.

Sin embargo, ese sujeto civil es un sujeto desgarrado porque comprende la libertad desde uno de sus lados, el particular (la libre elección o *Willkur*) enajenando la universalidad del Estado. Es necesario entonces superar el particular en el universal y reconciliar a éste en aquél. Para ello hay que pasar por la moralidad porque ni el momento necesario de la revolución francesa donde el universal fagocitó al particular ni la también ineludible sociedad civil burguesa donde se produce el proceso inverso, nos permite constituir:

1. La soberanía y el respeto al particular convertido no en parte de la voluntad general, sino en miembro de la totalidad.
2. La totalidad como construcción desde los particulares autoconscientes de su capacidad de autolegislación.

Por tanto no se abandona el concepto roussoniano de Voluntad General, ya patrimonio de la libertad humana, sino que se lo repiensa reintroduciendo la moralidad en ella para que deje de ser una voluntad abstracta y, por el contrario, sea una voluntad donde la ley y la moral sean realmente las dos caras de una comunidad de hombres cívicos y éticos.

Si la libertad del derecho abstracto, que comenzó en Roma y se culminó en el espíritu de la riqueza o la sociedad civil dio como resultado el concepto del hombre

---

<sup>218</sup> Estas (torpes) reflexiones no son más que una sombra de lo que se puede extraer sobre este asunto a través de Duque, 2010

como persona en sí misma libre en su individualidad, la libertad de la moralidad, que se descubre en Kant pero no termina en él, da como resultado la conciliación de la subjetividad libre con el Estado. Sólo a través de la constitución de sujetos morales se consigue crear en la sociedad civil ciudadanos universales.

Pero para llegar a este punto fue necesario pasar desde la abstracta Voluntad General roussoniana hasta el lenguaje del perdón donde se reconcilian los dos lados de la voluntad.

Pasamos a resumir esos momentos:

1. Rousseau parte de la Voluntad General como autodeterminación de los sujetos sociales. Es decir, la libertad de la razón consiste en que los individuos sean libres y la comunidad social sea el resultado de su voluntad. Pero si es el resultado de la voluntad entonces la comunidad es el resultado de todas las voluntades. Por tanto, la libertad es la voluntad general o la voluntad de *todos* (el querer de todos) y de *nadie* porque nadie sino la totalidad puede ser la voluntad general.

Pero claro, ¿qué pasa si la voluntad general se encarna en instituciones o individuos, si la voluntad se concreta en organizaciones y acciones que la conformen? Que deja de ser voluntad general y se convierte en una voluntad particular o una voluntad de mayorías. Nace como consecuencia la desconfianza de las voluntades particulares y el universal se convierte en una guillotina que aniquila toda diferencia.

Como consecuencia se pasa a la contrarrevolución y reaparecen las instituciones aunque reconsideradas desde el liberalismo. En el Estado, con sus nuevas organizaciones (partidos, poderes del estado, burocracia meritocrática, código civil, etc.), se expresa y concreta la voluntad particular. Por fin se ha conseguido hacer posible una libertad que ya no es absoluta sino diferenciada de modo que la voluntad individual es legisladora: el Estado es el resultado del querer *determinado* de los individuos.

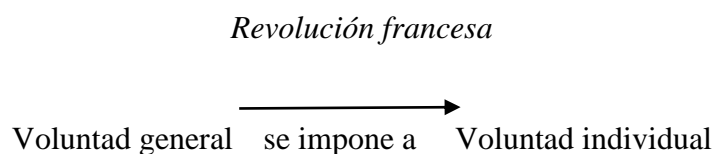
Sin embargo, en esta determinación, la voluntad general ha quedado traspasada a la voluntad particular que, desde su facticidad particular, desde sus deseos particulares por las reglas liberales, consigue legislar a través de mayorías o de pactos. ¿Pero esa voluntad es realmente voluntad general, voluntad autolegisladora?

Esa es la cuestión: en realidad, como señala Pinkard, la Voluntad General no puede ser una mera suma de voluntades fácticas. En el pensamiento de Rousseau estaba

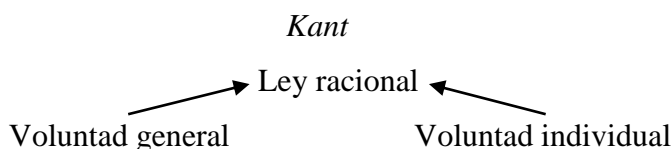
implícita una definición de la voluntad general en la que los individuos son libres no en su facticidad (civil o burguesa) sino en cuanto universales, es decir, en cuanto que son capaces de salir de su punto de vista para llegar a querer aquello que todo hombre racional podría querer.

2. La Voluntad General entonces se convierte en un imperativo moral, en una voluntad racional autónoma a través de una conciencia moral cuyas máximas de acción sean universalizables por su racionalidad. Kant es, por tanto, la verdad de la Voluntad General rousssoniana.

Se pasa de:

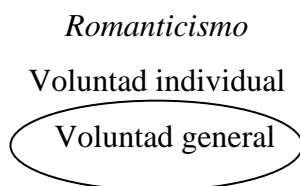


hasta:



143

3. Ahora bien, la ley racional es noumenal y entra en conflicto con los sujetos sociales dentro de una comunidad ética. Para solventarlo, la conciencia abandonará la exterioridad de esa ley y, reflejándose en sí misma, en un viaje a su esencia como conciencia libre, acabará defendiendo que la verdad se encuentra en su interior, en su corazón. Se entra en el romanticismo donde se postulará:



De ese modo, se consigue la efectiva culminación de la libertad porque el sujeto se autodetermina libremente. Nos encontramos entonces con los dos lados de la sociedad de la Restauración: el sujeto moral poskantiano y el sujeto libre del liberalismo que concibe el bien como el resultado de su acción libre pero particular.



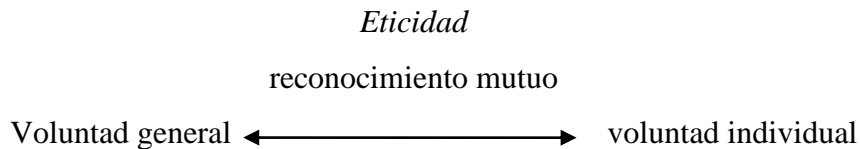
4. El último paso, el que exige las consecuencias de la sociedad de la Restauración, tan bien descrita en el sistema de las necesidades (*GPhR*), es la reconciliación de ambos sujetos y para ello es necesario reconocer que la acción particular, siempre determinada, siempre situada en un contexto ético, es el único camino por el que el universal se hace real en una configuración, siempre parcial, que la encarna y la hace viva. De esta manera la voluntad general no está más allá de la acción de los agentes sociales.

Pero, para ello, es necesario, a su vez, crear las instituciones y prácticas sociales, que no sean como entiende el liberalismo un mero *poena et remedium peccati*, un destilado en el que la libertad como noúmeno está siempre más allá o en el que el universal es una imposición al que se sacrifican los individuos. Por el contrario, esas instituciones han de ser reconstruidas racionalmente para que se conviertan en el soporte de los miembros de una totalidad de tal modo que actuando bajo esas instituciones puedan ser libres. Así:

Modern lives thus acquire the *possibility* of being nonalienated in communal life, of perhaps discovering a modern form of *Sittlichkeit*, of a form of live in wick “the way things are done” ist congruent with the modern sense of reflective distancing and of agents *electing* what is to count for them, with appeals to subjective conscience fitting together with moral certainty (Pinkard: 219).

144

De esta manera se llega al fin de la dialéctica de la voluntad general y voluntad individual:



constituyéndose una comunidad absoluta o in-finita porque en ella se da la mutua mediación del particular y el universal<sup>219</sup>. Hegel la llama comunidad en Dios, entendiendo lo divino como comunidad humana en la que se unifican las diferencias (ver Pinkard: 219-220): una auténtica comunidad (*Gemeinschaft*) y no un mero sistema

---

<sup>219</sup> Así se alcanza onto-lógicamente la conformación de la comunidad con la categoría lógica del todo y las partes donde se da la mutua remisión de las partes al todo y del todo en las partes: una relación *orgánica* y no una mecánica en la que el todo y las partes son meras negaciones recíprocas (*Enz*, §135 y *Z.*). La consecuencia de esa relación orgánica es que la identidad de cada cual necesita del otro porque es en la distinción con respecto a él como cada parte adquiere su identidad. Pero si es así entonces la inmediatez de cada parte carece de sentido porque su identidad es en referencia a su contrario. Cada uno es a través del otro.

de interdependencias y utilidades (*Gemeinsamkeit*) o, como afirma Duque, 2010: 215)<sup>220</sup>, “una verdadera comuna (*Gemeinde*) teñida de de emotividad quasi-religiosa”: el Estado porque:

El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal (*die persönliche Einzelheit*) y sus intereses (*Interessen*), por un lado, tengan su total desarrollo y el reconocimiento (*Annerkennung*) de su derecho (en los sistemas de la familia y de la Sc), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal (*das Interesse des Allgemeine*), al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial (*substantielle Geist*) y tomen como fin último (*Endzweck*) de su voluntad. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de ese fin (*GPhR*, §260).

---

<sup>220</sup> Hegel conecta lo político con la culminación de la conciencia moral que dará paso a la religión. Por ello como destaca Duque, en Hegel hay una oscilación entre el Estado y la religión. Pero en Berlín, en los *GPhR*, esta conexión se rompe.

## V

**LA SUBJETIVIDAD EN LA SOCIEDAD CIVIL. EL RECONOCIMIENTO****1. INTRODUCCIÓN**

Quizá el trabajo podría haber terminado aquí: la sociedad civil y su fundamentación histórico racional. Sin embargo, hay algo que quedó pendiente al final del capítulo II: la conformación de una subjetividad acorde con una eticidad donde los individuos al ser universales posibiliten el reconocimiento mutuo. Parece que el problema se resolvía, como hemos visto en el capítulo anterior a éste, en la moralidad, porque a través de ella los ciudadanos eran capaces de actuar con fines universales, es decir, éticamente (*sittlich*).

146

Pero, a pesar de ello, la eticidad de los sujetos sigue exigiendo que éstos tomen decisiones en las que la conciencia moral no desaparezca tras las leyes y costumbres éticas establecidas en una comunidad. La dialéctica hegeliana llega hasta la moralidad pero no actúa de forma indefectible si los sujetos no deciden ser éticos. En otros términos, son los agentes sociales los que tienen que decidir qué hacer, entre otras razones porque, como indica, con suma claridad, Peperzak (1989: 93-120), el camino del espíritu y el de los individuos concretos no es el mismo. Estos pueden errar o pueden, por qué no, quedarse fijados en figuras espirituales determinadas. En palabras de Labarrière, los hombres a pesar de la realización del espíritu o a pesar de la verdad

eterna de la Idea podemos seguir siendo “hombres de la certeza sensible, estoicos, escépticos, víctimas de la conciencia desventurada, señores, sujetos de una libertad abstracta o de una determinada representación religiosa” (1985: nota 16 a p. 35).

Pero si la moralidad que Hegel asume pasa por Kant, aunque superando su carácter abstracto en la intersubjetividad social, entonces no deja de ser cierto, y eso aparece muy claramente expuesto en la *Enz* (§§469-480), algo que también hemos recogido antes: ser moral es autodeterminarse racionalmente y esa racionalidad no se realiza sino cuando el sujeto deja de guiarse exclusivamente por sentimientos, impulsos, deseo de felicidad, etc., e incardina todas estas determinaciones psicológico-prácticas en el bien entendido como una comunidad de sujetos libres. Libertad, que como ya vimos en el capítulo de la sociedad civil, sólo se culmina cuando hay un reconocimiento de los derechos de sus miembros. Sólo de ese modo se construye un auténtico *Nosotros*, una comunidad donde

sólo me reconozco libre si comprendo que el modo de ser de la libertad no es cósmico y excluyente, sino plural e intersubjetivo; en ello se basa el derecho y la moral. La propia conciencia, si su libertad tiene suficiente fuerza y luz, hará...experiencia de ese modo específico de ser que tiene el espíritu, de que sólo comprendemos nuestra originariedad realizándola con la de los otros (Rivera de Rosales, 2001-2002: 445).

147

Algo que, evidentemente exige una subjetividad universal, no una subjetividad meramente ocupada por su particularidad, porque “la verdadera libertad, en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido universal” (*Enz*, §469)

Y eso, en suma, implica la formación de la subjetividad a través de la racionalidad del deseo, asunto que se trata en la dialéctica de la autoconciencia como lucha por el reconocimiento. Pero si nos preguntamos dónde aparece el problema del deseo en la eticidad, la respuesta es: la sociedad civil. Ergo, la dialéctica de la autoconciencia está presente en ella y otro ergo más, el Señor y el siervo latan también en la sociedad civil.

Efectivamente, como señala Álvarez, el conflicto del Señor y el siervo es un conflicto (siempre ontológico y por ello necesario) que responde a la elección de una actitud vital o existencial ante la intersubjetividad. Por ello, es un conflicto que se produce en el interior de la autoconciencia. Pero, a partir de la duplicación de la autoconciencia porque no hay un yo sin un tú, Hegel puede “plantear el conflicto

interior a la autoconciencia como una lucha entre dos experiencias opuestas que son representadas simbólicamente en las figuras del señor y el siervo” (2010: 96)<sup>221</sup>.

Con la actitud del señor nace la subjetividad humana, el puro yo libre elevado desde la naturaleza hacia el espíritu. Pero esa subjetividad humana no termina en él sino que pasa al siervo, que será el otro momento de su formación (Álvarez, 2010: 98). Aquél en que se conforma el nosotros ético.

Defendemos entonces que la dialéctica del señor y el siervo atraviesa como un universal tanto la eticidad antigua como la moderna y, por tanto, también la sociedad civil. Leemos esa dialéctica como el conflicto, que se repite en la razón, en la eticidad griega, en el derecho romano y en la cultura, de un particular que se impone como universal<sup>222</sup> (*Principio de dominio* o principio de una subjetividad no dialéctica) y que cortocircuita la posibilidad de construcción de una subjetividad que sea auténticamente universal (*Principio de la Servidumbre* o *principio de una subjetividad dialéctica*).

Ese principio de dominio actúa como el comienzo cuya soberanía abre el conflicto por el que se cuele la dialéctica o la negatividad y cuyo final o es la tragedia (el destino o la revolución)<sup>223</sup> o el reconocimiento (del siervo), reconocimiento, que separa a Hegel de Marx<sup>224</sup>, pero que, hoy de nuevo, está exigiéndose con el nuevo *Gestell* del mercado o de la mercancía autoritaria (Tiqqun).

Pero al mismo tiempo, frente a lo que se sostiene aquí, todos sabemos que la dialéctica del Señor y el siervo fue un conflicto que dio lugar a las primeras

<sup>221</sup> De igual manera se expresa Labarrière (1985: 146) al afirmar que “es cierto y no lo niego que el texto literal enfrenta efectivamente a dos individuos distintos; pienso, sin embargo, que se trata –como he indicado ya- de una *parábola* que presenta como dos personajes distintos a dos actitudes que toda auténtica conciencia de sí –como infinita- tiene respecto a su mundo”. Y para ello Labarrière utiliza como prueba que la autoconciencia dividida (el apartado del estoicismo y escepticismo) se unifica en la conciencia desgraciada: ver *PhG*, Roces, 117 final. El amo y el siervo no son más que objetivaciones simbólicas de la duplicación de la autoconciencia.

<sup>222</sup> En la eticidad griega el principio del amo sería el Estado, en el imperio romano, el emperador, en la cultura, el noble y el monarca absoluto.

<sup>223</sup> El destino que hace naufragar a Antígona, a Fausto, a K. Moor, al Quijote, a los caballeros de la virtud como Rousseau, Kant y a los románticos, por ejemplo.

<sup>224</sup> Se ha dicho que Hegel no fue capaz de dar el salto que dio Marx pero no podría haber llegado nunca a la solución revolucionaria porque para él el proletariado (*Pöbel*) no es el origen de la clase universal que enterrará el capitalismo. Más bien es el resultado de la ausencia de reconocimiento. La razón estriba en que a diferencia de Marx no entiende la solución de la contradicción como el paso a otra parte. Él habla de una identidad mediada y esa mediación se realiza como el reconocimiento de los dos lados (Ver *PhG*, Roces, 113-115).

comunidades humanas y también sabemos que su resolución terminó en la conciencia estoica, que, a causa de la enajenación de un trabajo que es para otro, defendió que la verdadera libertad es la interior (*PhG*, 261/569). Lo que preparó a dicha autoconciencia a través de la dura experiencia de la cultura (también tratado en el capítulo precedente) para formar parte de una comunidad en la que los individuos no se aniquilan sino que se reconocen desde su interdependencia. Por tanto, la dialéctica del señor y el siervo es un conflicto pre-racional en el “que la autoconciencia no ha descubierto aún propiamente su esencial libertad y su modo de ser toda la realidad” (Rivera de Rosales, 2010: 255)

El propio Hegel en *Enz*, §432 resalta que la lucha del señor y el siervo sólo se da en el Estado natural:

Para evitar confusiones tenemos que hacer la aclaración de que la lucha por el reconocimiento en la forma extrema que hemos indicado [es decir la lucha a muerte] sólo se puede dar en **el Estado natural** [subrayado nuestro] (*im Naturzustande*) donde los hombres son sólo singulares. Por el contrario esa lucha es extraña a la sociedad civil y al Estado porque allí, aquello que constituye el resultado de aquella lucha, es decir, el ser reconocido, ya está presente. Pues aunque el Estado puede surgir también a través de la violencia (*Gewalt*), sin embargo no se basa en él; el poder ha traído a la existencia algo legítimo en sí y para sí: las leyes, la constitución. En los Estados el señor son el espíritu del pueblo, las costumbres y la ley. Ahí es el hombre reconocido y tratado como un ser *racional*, como un ser libre, como persona y el singular se hace digno de ese reconocimiento a través de que él, con la superación de la naturalidad de su autoconciencia, obedezca a un universal, a la voluntad que es en sí y para sí, es decir, que se comporte frente a otros de una manera universal (*allgemeingültig*), que la reconozca como aquello que le da validez como ser libre, como persona. En los Estados consigue el ciudadano su honor a través de su puesto, con el que se reviste, a través de su profesión que ejerce y a través de otras actividades de trabajo. Su honor tiene a través de ello un contenido sustancial, universal, objetivo y ya no es más un contenido dependiente de una vacía subjetividad; contenido que falta en el estado natural donde los individuos, que quieren ser y actuar según esa subjetividad, buscan un reconocimiento a toda costa<sup>225</sup>.

149

<sup>225</sup> “Um etwaigen Mißverständnissen rücksichtlich des soeben geschilderten Standpunktes vorzubeugen, haben wir hier noch die Bemerkung zu machen, daß der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen bis zum Äußersten getriebenen Form bloß im Naturzustande, wo die Menschen nur als Einzelne sind, stattfinden kann, dagegen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate fernbleibt, weil daselbst dasjenige, was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, nämlich das Anerkanntsein, bereits vorhanden ist. Denn obgleich der Staat auch durch Gewalt entstehen kann, so beruht er doch nicht auf ihr; die Gewalt hat in seiner Hervorbringung nur ein an und für sich Berechtigtes, die Gesetze, die Verfassung, zur Existenz gebracht. Im Staate sind der Geist des Volkes, die Sitte, das Gesetz das Herrschende. Da wird der Mensch als vernünftiges Wesen, als frei, als Person anerkannt und behandelt, und der Einzelne seinerseits macht sich dieser Anerkennung dadurch würdig, daß er, mit Überwindung der Natürlichkeit seines Selbstbewußtseins, einem Allgemeinen, dem an und für sich seienden Willen, dem Gesetze gehorcht, also gegen andere sich auf eine allgemeingültige Weise benimmt, sie als das anerkennt, wofür er selber gelten will, - als frei, als Person. Im Staate erhält der Bürger seine Ehre durch das Amt, das er

¿Cómo entender ese estado natural? Puede pensarse que Hegel está criticando, en particular, las tesis hobbesianas de autores contemporáneos a él como Van Haller (ver *GPhR*, 268) pero también, más en general, las del iusnaturalismo que fundamenta el Estado en un derecho anterior. Pero también puede interpretarse siguiendo lo también ya tratado sobre el iusnaturalismo en el capítulo II (2.3.2): si el *En* para Hegel es el sistema de las necesidades, entonces la lucha por el reconocimiento y el conflicto entre el señor y el siervo es exactamente el motor de la sociedad civil o, lo que es lo mismo, el motor impensado del *estado natural* de Hobbes, Locke y otros.

Efectivamente, la sociedad civil, producto de la modernidad, forma un sistema de interrelaciones nacido de la libertad de los individuos o personas.

En la sociedad civil cada uno es un fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios de un individuo particular (*GPhR*, §182.)

Pero así, en términos parecidos, curiosamente, es como define Hegel a la autoconciencia que dará lugar a la dialéctica del Señor y el siervo. Citemos:

Es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera *inmediata* como un otro para un *otro*. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también [intuyo] en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí... Esta contradicción da el impulso a *mostrarse* como sí mismo libre y a estar *ahí* para el otro en cuanto tal: el proceso del *reconocimiento* (*Enz*, §430).

150

Todo esto nos lleva a pensar que la dialéctica de la autoconciencia no es un momento parahistórico o paleohistórico<sup>226</sup> que haya quedado atrás, como defiende, por ejemplo, Kervégan (2008:211), sino un proceso estructural que late y se presenta siempre cada vez que aparecen las relaciones intersubjetivas, también hoy.

---

bekleidet, durch das von ihm betriebene Gewerbe und durch seine sonstige arbeitende Tätigkeit. Seine Ehre hat dadurch einen substantiellen, allgemeinen, objektiven, nicht mehr von der leeren Subjektivität abhängigen Inhalt, dergleichen im Naturzustande noch fehlt, wo die Individuen, wie sie auch sein und was sie auch tun mögen, sich Anerkennung erzwingen wollen“.

<sup>226</sup> Parece ser que Hegel habría remitido esa dialéctica al derecho de esclavitud del enemigo en las guerras antiguas o a la rebelión de los esclavos en Haití o a la colonización europea de América (A. Gómez Ramos, nota a p. 265 de Hegel, *Fenomenología del Espíritu*). Para Drüe (2000: 260) es una construcción conceptual y una ficción historizada de la constitución de la sociedad, comparable a lo que hizo Freud en *Totem y tabú*.

## 2. LA DIALÉCTICA DEL SEÑOR Y EL SIERVO COMO CONSTITUCIÓN DE UNA COMUNIDAD DE NECESIDADES

Pero para ver hasta qué punto esa dialéctica del señor y el siervo interviene en la sociedad civil queremos ir a los “hechos mismos” leyendo el tratamiento de la autoconciencia en la *Enz*, por su claridad y sistematicidad, aunque también nos apoyaremos en el famoso cap. IV de la *PhG*. Entramos en ello destacando lo esencial de los textos en forma de tesis. Remarcaremos el paralelismo entre esa dialéctica y la sociedad civil señalándolo en negrita:

1º Tesis: *la autoconciencia para ser realmente autoconciencia, es decir reconocida en su objetividad como subjetividad, necesita de otra autoconciencia igual que ella* (§429).

Ya sabemos por el capítulo I que la autoconciencia es el resultado de la lógica de la vida o la naturaleza. Si ésta es la constante reproducción del impulso de supervivencia en la que el viviente, afirmándose a través de la negación de lo otro natural, adquiere una identidad, un interior, un sí mismo teleológico, la autoconciencia es la renovación de esa dialéctica de la vida en el plano de la subjetividad al hacerse autoconsciente de lo que la naturaleza hace en sí<sup>227</sup>. Nace así el sujeto autoconsciente y libre<sup>228</sup>.

Pero ese sujeto se presenta en escena en su primera configuración como autoconciencia abstracta (*das abstrakte Selbstbewußtsein*), es decir, como el concepto en sí excluyente de lo otro o como el *Uno*<sup>229</sup>: un yo abstracto e inmediato que se escinde de la vida de la que se sabe libre y la convierte en una totalidad genérica no esencial de la que hace uso como objeto para ella (*PhG*, Roces, 111). Su relación con la naturaleza y la objetividad en general es la pulsión (*Trieb*) en la forma de la apetencia

<sup>227</sup> La Autoconciencia es la vida autosabida o la vida que se piensa.

<sup>228</sup> Álvarez (2010:90) explica a partir de aquí que Hegel abandonó la pretensión de convertir la vida en lo Absoluto porque le falta la autoconciencia: “pues, aunque...expresa la infinitud y contiene el momento de negatividad que caracteriza a lo Absoluto, esa negación, sin embargo, no alcanza en ella el carácter consciente de la escisión que Hegel considerará sustancial al espíritu. Si lo hace en cambio la autoconciencia, en tanto la escisión se convierte para ella en objeto de su experiencia: en efecto, ella misma es la experiencia de no ser objeto alguno, pero de tal manera que su separación del objeto se refleja en ella como división interior al yo”

<sup>229</sup> La categoría lógica de la Autoconciencia es el Uno de la Ciencia de la Lógica: ver *Enz*, §97



(*Begierde*)<sup>230</sup>, que se puede definir como el movimiento que quiere cancelar la objetividad en su inmediatez para hacer de ella algo subjetivo<sup>231</sup> (§426).

La abstracción de ese sujeto se debe entonces a que su libertad es vacía porque en realidad en esa apetencia no queda nada, toda determinación está consumida. El sujeto desea, devora, vuelve a desear, devora de nuevo y vuelta a empezar en un proceso *ad infinitum* (*Progreß ins Unendlichen*) (§428) que no conduce a otra cosa sino a la anulación del objeto y a la soledad de la autoconciencia<sup>232</sup>.

De ese modo la autoconciencia sigue siendo singular (un yo meramente particular que nada más admite) porque el objeto que devora no le universaliza sino que le deja en el mismo lugar en el que estaba. El yo que se alcanza no es más que una pura tautología: “la igualdad de sí misma consigo misma” (*PhG*, Roces, 111)<sup>233</sup> o lo que también Hegel

<sup>230</sup> Hegel distingue entre pulsión o impulso (*Trieb*) y apetencia porque ésta nace en la autoconciencia no racional que persigue a través de un objeto concreto su satisfacción concreta, mientras que la primera, que es una forma de la voluntad inteligente, persigue lo universal a través de sentimientos naturales, de sentimientos que nacen de la reflexión subjetiva y de sentimientos que nacen del pensamiento (ver *Enz*, §472, Z.: W10, 294 y §473, Z.: W10, 295-296)

<sup>231</sup> En realidad como aclara Drüe (2000), toda pulsión aparece cuando el sujeto soporta una contradicción en sí y quiere superarla convirtiendo la realidad separada en objeto de consumo. El otro viviente aparece siempre como un algo *para* otro, no como un ser para sí (*PhG*, Roces, 108)

<sup>232</sup> Hegel señala que la carencia del deseo, siendo negatividad porque supera la naturaleza inmediata del objeto (*Enz*, §427, Z.), estriba en que su relación con el objeto es un referirse negativo (*negativ bezieht*) ya que lo aniquila o lo devora (§428). La relación (*Verhältnis*) negativa, por el contrario, es aquella que supera la particularidad del objeto llevándolo a la universalidad de su concepto y algo así sólo puede ser el dar forma (*Bilden*) (§428, Z.) por la cual el objeto gana la forma de la subjetividad (*bekommt dieser nur die in ihm ein Bestehen gewinnende Form des Subjektiven*) manteniendo su materia (*ibid.*): el trabajo.

<sup>233</sup> Nos preguntamos si no es esta la tautología de la muerte que defiende el héroe sadiano. Sade representa la verdad primera del Espíritu, que aparece como pura negatividad capaz de enfrentarse a la muerte para ser libre. Si el espíritu es la muerte de la naturaleza, el héroe sádico es su ejemplificación en la medida en que es el hombre libre frente a toda determinación, frente a toda limitación y toda imposición.

Pero esa figura es la que Hegel describe como el señor cuya esencia es la libertad del vacío descrita en el § 5 de la *GPhR*: la libertad para la que el mundo es simplemente su voluntad y por ello se realiza en la furia de la destrucción.

Ahora bien, si el señor hegeliano es destructivo en sí (inconscientemente, sin saberlo) el héroe sadiano lo es para sí, absolutamente, abrazándose a la muerte porque no desea la pervivencia de otro a través del que reconocerse: destruye y se destruye.

Como señala espléndidamente J. Ezquerro, (“Sade: la libertad del vacío”, Sevilla: *ER*, nº 20, 1994, pp. 57-77), “Esta figura no encuentra su verdad, su redención en ninguna ulterior, pues ya no subsisten aquí ni el objeto ni el sujeto cuya confrontación dialéctica era el motor de la *experiencia* en Hegel. Ella está acabada; es, en cierto sentido, un límite, un absoluto: el absoluto de una conciencia invertida, blasfema, demoníaca, que en su propio vacío encuentra una plenitud sin fisuras” (76)

En términos hegelianos el héroe sádico es el equivalente a la primera aparición de la esencia como reflexión en la que el ser algo es lo negativo, mera nada frente a ella. El sádico es el que entiende la

llama un yo en el que impera “el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna” (*PhG*, Rocés, 120)<sup>234</sup>.

La consecuencia de este deseo es la inversión de la verdad de la autoconciencia. Si el deseo es un movimiento de la autoconciencia por cuanto que es el impulso que persigue subjetivar la objetividad (*Enz*, §426), cancelando su naturaleza inmediata (*Enz*, §427, Z.), sin embargo al aniquilarlo o devorarlo (§428), la autoconciencia pierde la objetividad en la que poder reconocerse como autoconciencia.

En realidad no hay autoconciencia si no hay conciencia de una objetividad y si esa objetividad no es su reflejo<sup>235</sup>. Movimiento doble que al no poder realizarse en el deseo acaba impulsando a la autoconciencia a buscar un objeto que sea libre: un objeto en el que “el yo tiene el saber de sí en tanto que yo, pero que está también aún fuera de él” (§429).

2ª Tesis: *Ergo, la autoconciencia abstracta se transforma en autoconciencia que reconoce (das annerkennende Selbstbewußtsein) porque aprende que no es autoconciencia libre si no lo es la objetividad.*

153

Pero algo así sólo puede ser otra autoconciencia que tenga el mismo estatuto que ella: la *persona*. ¿Qué características tiene esa persona? Como ella, es un sujeto movido por el deseo infinito (Rivera de Rosales, 2001-2002: 444). Ontológicamente es otro Uno, un yo independiente y autosuficiente que para sí es lo universal, lo irrompible y lo que por ello no admite límites (§431, Z.).

**Pero exactamente la persona es el principio de la sociedad civil.**

3ª Tesis: *nace un mundo de particulares cuya relación ontológica es la repulsión porque, aunque no se niegan abstractamente (no se destruyen) sino que, negándose se*

---

libertad como negación de todo incluso de sí mismo. La libertad hasta la aniquilación. Una libertad tan absoluta que no es nada o es la nada. (ver 77) y por eso (Gómez Ramos, 138, nota 23:) el héroe sádico nada tiene que ver con la autoconciencia que quiere realizarse.

<sup>234</sup> “El deseo se ha reservado el puro negar del objeto, y así, [se reduce en]el sentimiento de sí mismo sin mezcla. Pero esta satisfacción es, por eso, mismo, sólo un desaparecer, pues le falta el lado *objetual* o la *persistencia*”. (*PhG*, 115/269)

<sup>235</sup> La autoconciencia es el impulso “a poner lo que ella es en sí, es decir, el impulso a dar contenido y objetividad al saber de sí abstracto, y viceversa, el impulso a liberarse de su sensibilidad, a superar la objetividad dada y ponerse idéntica consigo; las dos cosas son una y la misma, a saber, la identificación de su conciencia y la autoconciencia” (§425)

*conservan (Aufhebung), sin embargo, la negación no es recíproca sino unilateral*<sup>236</sup> o de desigualdad (“o yo o tú” recuerda Rivera de Rosales, 2001-2002).

Cada autoconciencia busca la sumisión de la otra para, a través de ella, conseguir saberse como yo libre<sup>237</sup>. Se entabla así una *lucha a muerte*<sup>238</sup> en la que cada una de las personas persigue hacer de la otra algo suyo (movimiento de la subjetivización de la objetividad) de modo que “yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya” (§431). Pero al mismo tiempo como conciencia, cada una de ellas tiene que negarse a sí misma (movimiento de la objetivización)<sup>239</sup>.

Por tanto, ambas tendrán que probarse poniendo en riesgo su vida para demostrar a la otra que es, no de facto, por naturaleza, sino espiritualmente, libre. Y todo ello porque la esencia del espíritu:

Es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo. Con arreglo a esta determinación formal el espíritu *puede* abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito; o sea, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí. Esta posibilidad es su universalidad abstracta que-está-siendo-para-sí en él (*Enz*, §382).

El espíritu se medirá en el código de libertad o muerte porque en él se sabrá como auténtico sujeto de verdad, como yo verdaderamente libre al haber sido capaz de cancelar toda su naturaleza o toda atadura a la vida<sup>240</sup>.

154

---

<sup>236</sup> “Este proceso representará primeramente el lado de la desigualdad de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce” (*PhG*, Roces, 115).

<sup>237</sup> “La Autoconciencia sólo puede por tanto lograr la satisfacción en cuanto que ese objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí misma” (*PhG*, Roces, 112)

<sup>238</sup> Siguiendo a R. Esposito (2009) la comunidad originaria (*En*) se forma como violencia, violencia que es una lucha a muerte fratricida, entre hermanos porque en términos hobbesianos pero también hegelianos, esos hermanos son idénticos (desean lo mismo: son seres deseantes que no admiten límites).

<sup>239</sup> Labarrière (1985: 147) recuerda que en virtud de la duplicación de la Autoconciencia como movimiento de reconocimiento cada una de las Autoconciencia tiene que hacer para sí (probarse) lo que hace para la otra (retarse a vida muerte). Por tanto, la lucha entre las Autoconciencia es un combate basado en la reciprocidad (Ver *PhG*, 111/261;Roces: 115, 3º).

<sup>240</sup> “La exposición de sí como la abstracción pura de la autoconciencia consiste en mostrarse como negación pura de su modo objetual, o en mostrar que no se está atado a ninguna existencia determinada, que no se está atado en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no se está atado a la vida” (*PhG*, 111/261; Roces: 115 )

Sin embargo, la lucha no puede acabar en la muerte porque en ella, la negatividad se convierte en pura aniquilación, en vacío informe e indiferente que paraliza todo el reconocimiento que buscaba la autoconciencia<sup>241</sup>.

Por ello, si el espíritu es negatividad, ésta debe ser vista desde la vida: como superación de la muerte conservándola en un nivel superior. El valiente, la autoconciencia espiritual, amaga la muerte pero no la produce. Dicho de otra manera, la autoconciencia necesita de la vida de la otra porque su muerte es la de ella misma como autoconciencia.

Una de ellas vencerá y la otra se rendirá por el miedo a morir. Por fin se resuelve la contradicción en un señor y un siervo: “uno de los que luchan prefiere la vida, se conserva como autoconciencia singular, pero renuncia a su ser reconocido, mientras el otro se mantiene firme en su referencia a sí mismo y es reconocido por el primero como aquél [que queda sometido]” (§433)<sup>242</sup>.

La conciencia vencida pagará su cobardía con la naturaleza: como sierva o servidora de la autoconciencia verdaderamente espiritual trabajará los frutos de la vida para entregárselos. El señor, por el contrario, se convierte en la autoconciencia soberana (PhG, Roces, 118, 1º)

4º Tesis: *A través de esta lucha se constituye la intersubjetividad en cuanto que es el comienzo exterior (außerliche Anfang) de los Estados:*

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el *fenómeno (Erscheinung)* con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La *violencia* que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento (*Grund*) del *derecho*, aunque sea momento *necesario y justificado* del tránsito desde el *estado* de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el *comienzo fenoménico* o exterior de los estados, no su *principio sustancial (Es ist der äußerliche oder erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substantielles Prinzip)* (Enz, § 433)

<sup>241</sup> “La muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento” PhG, Roces: 116/ 112/263). También: “La muerte de uno, que por un parte resuelve la contradicción mediante la negación abstracta (y por ende cruda) de la inmediatez, es así por el lado esencial, es decir, por el lado de la existencia del reconocimiento (que de esta manera queda al mismo tiempo suprimido) una nueva contradicción” §432

<sup>242</sup> O dicho en la PhG: “como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo” (PhG, Roces, 117/trad. Gómez R., 112/265)

**Pero también sabemos que lógicamente el inicio o comienzo no es más que el principio, aunque en la forma de lo inmediato y abstracto (*Enz*, §238). De ese modo el principio se pone en el inicio. Lo que nos lleva a pensar que la lucha del señor y el siervo está presente en la realización del principio de la libertad y por ello en la sociedad civil. Exactamente como la sociedad civil que es también el comienzo exterior del Estado. En realidad es el estado exterior porque es el momento en que se despliega el derecho del particular (*GPhR*, §157).**

5º Tesis: *el resultado de la lucha por el reconocimiento es una relación (Verhältnis) donde se forma una totalidad que se mediatiza por medio de la interdependencia de los dos lados.*

Esa totalidad que forman es la *comunidad de la necesidad y del cuidado por su satisfacción (Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für diesen Befriedigung)* (§434). El señor y el siervo crean la primera forma de comunidad, aquella desde la que surge el mundo civilizado en la medida en que procura la satisfacción de las necesidades de modo ya espiritual o humano gracias al término medio del trabajo y los consiguientes saberes y técnicas. En esta comunidad de necesidades se supera la animalidad y se alcanza una existencia humana basada en la universalidad, en la seguridad y en la previsión del futuro<sup>243</sup> (§434).

Tiene razón Duque cuando señala que la verdad de la relación basada en la satisfacción de necesidades “no pasa al Esclavo (apresuradamente convertido en Trabajador), ni tampoco queda en el Amo: ambos aprenden que lo único importante es el trabajo, o más exactamente, la Producción de objetos aptos para el consumo (en la «aptitud» late el trabajo del Esclavo; en el «consumo» diferido, el apetito del amo” Duque, 1998: 518, nota 1169).

**Pero el sistema de las necesidades es exactamente eso: un sistema de necesidades. Ahora bien, basado en la libertad de las personas, cosa que aquí todavía no ocurre.**

De hecho en esa *Gemeinsamkeit*, los lados que la constituyen no desaparecen sino que se conservan: la autoconciencia del señor, aunque ha sido capaz de negar su ser para

---

<sup>243</sup> Podríamos conectar esta comunidad con la aparición de la agricultura de la que Hegel habla en los *GPhR*, §203 como “auténtico comienzo” de los Estados en la medida en que la agricultura crea la propiedad y el derecho privados así como la seguridad y la previsión en la satisfacción de las necesidades.

sí inmediato, su singularidad natural (*natürliche Einzelheit*), no ha superado, sin embargo, su voluntad egoísta o el deseo-consumo recayendo en un nuevo para sí inmediato (§435). El señor es la mera voluntad inmediata (*der unmmittelbar einzelner Willen*) (§435, Z.). Como señala en la *PhG*, el señor no es más que una autoconciencia dependiente, por una parte, del objeto a través del siervo y, por otra, del siervo a través del término medio del objeto<sup>244</sup>.

Por eso, el señor aunque aparece como el lado victorioso, se queda “en el nivel del deseo devorador, no ciertamente aniquilando al siervo, pues en este caso retornaría al estado anterior, sino sirviéndose de él y de su trabajo para saciar sus deseos cada vez más exigentes” (Rivera de Rosales, 447). En realidad, el señor retorna a la autoconciencia abstracta regida por el mal infinito del deseo

No hay tal para él, sino más bien una conciencia no autónoma; el no está pues cierto del ser para sí como verdad, sino que su verdad es, más bien, la conciencia inesencial, y la actividad inesencial de ésta” (*PhG*, 114/267// Rocés: 119).

157 Por ello el señor es el primer momento de la libertad, la libertad negativa o la libertad como pura negatividad (§435, Z.) que nosotros identificamos con el concepto liberal de la libertad (la ausencia de impedimento hobbesiano o la pura negatividad abstracta).

Por el contrario, el siervo, gracias al trabajo<sup>245</sup> y al temor al señor (o en realidad a la muerte)<sup>246</sup> alcanza una libertad en la que la negatividad acaba en una positividad porque esa negatividad no es sin fin sino que tiene un resultado, una realidad efectiva en la que se concreta y se realiza: la obra universal que resulta de su acción productiva. Pero no sólo eso sino que además el siervo consigue ser libre porque, a través de su obrar, se

<sup>244</sup> Ver *PhG*, 113/265; Rocés, 117. Ver también Labarrière, 1985: 148-149

<sup>245</sup> “Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también para ella, pues en el señor dicho momento es su objeto. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente (*sondern im Dienen vollbringt es sie wirklich*); al hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo” (*PhG*, Rocés: 119//114/267)

<sup>246</sup> “Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la conciencia independiente y que es para sí, pero esta verdad para ella no es todavía en ella. Sin embargo, tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí, pues ha experimentado en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo” (*PhG*, Rocés: 119/ /114/267)

demuestra independiente (*absolute Selbständigkeit*: §436) creando una obra que es el resultado de sí. De otra manera, el siervo es libre porque es el interior (el yo) que se hace exterior (obra) y el exterior que es interior o la autoconciencia que se reconoce y se sabe libre en lo objetivo (que es su obra)<sup>247</sup>. En definitiva, la vera autoconciencia que se buscaba desde el inicio: la autoconciencia universal (*allgemeines Selbstbewußtsein*) y objetiva o la voluntad racional o la voluntad libre en sí y para sí (expresiones todas iguales).

Pero esta libertad no está culminada o realizada todavía; es sólo el comienzo (*Anfang*) de la libertad porque para llegar a su fin, dentro de esta *Gemeinsamkeit* de necesidades, por una parte, el siervo debe dejar de ser sólo sirviente y debe obedecer lo racional por sí mismo. Lo que en la *PhG* llamaba *sentido propio* a través del trabajo. El siervo hace en esta relación con el señor la experiencia completa que va desde el principio en el que se ve como conciencia no libre porque se encuentra sometido a un trabajo impuesto para el goce y la satisfacción del señor hasta el momento en que reconocerá que en esa acción que le aleja de sí, justamente en el trabajo impuesto, retorna a sí como sujeto libre e independiente. Por tanto deja de ser dependiente del señor y el trabajo deja de ser alienante (*PhG*, 114/267-269; Rocés, 119) convirtiéndose en la objetivación de la libertad; la libertad del espíritu exponiéndose (*PhG*, 115/27. Ver Gadamer, 1980: 47-49). Y, por otra parte, el señor (la voluntad inmediata o el deseo infinito) ha de contemplar lo realizado por el siervo como la verdad de su autoconciencia, como la verdad de lo que ella persigue, y, a través de ello, ser capaz él mismo de superar su voluntad inmediata y someterse a la misma voluntad racional del siervo<sup>248</sup>. Como señala en la *PhG*, el señor ha de comprender que es el siervo el que le deja *ser para sí*: “para el reconocer propiamente dicho falta el momento de que eso que el señor hace frente (*gegen*) al otro [negar al otro como autoconciencia o cancelarla] lo haga frente (*gegen*) a sí mismo” (*PhG*, 113/265-26; trad. Rocés, 118). Pero algo así

158

<sup>247</sup> “La autoconciencia, el concepto, el cual se sabe como subjetividad idéntica consigo en su objetividad, y que por ello se sabe universal” (§436). Ver también *PhG*, 114/267; Rocés, 119

<sup>248</sup> “wenn andererseits das Selbstbewußtsein des Herrn durch die zwischen ihm und dem Knechte stattfindende **Gemeinsamkeit** des Bedürfnisses und der Sorge für die Befriedigung desselben sowie durch die Anschauung der ihm im Knechte gegenständlichen Aufhebung des unmittelbaren einzelnen Willens dahin gebracht wird, diese Aufhebung auch in bezug auf ihn selber als das Wahre zu erkennen und demnach seinen eigenen selbstischen Willen dem Gesetze des an und für sich seienden Willens zu unterwerfen“ (*Enz*, §435, Z.)

implica, a su vez, una transformación del concepto de trabajo y su función social: el trabajo en la sociedad civil debe convertirse en una forma de actividad social que no tiene que servir a la satisfacción de necesidades ajenas, sino de manera abstracta. ¿Por qué? porque si los individuos tienen el legítimo derecho de satisfacer su consumo, la sociedad civil debe organizarse abstractamente y el trabajo no puede servir para la satisfacción directa y personal de ningún Señor (ver Honneth, 1997:67).

Todo lo cual supone que, aunque se suele hablar de un reconocimiento en sí y para sí personal, se olvida que el reconocimiento no es realmente efectivo (*wirklich*) y se reduce su extensión al ámbito subjetivo, tal y como ocurre con la conciencias que se creen libre porque lo son en sí y para sí (las derivadas, por ejemplo del estoicismo, escepticismo y de la conciencia desventurada religiosa), si le falta el reconocimiento para el otro. Por eso en realidad el reconocimiento es *an und für sich und für einander* (§436, Z.)<sup>249</sup>. O de otra manera, si no hay reconocimiento por parte del otro, no hay libertad real.

159

## 2.1. El concepto de la autoconciencia universal

Quizá debamos recurrir a las palabras que Hegel utilizó en la *PhG* para delimitar el alcance de este concepto de autoconciencia con el objeto de comprender ese reconocimiento.

No hay autoconciencia sin otra autoconciencia. La autoconciencia es en realidad una duplicación en dos: el yo y el otro y en esa duplicación cada una de ellas es autoconciencia para la otra (*PhG*, 108/255). Por ello la libertad de la autoconciencia se realiza como un movimiento de negación y reconocimiento. Cada una de ellas, en cuanto sujeto libre, hará lo que la otra exige y en tanto la otra lo hace y como consecuencia cada una de ellas se negará y en esa negación reconocerá a la otra<sup>250</sup>. En

---

<sup>249</sup> Como señaló años antes: “la autoconciencia es en y para sí [sabida y realizada] en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” *PhG*, 109/257; Roces: 113

<sup>250</sup> “Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como el hacer de la una; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto su hacer como el hacer de la otra; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma” trad. Roces, 114



otros términos, el desdoblamiento de la Autoconciencia en un “yo” y un “tú” iguales y libres hará que cada Autoconciencia sea en sí y para sí en cuanto lo es para la otra, es decir, en cuanto es reconocida por la otra<sup>251</sup>.

¿Cómo? Cada Autoconciencia cancelará (*aufheben*) a la otra para ser pero de forma tal que esa cancelación no puede ser su aniquilación o servidumbre porque en ese caso no tendrá un igual en el que reconocerse. Por ello la cancelación de la otra es también su cancelación<sup>252</sup> porque sólo así deja que el otro sea como ella o ella sea realmente lo que quiere ser (a través de la libertad del otro)<sup>253</sup>. Como aclara Gadamer:

“Lo único que le puede proporcionar a la primera Autoconciencia confirmación de sí misma es que el otro no sea ya meramente “su otro”, sino que este otro sea “libre” –y libre incluso, y precisamente, en oposición a uno mismo. Cuando se pide el reconocimiento por parte del otro, esto implica, ciertamente, la cancelación del otro –pero esta demanda implica en igual medida que ese otro sea reconocido como libre, y por ello implica justamente el retorno del otro a sí mismo, a su ser libre, y no sólo el retorno propio de la primera autoconciencia a sí misma. No es sólo la confirmación del propio sí mismo, sino también la del otro (1980:33)

De ahí que sea evidente que el reconocimiento para serlo ha de ser una acción recíproca: “el doble movimiento de ambas autoconciencias” (*PhG*,110/259) partiendo

<sup>251</sup> “La autoconciencia es en y para sí [sabida y realizada] en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” trad. Roces: 113/trad. Gómez R.: 109/257

<sup>252</sup> “debe tender a superar la otra esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia; y, en segundo lugar, tiende con ello a superarse a sí misma, pues este otro es ella misma” trad. Roces, 113-114

<sup>253</sup> “Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno a sí misma de doble sentido, pues, en primer lugar, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, en segundo lugar, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este su ser en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro” trad. Roces, 114

Ver el análisis de F. Duque en Gadamer, 1980: 55-56 donde se explicita esquemáticamente esa dialéctica de la Autoconciencia como reconocimiento que se despliega como movimiento de negación de lo otro (cancelación: *aufheben*) para alcanzar autocerteza (retorno: *Rückkehr*). Pero en la medida en que la Autoconciencia esta duplicada si quiere reconocimiento (:“una Autoconciencia para una Autoconciencia”) entonces esa negación y retorno es de doble sentido y de cada una de ellas: negación de lo otro a la vez que negación de uno mismo para retornar a uno mismo como movimiento de retorno de lo otro a sí mismo. Otra cosa, un reconocimiento unilateral, sería la tautología del deseo que nada deja.

Resumido el argumento hegeliano y recurriendo literalmente a la explicación de F. Duque: “la Autoconciencia duplicada está fuera de sí. Lo que supone 1) que se encuentra como otra esencia en la otra Autoconciencia; 2) que cancela a esa otra Autoconciencia pues no la ve como esencia. En realidad se ve a sí misma en la otra (párrafo 12). A partir de ahí la verdad de ella consiste en una doble superación de doble sentido: 1) superar la otra esencia para devenir cierta de sí; 2) superarse a sí misma pues lo otro es ella misma. Y esa doble superación es un retorno a sí de doble sentido: 1) superando lo otro, retorna a sí (es en sí y para sí); 2) al hacerlo, restituye a la otra conciencia”. Puede verse también un análisis pormenorizado y formalizado de estos movimientos en P.J. Labarrière, 1985: 140- 145.

de su libertad e independencia<sup>254</sup>. Pero ese movimiento recíproco y duplicado de negación y certeza de sí en el que cada autoconciencia es el término medio por el que la otra se reconoce<sup>255</sup> conduce a un sujeto que es un *nosotros* y que no es otro que el Espíritu. Como señala en la *Enz*: „so bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird“ (§431, Z.).

En otros términos:

En efecto, sólo me reconozco libre si comprendo que el modo de ser de la libertad no es cósico y excluyente, sino plural e intersubjetivo; en ello se basa el derecho y la moral. La propia conciencia, si su libertad tiene suficiente fuerza y luz, hará...experiencia de ese modo específico de ser que tiene el espíritu, de que sólo comprendemos nuestra originariedad realizándola con la de los otros (Rivera de Rosales, 2001-2002: 445).

Gracias a ello se pasa al último momento de la autoconciencia, la *autoconciencia universal*, que se hará real en ese doble movimiento de auto-reconocimiento consistente en que el siervo deja de ser voluntad particular y el señor, al negarse en el siervo, se reconoce a sí mismo<sup>256</sup>. Así se sale del reconocimiento unilateral donde una autoconciencia dependía de la otra. Por fin, los sujetos se reconocen como sujetos universales y objetivamente libres:

161

La universalidad real (reelle) como reciprocidad la tiene [cada autoconciencia] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre (§436)

Como puede observarse, este proceso, que se lleva a cabo dentro de esa comunidad de la necesidad, es la superación de dos parcialidades: por un lado, la universalidad abstracta del señor, que a través del siervo se reconcilia con la acción particular y objetivizadora, y, por otro, la particularidad del siervo, que a través del trabajo, se reconcilia con el universal.

¿Pero *dónde* y *cómo* se alcanza esta doble reconciliación? En la sociedad civil. Lo explicaremos utilizando la última tesis hegeliana.

<sup>254</sup> “pues la otra es igualmente autónoma, está igualmente cerrada y resuelta en sí, y no hay nada en ella que no sea por ella misma” (*PhG*, 110/259)

<sup>255</sup> “Se reconocen como reconociendo-se recíprocamente” (*PhG*, 110/259)

<sup>256</sup> Como señala Drüe (2000: 257) comentando el §436, Z. , “*Er sieht nunmehr im ehemaligen Knecht sich selbst*“. Pero él mismo, un poco más adelante (262) observa que este idilio, “clasista”, por el que el señor a través de ver la auténtica superación del deseo natural del siervo, puede reconocerse, es imposible porque no es evidente que el siervo se haya sublimado o esté frustrado. La libertad del siervo no es evidente para el señor. No lo comentamos porque tampoco creemos que esto sea una auténtica objeción al reconocimiento.

### 3. LA SOCIEDAD CIVIL VISTA DESDE LA LÓGICA DEL RECONOCIMIENTO

6º Tesis: *La autoconciencia objetiva, porque se reconoce en su obrar, y universal, porque reconoce (y se reconoce en) el otro, es la subjetividad, que, por fin, permite la constitución del espíritu configurado y configurándose como eticidad, como la vida de un pueblo (PhG, 238/521)<sup>257</sup>:*

Esta reaparición universal de la autoconciencia, el concepto, el cual se sabe como subjetividad idéntica consigo en su objetividad, y que por ello se sabe universal, es la forma de la conciencia de la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del estado; lo es igualmente de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama (§436).

De hecho, en la eticidad, a través de una comunidad de individuos libres y que se reconocen recíprocamente, se constituye ese obrar común que es el espíritu. Por ello en realidad el espíritu en cuanto actividad de los sujetos libres conforma un *nosotros* (*Wir*):

Esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas: *yo que es nosotros y nosotros que es yo (PhG, 108/255)*.

Pero nada dice de la sociedad civil, salvo que consideremos la sociedad civil como el lugar donde se va a realizar el *nosotros* y en ese sentido tendemos a pensar que, cuando Hegel en estos mismos textos habla del espíritu, del *nosotros*, como una poderosa disyunción o juicio (*Diremtion*<sup>258</sup>) (§436, Z.) en la que cada uno de los sujetos libres e independientes oponen resistencia al otro al tiempo que, a pesar de su carácter rocoso (*spröde*), sin embargo, fluyen juntos (*gleichsam zusammengeflossen sind*)<sup>259</sup>, está en realidad hablando de la comunidad que se daba en la relación del siervo y el señor pero que ahora dentro de la eticidad será la tarea de la sociedad civil. En concreto: en el sistema de las necesidades como una forma donde se consigue “la mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y satisfacción de necesidades de todos los demás” (*GPhR*, §188). Pero, sin embargo, Hegel añade que

162

<sup>257</sup> Ya sabemos, por la Doctrina del Concepto, que este espíritu, que es la actividad teórica y práctica de la Idea se ha hecho posible por la aparición de la autoconciencia.

<sup>258</sup> Ver Vals Plana, nota 741 a su trad. de la *Enz*, §429 donde señala que *Diremtion* procede de *dirimere*, (dirimir) y dirimir significa “dar a cada uno lo suyo: la razón o la cosa litigiosa se re-parte”

<sup>259</sup> “Wir haben daher hier die gewaltige *Diremtion* (*disyunción*) des Geistes in verschiedene Selbste, die an und für sich und füreinander vollkommen frei, selbständig, absolut spröde, widerstandleistend - und doch zugleich miteinander identisch, somit nicht selbständig, nicht undurchdringlich, sondern gleichsam zusammengeflossen sind“ (§436, Z. W10: 227)

la lógica de la disyunción del espíritu es especulativa (*Dies Verhältnis ist durchaus spekulativer Art*) (§436, Z. W10: 227) y ya sabemos que lo especulativo es el tercer momento de la lógica, es decir, la negatividad determinada “resucitada” en una reconciliación donde se da la unidad.

Ya podemos responder al *lugar* donde se da la reconciliación: si toda la dialéctica del reconocimiento estriba en la formación de una autoconciencia universal y objetiva que se consigue en el doble movimiento en el que, por un lado, el siervo convierte al trabajo en una actividad no alienante sino, por el contrario, en expresión de la misma libertad en cuanto que es *autodeterminación racional*<sup>260</sup> (: un hacer en el que el sujeto y el objeto se reflejen el uno en el otro), y, por otro lado, un hacer en el que el señor vea en ese trabajo la verdad de la libertad que buscaba, entonces en la sociedad civil, como realización ética de esa *Gemeinsamkeit* “abstracta” o subjetiva (:porque Hegel la explica a través de la experiencia de la conciencia sin tener en cuenta su objetivación), se tiene que llegar a darse la traducción social, económica y política de ese reconocimiento.

163 ¿Y, por último, *cómo* se produce la reconciliación? En el proceso por el que (i) el particular se hace universal (o el momento en el que el siervo ya es voluntad racional y no voluntad dependiente y el propietario universaliza su afán de riqueza): *la clase y la corporación* y (ii) el universal reconoce el particular (o el momento en que hay un Estado donde han quedado universalizados siervo y señor): las instituciones de la sociedad civil a través de las que, entre otros asuntos relativos a la libertad de los individuos (su derecho a la propiedad, su libertad, etc.), se reconoce al trabajo a través de la *policía*. En suma (i) y (ii) son las instancias por la que el trabajo se convierte en expresión de la libertad en la universalización o racionalidad del deseo.

Pero dicho todo esto, hay que indicar que el conflicto en la sociedad civil no es el conflicto entre un señor y un siervo porque en la sociedad civil y en el sistema de necesidades los sujetos, los particulares que la conforman, son sujetos libres como señala Hegel en el fragmento citado del §432. En realidad el resultado de la relación del señor y el siervo genera una autoconciencia universal o racional: un sujeto libre que actúa racionalmente porque incardina lo universal en su acción (*Enz*, §435), en cuanto

---

<sup>260</sup> Ya sabemos por el capítulo I que la autodeterminación racional es la esencia del espíritu como realización de la Idea. Dicho de otro modo el trabajo es la libertad porque es la exposición del espíritu como sujeto que es libre en su obrar y su obra es expresión de su libertad.

que es un sujeto capaz de autodeterminarse o autogobernarse creando una obra universal y comunitaria (el objeto creado a través de la reelaboración de la naturaleza) por medio de una acción también universal y duradera (trabajo y cultura técnica). La sociedad civil se construye en principio sobre esa autoconciencia universal.

Para nosotros, en el sistema de las necesidades no funciona la lógica del Señor o la lógica de aquella autoconciencia abstracta basada en la lógica de la apetencia porque en él no hay una exclusión del otro (*negative Beziehung*) sino el juego donde cada cual es independiente y desde su trabajo permite que el otro alcance su fines: la negación de cada cual es el beneficio del otro. A través de la negación de cada uno, el otro obtiene su reconocimiento en cuanto obtiene los bienes y servicios que requiere.

Ya no hay entonces un conflicto en el que se realice el paso desde un sujeto prehumano en cuanto autoconciencia deseante cercana a lo animal (el señor) a un sujeto humano que sublima el deseo actuando racionalmente por lo universal. Pero en realidad el gran problema de la sociedad civil es el conflicto entre el universal y el particular dentro de la misma autoconciencia. De hecho, si la autoconciencia está duplicada lleva dentro de sí la contradicción entre el lado de la subjetividad y el lado de la objetividad, entre el yo y el otro, entre el individuo o la comunidad o el conflicto consistente en hacer real la libertad individual universalmente. Por ello en el sistema de las necesidades nos encontramos con que el principio del deseo que configuraba al señor no ha desaparecido<sup>261</sup> tal y como se afirma, y lo hemos señalado, en *Enz*, §435. En realidad ese principio reaparece en el sistema de las necesidades y la tensión consistirá en conseguir constituir un sujeto universal a partir de ese deseo.

Tendemos a pensar que si el sistema de las necesidades es una interdependencia de particulares movidos por su deseo, cuyo resultado es el universal de la utilidad que se produce mecánicamente, entonces el sistema de las necesidades comparte o al menos es el reflejo o el espejeo de la *Gemeinsamkeit des Bedürfnisses*<sup>262</sup> que era aquella relación

---

<sup>261</sup> Gadamer (1980: 39, 49) defiende que el principio del señor no es la dependencia del siervo (tesis de Hyppolite, como recuerda Rivera de Rosales, 2001-2002: 447) sino la dependencia del deseo y de la cadena de las cosas.

<sup>262</sup> Es más Hegel utiliza los mismo términos para hablar de la relación entre el señor y el siervo y la relación entre los particulares en la sociedad civil: una *Gemeinsamkeit* (*GPhR*, §182, Z.): es decir una unidad de los diverso, un mero compartir que no constituye comunidad en la diferencia.

de señor y siervo. En realidad es su reflejo ético, o lo que es lo mismo, su configuración objetiva histórica-social.

En el sistema de las necesidades el deseo sigue siendo el mismo: *Trieb*, la pulsión como movilidad inmanente al sujeto que le conduce a ser deseante-consumidor en un proceso al infinito (*Enz*, § 428 Z.) donde cada pulsión alcanza una satisfacción, que es el contenido de una nueva pulsión. Y en este sentido creemos que el principio del señor se traduce en el sistema de necesidades como la creación ilimitada de valor (deseo) y consumo. Frente al principio del siervo, constituido por la libertad racional en la que la obra que se crea es racional, el principio de dominio lleva a una libertad entendida como mal infinito, como proceso irracional basado en el principio liberal de la *Willkur* o libertad de elección (de impulsos).

165

Pero el origen de este mal infinito se encuentra en la esencia misma del sujeto iusnaturalista de la modernidad, el Uno hegeliano o su trasunto mecánico: la materia abstracta e indiferente galileana movida inercialmente sin intencionalidad alguna. Gracias a ella lo que determina a un sujeto en el sistema de necesidades no es su cualidad sino su cantidad. En el sistema de las necesidades los individuos son identidades cuantitativas y, como tal y en la medida en que la cantidad no modifica la naturaleza de una cosa, los individuos, aunque aumenten o disminuyan en sus magnitudes, son siempre lo mismo: algo indiferente. Una indiferencia que los reduce a ser elementos cuya dinámica de atracción y repulsión haga posible el mantenimiento del sistema<sup>263</sup>. Los individuos son sólo miembros de la cadena de dependencias multilaterales (*GPhR* §187). De aquí al *Gestell* heideggeriano hay un paso.

Por tanto, no desaparece el riesgo perenne de que ese sistema de necesidad y satisfacción no sea una auténtica comunidad y se reduzca a ser una mera

---

<sup>263</sup> ¿Por qué no podemos entender que esa matematización o indistinción de los particulares es lo que en realidad se esconde detrás del burgués o mejor de su lógica, la que Kant, Smith y Hegel llaman con nombres distintos pero que en realidad no es más que la permanente sustitución de los individuos en el sentido kantiano de que la Insociable Sociabilidad es un mecanismo, para él de la naturaleza, pero para nosotros de la economía de las necesidades en el que cada cual no es más que un elemento más y sacrificable o como mínimo sustituible: véase Kant, «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia» donde se habla del sacrificio de generaciones de hombres para alcanzar el fin final, ahora con Hegel ya desvelado como el Patrimonio (*Vermögen*) o hoy en día comprendido por fin como el mercado que se impone y aparece como el fin o el infinito malo hegeliano?

*Gemeinsamkeit*: un compartir abstracto de utilidades basado en el mecanismo de la mano invisible (*GPhR*, §199) como parece que ocurre actualmente. Dicho de otra manera, el deseo de los individuos en su arbitrariedad, dependencia y excitación infinita (§185) crea una comunidad de recíprocas dependencias en la que “cada uno al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás” (§199).

Pero el reconocimiento que se da en esa comunidad fundamentada en la mano invisible es insuficiente porque no se trata de que el otro sea el otro de uno (necesidad de su trabajo) sino de que sea libre efectivamente. Es cierto que en el sistema de las necesidades se da el movimiento del reconocimiento en cuanto que uno al negarse a través de su trabajo permite que el otro sea libre (consumo de bienes) y a su vez éste al negarse por medio de su trabajo hace posible que el primero sea también libre. Pero la doble negación de la autoconciencia no significa que sean meros instrumentos (siervos) unos de los otros, sino que las negaciones de cada uno, sean al mismo tiempo su reconocimiento. Es decir se ha de pasar de la primera forma de reconocimiento que es la interdependencia de la mano invisible donde los sujetos son independientes en sí y para sí (autoconciencias reconocentes) a la forma definitiva de reconocimiento donde la interdependencia sea mediación o reflexión negativa a través del otro (de la autoconciencia reconocente a la autoconciencia universal). Sólo así se da lugar a la constitución de una comunidad (*Gemeinschaft*) y no una mera *Gemeinsamkeit* de necesidades (Ver gráfico 1).

166

Esta tarea pasa por el reconocimiento del trabajo, aunque no sólo en él, pero en la medida en que la eticidad se lleva a cabo a través del sistema de las necesidades, esas instituciones deben reconocer a los miembros de la sociedad civil, es decir, a los sujetos que a través de su trabajo crean el patrimonio de la comunidad.

Como señala Hegel: “[si] el individuo ha devenido hijo de la sociedad civil, que tiene exigencias con él, del mismo modo...él tiene derechos sobre ella” (*GPhR*, §238) porque en caso contrario la polarización de la riqueza y el derecho conduce a la pobreza y a la aparición de la plebe, que si entendemos a partir de nuestro tiempo es aquel sector de la población que sufre alienación objetiva (pobreza, condiciones de trabajo indignas, etc.) y/o alienación subjetiva porque la injusticia, la ausencia de derechos, de reconocimiento

o la imposibilidad de intervención en la comunidad conduce a “la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etcétera” (§244)<sup>264</sup>.

---

<sup>264</sup> Antes de terminar queremos dejar aquí constancia de un problema que no podemos abordar en este trabajo pero cuya importancia necesita ser reflexionada en otros trabajos. Siguiendo a Honneth (1997), Hegel parece que reduce desde la *PhG* el problema del reconocimiento a la única función de la formación de la autoconciencia a través del trabajo (1997: 81) pero en esta configuración pierde el poder que tuvo el reconocimiento en obras anteriores (*Sistema de la eticidad y Filosofía real*) donde se presintió su importancia como el instrumento a través del que constituir una eticidad como comunidad moral a través de una serie escalonada de conflictos de reconocimiento donde se van alcanzando niveles progresivos de autonomía (la esfera productiva, el amor, el derecho y la comunidad).

Honneth achaca esta pérdida a que en Hegel el Estado no nace de las relaciones intersubjetivas sino de la imposición de una voluntad carismática que presiente la “voluntad absoluta” (W2: 246 ctdo. en 1997: 87). Pero de ese modo Hegel se acerca a la concepción del iusnaturalismo sobre el origen del Estado. Lo que le lleva también a fundamentar la organización monárquica en cuanto es la encarnación subjetiva y singular del Estado. Hegel, y así lo dice también Ilting (1989:87-89) no puede comprender el Estado desde la intersubjetividad sino desde la subjetividad de un solo individuo. La consecuencia es que todas las interacciones anteriores, familia, derecho y trabajo se convierten en momentos dependientes del Estado (1997: 76-77).



## VI

**ONTOLOGÍA, SUBJETIVIDAD Y COMUNIDAD. LA INSUFICIENCIA DEL  
IUSNATURALISMO**

**1. EL RECONOCIMIENTO Y LA IDENTIDAD ABSTRACTA DEL SUJETO  
IUSNATURALISTA**

168

Para terminar queremos ocuparnos de las razones ontológicas que hacen del iusnaturalismo una concepción imposibilitada para hacer posible lo que en el capítulo precedente hemos llamado la segunda forma del reconocimiento. Si el iusnaturalismo ha sido capaz de crear ontológicamente el mercado y el derecho, sin embargo, no ha podido concebir el Estado. La razón para nosotros se encuentra en el hecho de que parte de un concepto de la identidad no dialéctica y desde ahí, (i) se concibe al yo como un sujeto autosuficiente ajeno a la intersubjetividad social y, (ii) se conciben las relaciones intersubjetivas de ese yo como una lucha por la autoconservación de su identidad.

En realidad el “error” de los iusnaturalistas estriba en que separan y objetivan los dos momentos, la subjetividad y la intersubjetividad, convirtiéndolos en verdades inmediatas (ver *Enz*, §214) pero no lo comprenden especulativa y dialécticamente porque obvian la lucha por el reconocimiento como la unidad desde la que se comprende el momento del yo iusnaturalista<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> Como indica Honneth, Hegel en sus textos anteriores a la *PhG* reinterpreta el *En* hobbesiano como el momento de la concurrencia de las familias que se vuelven autoexcluyentes en la satisfacción de las necesidades (1197:56) y plantea que como fundamento de la lucha egoísta hobbesiana hay ya un

En realidad el iusnaturalismo no consigue ver ontológicamente el significado de la autoconciencia. Si, como hemos señalado, la autoconciencia es intersubjetividad en la que yo y tú, yo y nosotros (y el mundo en todos ellos) van de consuno unidos, de modo tal que toda individualidad o toda subjetividad se juega dentro de un espacio común, algo que Hegel encontró formulado en la vida cívica y política de la polis ateniense y a lo que llamo eticidad (*Sittlichkeit*), y, que nosotros podemos traducir como intersubjetividad objetualizada social, institucional y políticamente, por el contrario los iusnaturalistas parten del sujeto como realidad soberana y autosuficiente.

El olvido de la intersubjetividad les hace pensar “la exterioridad del fenómeno-lo contingente de las necesidades, la falta de protección, la fuerza, la riqueza, etc.- no como momento del desarrollo histórico, sino como la sustancia del Estado” (*GPhR*, §258) y, en virtud de ello, hablan de un derecho anterior a la intersubjetividad cuando “la sociedad por el contrario es más bien el único estado en el que tiene su efectiva realidad el derecho” *Enz*, §502).

169 Pero la razón última se encuentra en las categorías ontológicas que están detrás del constructo iusnaturalista. Categorías que se exponen en la doctrina de la esencia, pero a las que Hegel llama *esencialidades* por cuanto, al constituir la esencia de las cosas, son los principios fundamentales desde los que se ha constituido la razón occidental. Nos referimos a las categorías de identidad, diferencia y contradicción.

¿Qué sostiene el iusnaturalismo? La identidad como sustancia. Desde ahí, el yo o la autoconciencia no es universal sino sólo un sujeto reconociente y la intersubjetividad es una mera interconexión o interdependencia de individuos sustanciales en la que está presente el dualismo de individuo-comunidad que conduce a una concepción del derecho y el Estado como pacto de no agresión o de coexistencia de individuos idénticos a sí y diferentes de los otros.

Por el contrario, Hegel piensa la identidad como sustancia-sujeto<sup>266</sup>. La identidad no es algo cerrado y fijo sino una realidad que se constituye por medio de la mediación o la

---

reconocimiento del otro y por tanto de la necesidad de limitar los derechos (W2: 205-206. Ctdo en 1997:56). Y si es así, frente al iusnaturalismo, entonces en el *En* los sujetos aprenden a concebirse como personas de derecho (1997:59).

<sup>266</sup> “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo

negatividad con la diferencia. Pero no como mera oposición sino como movimiento de reflexión en el que ella se autoconstituye en y cabe el otro. Tal movimiento constituye a la identidad no en un infinito siempre distinto sino en un infinito autoconsciente de que la diferencia, el no ser, es su diferencia.

Desde ese concepto de identidad, aparece la intersubjetividad como esencia del yo o la autoconciencia. Esta no algo idéntico a sí y diferente de los otros, como un presupuesto incommovible, como punto arquimediano al que se añaden posteriormente y de forma exterior las relaciones que pueda entablar con otros sujetos. La identidad no es el punto de partida del pensamiento de lo real, sino un resultado que en realidad es una síntesis de una dualidad o mejor de una contraposición dialéctica anterior: el ser y el no ser, el uno y lo otro. Atendamos a este proceso ontológico<sup>267</sup> de desarticulación de la identidad que fundamenta al iusnaturalismo liberal.

## 2. LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA COMO MERA DIVERSIDAD

La identidad es la primera ley del entendimiento (“ $a = a$ ”) que nace de la abstracción de toda determinidad, de toda distinción empírica. El resultado es una identidad meramente abstracta en la que nada concreto queda (“un árbol es un árbol” o “yo soy yo”) (Enz, §115) salvo una monotonía tautológica en la que se disuelve toda diferencia.

170

---

misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que *se restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin (PhG, 18/72// Roces, 15-16)

<sup>267</sup> Tal como señala J. Rivera de Rosales: “lo lógico, es la trama real del mundo, tanto de la naturaleza como del espíritu. Todas las etapas son manifestaciones de la misma, también la pasión, las acciones, lo así llamado irracional, los intereses de los individuos y el arte, las manifestaciones religiosas y las revolucionarias. Todas esas manifestaciones lo son de la Idea, pero han de ser comprendidas en sus límites. Lo racional es a la vez la afirmación de cada momento, y la consideración de la unión articulada de los mismos en el movimiento de generación de lo absoluto” (Rivera de Rosales, 2005).

Por ello, “La Idea no es, por tanto, algo meramente subjetivo o psicológico, ni mera identidad abstracta, sino el proceso de todo lo real y su resultado. Y ésa es la tesis ontológica fuerte de Hegel: la lógica no es un mero *organon* del pensar subjetivo correcto, sino que «la lógica coincide con la metafísica, con la ciencia de las cosas captadas en pensamientos» (Enz § 24)” (Rivera de Rosales, 2005).

En suma, “en la Introducción a su Ciencia de la Lógica encontramos la misma metáfora: la lógica «es la exposición de Dios tal como él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (W 5, 44)” (Rivera de Rosales, 2005). Más contundentemente: “la lógica no es una filosofía real, sino que trata de la estructura y razón siempre presentes y actuantes en lo real”.

Pero justamente por eso, la identidad deja de ser tan pura como se creía porque si toda su interioridad se gana al distinguirse negando como inesencial o mero reflejo toda posición, entonces ser idéntico a sí es un distinguirse de lo otro para estar consigo mismo (*Unterscheidung ihrer von sich selbst*) (§116, Z.). Por tanto, la identidad contiene en sí a la diferencia (*es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschieds*) (§116). Es decir, la diferencia no es lo otro absoluto sino lo que, al estar incorporado en la identidad, permite su configuración ( $a=a$  porque  $a\neq$ no  $a$ ).

Efectivamente, para ser hay que distinguirse y para distinguirse hay que ser (distinto). Este doble proceso es el que da lugar al siguiente principio del entendimiento: la *diversidad* (*der Unterschied in der Gestalt der bloßen Verschiedenheit*) (§117, Z.) cuya forma lógica es el principio de la diversidad (científica) leibniziana que afirma que nada es igual y cada cual es lo distinto de lo otro (§117).

La diversidad nos lleva a la perspectiva del mundo como cosas idénticas a sí y distintas de las otras. Cada cual es autosuficiente e independiente de los demás (*Enz*, §117) y permanece en su reflexión en sí ajeno a la reflexión en el otro. Nos encontramos ya en la lógica de la intersubjetividad como mera indiferencia de lo otro. Hegel la denomina la lógica del “esto, o lo otro, o lo otro” (la lógica del *entweder...oder*).

Pero esa diversidad de identidades sólo acaece en la medida en que cada identidad tiene una determinación que lo distingue del otro.

Pero si el algo *mismo* (*das Etwas selbst*),..., es diverso, lo es mediante su *propia determinidad*; y entonces ya no queda mentada la diversidad como tal, sino la distinción *determinada* (*bestimmte Unterschied*) (§117)

¿Qué relación es esa? La oposición<sup>268</sup> y la contradicción (*Entgegensetzung*). Cada cual es igual a sí (libre o bello o alto) porque es lo opuesto de lo otro (siervo o feo o bajo) (§117). La consecuencia es que el otro no es lo meramente diverso de uno, sino su opuesto.

La identidad empieza a perder su carácter estático y rocoso ya que empieza a ser en realidad un movimiento de *reflexión* en el que cada cual es lo que es en cuanto que no es lo otro (soy libre en cuanto no soy esclavo) pero siendo así “ cada uno aparece en lo otro y sólo en tanto lo otro [también] es” (*Enz*, §119). Dicho de otra manera, A es A porque no es B, pero para que sea A es necesario que B sea B.

<sup>268</sup> En la *Enz* Hegel habla directamente de la contradicción obviando la oposición.

Pero esta relación en la que hay una oposición de determinaciones al tiempo que un necesitarse mutuo de cada una, es lo que se comprende a través de las determinaciones de lo «positivo» y lo «negativo». Lo positivo y lo negativo no son sino los momentos opuestos de la identidad porque cada uno de ellos es lo que no es lo otro pero a la vez es lo que aparece en lo otro<sup>269</sup>. En suma, nada es sin el otro porque aunque es lo que el otro no es o en cuanto el otro no es, sin embargo para ser él mismo necesita referenciarse en el otro<sup>270</sup>. Por tanto cada uno de ellos sólo es en tanto el otro es (*Indem jedes so für sich ist, als es nicht das Andere ist, scheint jedes in dem Anderen und ist nur, insofern das Andere ist*) (§119). Lo otro no es ya algo exterior sino lo otro de él, su otro.

Se alcanza en estas categorías el principio de la autoconciencia que reconoce (*Annerkennende Selbstbewußtsein*) en la medida en que se da una relación de interdependencia de sujetos. Desde aquí nace el conflicto que en primer lugar conduce a la lucha a vida o muerte y, posteriormente, conformará una comunidad de intereses y necesidades. Tenemos formulado lógicamente el sistema de las necesidades. Pero sigamos adelante.

172

### 3. LA CONTRADICCIÓN COMO SUPERACIÓN DE LA DIVERSIDAD

A través de la contraposición o contradicción todo sujeto idéntico a sí mismo se ha constituido en su remisión con su otro y con los otros. Por ello la identidad no es más que un proceso negativo de remisiones:

Algo (Etwas), según uno de los principios, ha de ser solamente *referencia a sí*, pero según el otro principio tiene que ser algo contrapuesto, o sea, *referencia a otro* (§119)

Famoso es el párrafo de Hegel donde indica la potencia de la contraposición como ruptura de esa identidad obstinada del entendimiento

Es gibt in der Tat nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geistigen noch in der natürlichen Welt, ein so abstraktes Entweder-Oder, wie der Verstand solches behauptet. Alles was irgend ist, das ist ein Konkretes, somit in sich selbst Unterschiedenes und Entgegengesetztes (§119, Z.).

<sup>269</sup> Y en el §119 habla de la electricidad y su polaridad, del polo norte y el sur, del acreedor y el deudor, de la naturaleza orgánica e inorgánica, naturaleza y espíritu, etc.

<sup>270</sup> “Am Positiven und Negativen meint man einen absoluten Unterschied zu haben. Beide sind indes an sich dasselbe, und man könnte deshalb das Positive auch das Negative nennen und ebenso umgekehrt das Negative das Positive” (§118, Z.)

¿Y qué es esa totalidad de identidad y diferencia como movimiento de contraposición y remisión? El fundamento. Todo sujeto es pues una unidad negativa de identidad y diferencia donde se contiene dentro de sí a sí mismo y a su otro (*welches das Eine und sein Anderes, sich und sein Entgegengesetztes, in sich selbst enthält*) (§120).

Pero el fundamento, no como mera interioridad o identidad excluyente, sino como algo que se sustancia en las relaciones que establece con la diferencia. Por tanto, la identidad es una totalidad constituida por sus *relaciones* (*Enz*, §121). No hay un sujeto independiente de las remisiones en las que se encuentra y por las que se va a constituir.

Para obtener el fundamento, el pensamiento ha debido salir del objeto en sí, lo ha nutrido de esas relaciones que lo determinan y ha vuelto a él, dotándolo ahora de una identidad que incluye a su diferente. Entre esa incesante salida de sí y esa vuelta a sí, se encuentra la trama siempre cambiante de relaciones en las que el objeto es determinado (por ejemplo, en un momento de la vida el individuo es *hijo*, luego es *padre* y más tarde *abuelo*). Puesto que esta trama de relaciones cambia de manera incesante, la identidad que estas relaciones determinan, cambia también: el objeto *siempre* tiene una identidad a sí, pero *no es siempre* el mismo, no permanece tieso en su ser original porque cada vez subsume diversas determinaciones de la alteridad que lo modifican (Pérez Cortés: 44).

173

La identidad es por tanto un círculo de círculos porque

Con cada círculo que traza, el objeto enriquece su significado al interiorizar las determinaciones que provienen de una nueva alteridad. Es este eterno retorno a sí, mediante el cual el objeto pensado se enriquece, transformándose, lo que Hegel llama *infinito* (ibíd.).

#### 4. LA IDENTIDAD NEGATIVA O DIALÉCTICA

¿Qué es entonces la identidad? Reflexión (*Enz*, §112). ¿Qué es la reflexión? El ir dentro de sí<sup>271</sup> de la identidad (*Reflexion-in-sich*) (*Enz*, §113) en un doble proceso de

<sup>271</sup> La reflexión es el movimiento único en el que el pensar hace una reflexión a través de encontrar alguna realidad interna que da sentido a la inmediatez de lo que ve (y es) pero ese movimiento es la reflexión del ser.

Por eso siguiendo a Pérez Cortés (2006) podemos decir que la reflexión o la contradicción no significa que sea algo ontológico o lógico, sino onto-lógico. No es ontológico porque la contradicción no está presente en la estructura de las cosas pero tampoco es lógico porque no es un instrumento de una razón que quiere ser una representación de las cosas. Pero es onto-lógico porque es la estructura de cualquier objeto que ingresa en la experiencia (52). Es decir, la contradicción es la actividad de la reflexión en la que las cosas se dan al pensamiento al tiempo que por esa actividad se hacen reales.

Lo ontológico significa la unidad de pensamiento y ser “porque no hay pensamiento sin el esfuerzo de reconstruir de manera reflexiva su objeto y tampoco hay simplemente objetos fuera del pensamiento

exteriorización y de reconocimiento de esa exteriorización. La identidad no puede ser un mero interior, a pesar de su exteriorización, sino un proceso en el que se da la unidad de ambos momentos. Lo cual en realidad no es otra cosa que el autoconocimiento de lo que se es en lo que se entrega: el *concepto* o el yo como *autodeterminación* en el que hay una unidad de la subjetividad y la objetividad.

La identidad por fin ha dejado de ser sustancia y es sustancia-sujeto: una construcción dialéctica en la que las determinaciones por las que transcurre son en realidad algo puesto (*gestzt*), es decir, que son el reflejo en el doble sentido de espejo donde se ve la identidad<sup>272</sup> y de parecer o el brillo<sup>273</sup> de su esencia (el afuera del adentro o el adentro que es afuera, exteriorizándose) y no el telón (*Vorhang*) detrás del cual se esconde ella (§112, Z.)<sup>274</sup>.

Pero esta unidad se constituye en un proceso que Hegel llama negatividad o dialéctica<sup>275</sup>. La negatividad es el proceso en el que el sujeto es siempre siendo en una determinación (un límite, *Grenze*) pero esa determinación es la negación de sí de modo que deviene una limitación (*Schranke*) para ser lo que en realidad es en sí.

Efectivamente, todo sujeto es el flujo sus determinaciones y, al mismo tiempo, es aquello que las integra dentro de sí. En ese sentido es la negación de la negación: la

---

porque toda experiencia, sea sensible, práctica o teórica sólo es posible si está guiada por algún tipo de categorización” (52).

Esa realidad onto-lógica es el Absoluto: la cosa misma que es en realidad es el autoconocimiento efectivo de lo que es al tiempo que en ese autoconocimiento el Absoluto se autoexpone.

<sup>272</sup> Reflexión como reflejo en un espejo: ver §112, Z.

<sup>273</sup> Sobre brillo como «aparencia» o parecer y no como apariencia con su sentido peyorativo de engaño: Vals Plana, nota 295, p. 209-210

<sup>274</sup> Y con rotundidad dice Hegel: „Wenn dann ferner gesagt wird: alle Dinge haben ein Wesen, so wird damit ausgesprochen, daß sie wahrhaft nicht das sind, als was sie sich unmittelbar erweisen“ (§112, Z.). Por eso lógicamente la libertad no se encuentra en el alma bella, en la figura de la culpa por la acción sino como señala Hegel: Man pflegt so namentlich zu sagen, es komme bei den Menschen nur auf ihr Wesen an und nicht auf ihr Tun und ihr Betragen. Darin liegt nun zwar das Richtige, daß dasjenige, was ein Mensch tut, nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern nur als vermittelt durch sein Inneres und als Manifestation seines Innern zu betrachten ist. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß das Wesen und dann weiter das Innere sich eben nur dadurch als solche bewähren, daß sie in die Erscheinung heraustreten; wohingegen jener Berufung (apelación) der Menschen auf ihr von dem Inhalt ihres Tuns unterschiedenes Wesen nur die Absicht (intención) zugrunde zu liegen pflegt, ihre bloße Subjektivität geltend zu machen und sich dem, was an und für sich gültig ist, zu entziehen.

<sup>275</sup> De la negatividad se habla en la Introducción de la *PhG* mientras que el término dialéctica aparece en Berlín y con él define el momento de la esencia (*Enz*),

negación porque el sujeto se hace otro y la negación en la que se incorpora ese otro a su propio ser.

El ser otro no es un [algo] indiferente, [colocado] fuera de sí, sino su propio momento. Algo es en primer lugar finito en virtud de su cualidad, y en segundo lugar es *mutable*, de modo que la finitud y mutabilidad pertenecen a su ser (§92)<sup>276</sup>

Pero nada más lejos del pensar hegeliano que ver esta negatividad como un tránsito lógico-temporal que pueda ser suprimido por el restablecimiento de un positivo presupuesto. En Hegel lo negativo no es un inciso sino el aparecer mismo de lo positivo porque hacer de lo negativo un inciso sería de algún modo defender el dogmatismo que cree "que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato" (*PhG*, Roces, 28).

Por tanto, la identidad es, de hecho, la igualdad. Pero una igualdad que se restaura y no, por el contrario, que se dé de un modo inmediato eliminando la desigualdad "como se elimina la escoria del metal puro, ni tampoco a la manera como se deja a un lado la herramienta después de modelar la vasija ya terminada" (*Ibid.*).

175 ¿Pero cómo entender ese devenir circular infinito movido por la negatividad? O se entiende al modo kantiano desde una infinitud que Hegel llama mala (*schlechte Unendlichkeit*) o se entiende desde la verdadera infinitud (*wahrhafte Unendlichkeit*).

En el primer caso lo infinito es lo que está más allá de lo finito, es decir, lo meramente ilimitado, lo que se extiende indefinidamente y, que por ello, exige el deber de lo finito de negarse (*Sollen*). Pero en esa negación, en realidad, no se supera (*aufheben*) la finitud porque el movimiento de ser otro lleva a otra finitud y a otra y a otra. La progresión hacia la infinitud no conduce sino a la "prosecución perennizadora del intercambio de esas determinaciones que conducen [sin fin] de la una a la otra" (§94). Como señala Duque (618) un infinito así es finito porque excluye de sí lo otro a lo que entiende y por ello cosifica como lo puramente negativo.

Hegel lo expresa certeramente:

Creyendo el pensamiento que de este modo se eleva a lo infinito, le ocurre precisamente lo contrario: llega a un infinito que sólo es finito; y, al mismo tiempo, lo

---

<sup>276</sup> ¿A qué se refiere Hegel con esto? A la finitud e historicidad misma de las cosas: el existir concreto es un perecer, morir. El ser de las cosas finitas tienen dentro de sí el germen de su desaparición y añade en la *WdL*: en las cosas, "la hora de su nacimiento es la hora de su muerte" (ctdo. En Marcuse, 1970: 62).



finito, habiendo sido abandonado por lo infinito pero manteniéndose siempre junto a él, se convierte en un absoluto (§95).

O, por el contrario, puede entenderse desde la verdadera infinitud<sup>277</sup>, es decir, aquella en la que se unen lo finito y lo infinito o donde lo infinito no es lo que está siempre más allá, como un en sí (*Ding an sich*) sin relación a la finitud. El infinito engloba lo finito o, mejor, el infinito es el movimiento de retorno enriquecido en el que se reconoce lo finito en la medida en que éste en ese movimiento queda superado o negado<sup>278</sup>.

Para ello lo finito no es aquello que debe negarse en un más allá imposible sino una estación de paso en la que y por la que se reconoce<sup>279</sup>. Es el movimiento que se produce cuando en el pasar “a otro, algo sólo viene a coincidir *consigo mismo*“ (§95). Dicho de otro modo, la verdadera infinitud se produce si el movimiento de ser otro no es un abandono de sí sino un retorno en el que lo otro queda negado como alteridad dentro de una identidad. La verdadera infinitud no es la negación sino la negación de la negación<sup>280</sup>.

En conclusión, la identidad como negatividad nos permite salir del concepto liberal del sujeto como algo cuya identidad es anterior a sus relaciones: el sujeto como cosa o sustancia que es diferente y otra de los demás (“ir a lo suyo de cada cual”, como señala un líder liberal de este país) y con los que desde su sustancialidad entra en relaciones de vecindad o de coexistencia, ya sea por medio de pactos de no agresión, de contratos o de sociable insociabilidad (en suma de nuevo, los dos principios del sistema de las necesidades: el particular y el universal como resultado mecánico de los derechos de los particulares).

Como señala Pérez Cortés, “la comunidad de esos seres plenos en sí mismos reúne una pintoresca multitud de diferentes: cada ser *es* y su *otro es también* y responsabiliza a ese sencillo *también* de la unidad del espacio en que ambos coexisten” (47). Todo este

<sup>277</sup> De nuevo Duque (618) define certeramente el verdadero infinito como la inversión quiasmática de las dos determinaciones opuestas (identidad y diferencia, limitación y deber ser). En cuanto inversión quiasmática es la superación de lo infinito en lo finito y de lo finito en lo infinito

<sup>278</sup> Hegel insiste en que el infinito es la idealidad de lo finito o su irrealidad como señala Vals Plana (199, nota 276). Por eso el infinito no es lo ilimitado sino lo In-finito: el ir más allá de lo finito

<sup>279</sup> Esa es la libertad como señala F. Duque (1998: 617, nota 1471): “cuando la verdadera libertad es ser sí mismo sólo cabe lo otro, interiorizado”

<sup>280</sup> En la Lógica de Jena la infinitud se define directamente como la agitación de lo finito por no ser lo que es en sí (Marcuse, 1970: 67). En *Enz*, §94, Z define lo infinito como llegar a sí mismo en su otro.

relato ha nacido pues de ese sujeto autosuficiente que no se hace cargo de la diferencia y con ella del reconocimiento intersubjetivo.

Frente a este concepto de la identidad como vecindad conjuntiva o disyuntiva (el “y” o el “o”: *entweder...oder*), la contradicción y la negatividad nos permiten comprenderla como la unidad dialéctica y, por ello, como el traspaso de cada identidad por la otra en la que ambas se revelan como los lados de una subjetividad universal que nace del reconocimiento mutuo como asunción de la alteridad (la necesidad de su independencia) al tiempo que como superación de su parcialidad o su mera particularidad.

Pero esta perspectiva supone en definitiva romper con la primacía que el pensamiento liberal, heredero de una metafísica del sentido común o de la conciencia natural<sup>281</sup>, pone en la identidad y por el contrario poner el énfasis en lo “olvidado” por esa metafísica: la *relación*, que Hegel nombra como dialéctica, Heidegger como copertenencia o Husserl como intencionalidad.

177

Desde nuestro punto de vista Hegel habla de una identidad fundada en la relación; una identidad dialéctica que se construye en la negatividad o la mediación en la que ser es ser lo que no es y no ser lo que se es. Pero no como oposición absurda donde no hay un término medio de esa contradicción sino como movimiento de reflexión en el que la identidad es un círculo que se autoconstituye a través del esfuerzo por superar esa diferencia entre ser (el ser en sí o la identidad que se quiere) y no ser (o la diferencia o el ser para sí) pero, a su vez, no como tránsito a una identidad nueva, sino como auténtica *energeia* que nunca termina de colmarse porque es sólo autoconciencia de algo que está siempre en potencia, que es pura potencia: llegar a ser lo que se era (en sí) en su diferencia, cabe lo otro (para sí).

Pero una identidad así es el reconocimiento del otro como autorreconocimiento, es decir, una identidad que se construye sobre la relación con el otro. En suma intersubjetividad, comunidad. Y si la identidad debe comprenderse como círculo infinito, entonces la comunidad debe hacer posible esa circularidad.

---

<sup>281</sup> ya se vea desde Hegel, pero también desde Husserl o Heidegger: en cualquier caso, pensamiento de la representación o del idealismo moderno

En realidad todo el problema de la identidad y de su libertad acaba siendo el problema de la constitución de una auténtica comunidad en la que se supere la perspectiva de la mera comunidad de intereses.

## GRÁFICO 1

El reconocimiento y la eticidad (El Estado es la realización de la vera autoconciencia=voluntad libre)

Tipos éticos	Eticidad	Autoconciencia	Identidad y relación	Derecho
Hombre (dialéctica del Señor y el Siervo)= yo puro	Sistema de las necesidades o <i>En</i> ( <i>Gemeinsamkeit</i> )	Autoconciencia. abstracta (cada uno es un fin para sí) →Comienzo del 1º reconocimiento: (a. los otros son medios. b. Necesidad del otro: división del Trabajo y la mano invisible)	de la identidad abstracta a la interdependencia de necesidades	Atomismo liberal: mercado.
Burgués= persona	Sociedad civil (Derecho en la Administración de justicia y Estado externo o Estado liberal) (de la <i>Gemeinsamkeit a la Gemeinschaft</i> )	realización del 1º reconocimiento (reconocimiento unilateral o reconocimiento en sí para sí): Autoconciencia recognoscente o autoconciencia independiente a través de la dependencia del otro.	De la interdependencia de necesidades a la comunidad contractual jurídica	Liberalismo político: Estado de Derecho (Mercado+ Derecho)
Ciudadano (persona y sujeto moral)	Estado (corporación, policía y Estado político orgánico) <i>Gemeinschaft</i>	2º reconocimiento (reconocimiento mutuo o reconocimiento en sí para sí para el otro): Autoconciencia universal y objetiva	Unidad conceptual: subjetividad reconocida con la objetividad, particular reconocido con el universal (El <i>Nosotros</i> )	Estado social: legalidad y moralidad convertidas en eticidad

## I. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

### FUENTES

- G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, edición bilingüe con el texto alemán de la *Phenomenologie des Geistes*, de la edición de Bonsiepe y Heede para Felix Meiner, 1980 (GW, 9), trad. A. Gómez Ramos, Madrid: Abada, 2010
- G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad., W. Rocés y R. Guerra, México: FCE, 1966, 5ª Reimpr.
- G.W.F. HEGEL, *Enciklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden, E. Moldenhauer y K.M. Michel (ed). Werke 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1986, octava reimpr. 2012
- G.W.F. HEGEL, *Enciklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden, E. Moldenhauer y K.M. Michel (ed). Werke 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1986, octava reimpr. 2012
- G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad., edición y notas: R. Vals Plana, Madrid: AE, 2010, 5ª Reimpr.
- G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I: la science de la logique*, trad. B. Bourgeois, París: J. Vrin, 1970
- G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. III: Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, París: J. Vrin, 1988
- G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, E. Moldenhauer y K.M. Michel (ed). Werke 7, Frankfurt am Main: Surkamp Taschenbuch 1986<sup>1</sup>
- G.W.F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Vermal, J.L., Barcelona: Edhasa, 1988
- G.W.F. HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, (edición de K.H. Iltting, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Fromann-Holzboegg, 1974, Volumen II), trad. Diaz, C., Madrid: Libertarias/Proudhufi, 1993
- G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan., Préfacé de J. Hyppolite, París: Gallimard, 1940
- G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J.Gaos, Madrid: Círculo de lectores, 1996
- G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. W. Rocés, México: FCE, 1977, vol. III

**OTROS AUTORES**

- B. CONSTANT, *Escritos políticos*, trad. Sánchez Mejía, M<sup>a</sup> L., Madrid: CEC, 1989
- D. DIDEROT, *El sobrino de Rameau*, Madrid: Nórdica, 2008
- M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Gesamtausgabe, 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984, pgs. 105-192
- , *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, trad. Vázquez, M. E. y Wehrde, K., Madrid: AE, 1992
- T. HOBBS, *Leviatán*, trad. E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, Madrid: Tecnos, 1989
- I. KANT, *Crítica del juicio*, R. Amarayo y S. Mas (edit.), Madrid: Antonio Machado, 2003
- J. LOCKE, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. de C. Mellizo, Madrid: Alianza, 2008
- K. MARX, “La cuestión judía” (1843) en *Anuarios francoalemanes 1844*, trad. J. M<sup>a</sup> Ripalda, *Obras de Marx y Engels*, Barcelona: Grijalbo, 1978, OME-5, pp. 178-208

**LITERATURA SECUNDARIA**

181

- ACANDA GONZÁLEZ, J.L. (2003), “Hegel: liberalismo y sociedad civil” *Recerca*, Revista de pensament i analisi, Universidad Jaume I, Castellón, pp. 37-53
- ALVAREZ, E. (2010), “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura” en Felix Duque, (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 85-107
- AMENGUAL, G. (1989), “La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad”, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: CEC, pp. 11-67. (Apareció originariamente en TAULA, nº 10, UIB, 1988)
- ARANDA TORRES, C. (1992), *Lenguaje y trabajo en el pensamiento de Hegel. Una introducción a la filosofía hegeliana*, Almería: Instituto de estudios almerienses
- BECCHI, P. (1993), “Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil, *Doxa*, 14
- BOBBIO, N. (1989), “Hegel y el iusnaturalismo”, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: CEC, pp. 377-406
- , (1991), “El modelo iusnaturalista” en N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, trad. M. Escrivá de Romaní, Barcelona: Plaza y Janés, pp. 17-47
- CEREZO GALÁN, P., “Obertura a Principios de la Filosofía del Derecho de G.W.F. Hegel”, *ElBúho*, Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, [www.elbuhho.aafi.es](http://www.elbuhho.aafi.es)

- CUBO UGARTE, O. (2010), *Actualidad hermenéutica del “Saber Absoluto”. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Madrid: Dykinson
- DE LA MAZA, L. M. (2004), *Lógica, metafísica, fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile
- DENIS, H. (1986), “Société civile hegelienne et capitalisme” en G. Planty-Bonjour (dir.), *Droit et liberté selon Hegel*, París: PUF, pp. 47-88
- D’HONDT, J. (2002), *Hegel*, trad. C. Pujol, Barcelona: Anagrama
- DRÜE, H. (2000), “Philosophie des Geistes” en H. SCHNÄDELBACH(ed), *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*, Frankfurt: Suhrkamp
- DUQUE, F.(1987), “Indigencia de la necesidad. Acerca del sistema de las necesidades en Hegel” en VV.AA., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Valencia: Natán Estudios, pp. 127-151
- (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal
- (1999), *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid: Akal
- (2010), “Política y moralidad en la Fenomenología hegeliana”, en F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp.211-224
- ESPOSITO, R. (2009), “Comunidad y violencia” trad. de R. Orsi Portalo, *Minerva*, publicación del Círculo de BBAA de Madrid, IV, época 12, pp. 72-76
- EZQUERRA, J. (1994), “Sade: la libertad del vacío”, Sevilla: *ER*, nº 20, pp. 57-77
- (2010), “La voluntad libre en Hegel”, *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga: Malaga, Vol. XV, pp. 147-166
- FLEISCHMANN, (1992), *La philosophie politique de Hegel*, París: Gallimard,
- FLORES, M., ESPEJEL MENA, J. (2006), “Aproximaciones al concepto de sociedad civil en hegel” *Espacios públicos*, vol. 9, nº 18, pp. 163-175
- GABILONDO, A. (1983), *El concepto como experiencia y sistema en Hegel*, Tesis doctoral dirigida por JM. Navarro Cordón, UAM
- (2010), «El espíritu verdadero. La eticidad (Sittlichkeit)», en F. Duque, (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 169-181
- GADAMER, H.G. (1980), *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, trad. M. Garrido, Valencia: Teorema,
- (2000), *La dialéctica de Hegel*, trad. M. Garrido, Madrid: Cátedra

- GIL VILLEGAS, F. (1988), “Razón y libertad en la filosofía política de hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes”, ITAM. ESTUDIOS. filosofía-historia-letras. Invierno
- GÓMEZ RAMOS, A. (2010), “El devenir de la moralidad: el placer, el corazón y la virtud. Comentario al capítulo VB de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel” en Felix Duque, (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 129-149
- HACKENESCH, C. (2000), “Die Wissenschaft del Logik” en H. SCHNÄDELBACH (ed), *Hegels Enzyklopädie der philosphischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*, Frankfurt: Suhrkamp
- HONNETH, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica,
- HYPOLITE, J. (1974), *Estructura y génesis de la Fenomenología del Espíritu*, trad. F. Fernández Buey, Barcelona: Península
- ILTING, K.-H. (1989), “La estructura de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: CEC, pp.67-92
- KERVÉGAN, J.F., *Hegel y C. Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, trad. García Mayo, A., Madrid: Escolar y Mayo, 2008
- KOJÈVE. A. (1971), *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel en Introducción a la lectura de Hegel*, trad. J.J. Sebreli, BBAA: La pléyade, Vol. I
- LABARRIÈRE, P.J. (1985), *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, trad. G.Hirata y J.M. Ripalda (revisión), Mexico: FCE
- LAKERBRINK, B. (1979), “Sein und Wesen“, *Kommentar zu Hegels “Logik” in seiner «Enzyklopädie» von 1830*, Freiburg/München: Karl Alber, Band I
- LÓPEZ CALERO, N. (2012), *Mensajes hegelianos. La “Filosofía del Derecho” de G.W.F. Hegel*, Madrid: Iustel
- MARAGUAT IDAGARRA, E. (2005), “la particularidad de lo ético: de Hegel a Kant, y vuelta”, *Thémata*, revista de filosofía, nº 34
- MARCUSE, H. (1970), *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona: Martínez Roca
- (1983), *Razón y revolución*, trad. J. Fombona de Sucre, Madrid: AE
- MARINI, G. (1989), “Estructura y significado de la sociedad civil hegeliana”, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: CEC, pp. 223-248
- MARRADES, J. (2001), *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid: Antonio Machado



- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1984), *Historia de la filosofía. Filosofía moderna y contemporánea*, Madrid: Istmo, vol. II
- MARTÍNEZ, FJ. (2008), *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de F. Guattari*, Barcelona: Montesinos
- NANCY, J.L. (2005), *Hegel. La inquietud de lo negativo*, trad. J.M. Garrido, Madrid: Arena
- NAVARRO CORDÓN, J.M. (1974), “Sentido de la Fenomenología del Espíritu como crítica” en VV.AA., *En torno a Hegel*, Granada: Universidad de Granada
- OLIVAS, E. (2012), “La teoría hegeliana de la sociedad civil: la primera crítica contemporánea a la concepción liberal de la sociedad civil”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* nº 33
- PEDRAJAS, R. (1974), “Hegel y la revolución francesa” en A. Alvarez Bolado, J.M. Artola y otros, *en torno a Hegel*, Granada: Universidad de Granada
- PELCZYNSKI, Z. (1989), “La concepción hegeliana del Estado”, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: CEC, pp. 249-288
- PEPERZAK, A. (1989), “Los fundamentos de la ética” en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: CEC, pp. 93-120
- PEREZ CORTÉS, S. (2006), “Identidad, diferencia y contradicción en la *lógica* de Hegel”, *Signos filosóficos*, vol. viii, nº 16, julio-diciembre, pp. 23-55
- PINKARD, T. (1994), *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*, New York: CUP
- (2002), *Hegel*, trad. Carmen García Trevijano, Madrid: Acento<sup>2</sup>
- QUESADA, F. (2008), *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización*, Madrid: Trotta
- RENAUT, A. (1993), *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, trad.: J.A. Nicolás, Barcelona: Destino
- RENDON, J. (2008), *La sociedad política en Hegel*, México: Coyoacán
- RIEDEL, M. (1989), “El concepto de sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico”, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: CEC, pp.195-222
- RITTER, J. (1986), “Subjetividad y sociedad industrial” en *Subjetividad y otros ensayos*, trad. R. de la Vega, Barcelona: Alfa
- (1989), “Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana” en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: CEC, pp.143-169

- RIVERA DE ROSALES, J. (2001-2002), “Dolor y muerte en la Filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento”, *El Vuelo de Icaro*, 2-3, pp 421-450
- (2005 y 2006), “Cursos monográficos de doctorado sobre la Lógica del ser y la Lógica de la esencia (UNED)”, en [www.filosofiayliteratura.org/critica/logicaesencia](http://www.filosofiayliteratura.org/critica/logicaesencia)
- (2010), “El Espíritu extrañado de sí mismo: la cultura” en Felix Duque, (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 247-271
- ROCCO, V. (2013), “Lógica de la indignación social” en F. Duque y Luciana Cadahia (Edit), *Indignación y rebeldía, Crítica de un tiempo crítico*, Madrid: Abada, pp. 264-283
- SEIBOLD, J. R. (1983), *Pueblo y saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*, BB.AA.: Universidad del Salvador y Diego de Torres
- SIEP, L. (1989), “Qué significa: «supración de la moralidad en la eticidad» en la *Filosofía del Derecho* de Hegel”, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: CEC, pp.171-193
- (2008), “Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie“ en VIEWEG, K. Y WELSCH, W., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 413-438
- SOTELO, I. (2010), *El Estado social. Antecedentes, origen, desarrollo y declive*. Madrid: Trotta
- TAYLOR, CH. (2010), *Hegel*, trad. de F. Castro Merrifield, C. Mendiola Mejía y P. Lazo Briones, Barcelona: Anthropos
- TRIAS, E. (1981), *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona: Anagrama,
- VALS PLANA, R. (1971), *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Estela,
- VIEWEG, K. (2010), “El reino animal espiritual o el astuto zorrillo. Sobre la unidad de la razón teórica y práctica en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel” en Felix Duque, (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 151-165

## II. BIBLIOGRAFÍA NO CONSULTADA

### Ediciones de las Vorlesungen sobre Filosofía del Derecho (años 1817-1831)

Primer curso: Heidelberg, Wintersemester, 1817-18 (apuntes de P. Wannemann)

- Hegel-Archiv de Bochum, edic. de C.Becker, *Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Hamburg, 1983

- Itling (ed), *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg, 1817-1818) und Homeyer (Berlin, 1818-19)*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, vol. II

Cursos siguientes: Wintersemester de 1818-19, 19-20, 20-21, 21-22, 22-23, 23-24, 24-25 y 31 (inacabado porque Hegel muere el 14 de noviembre de 1831):

- Curso 1817-1818 y 1818-1819:  
K.-H. Itling (ed), *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817-1818) und Homeyer (Berlin 1818-1819)*, Stuttgart Bad-Cannstatt: Fromma Holsboog, 1983
- Curso 1819-1820:  
D. Heinrich (ed.), *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983  
E. Angehrn, M. Bondeli y H.N. Seelmann (eds.), *Philosophie des Rechts 1819-1820*, Hamburg: F. Meiner, 2000
- Curso 1821-1822:  
H. Hoopé (ed.), *Die Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1821-1822*, Frankfurt: Suhrkamp, 2004
- Curso 1822-1823:  
K.-H. Itling (ed), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart Bad- Cannstatt: Fromma Holsboog, 1974, vol. III  
E. Schillbach (ed.), *Philosophie des Rechts, 1822-1823*, Frankfurt: Peter Lang, 1999
- Cursos 1824-25 y 31:  
K.-H. Itling (ed.), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart Bad-Cannstatt: Fromma Holsboog, 1974, vol. IV

186

### **Traducciones de los *GPhR***

- G.W.F. HEGEL, “*Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*”, trad. M<sup>a</sup> C. Paredes Martín Madrid: Gredos, 2010
- G.W.F. HEGEL, “*Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*”, trad. E. Vasquez Madrid: Biblioteca Nueva,
- G.W.F. HEGEL *Lecciones sobre Filosofía de Derecho Berlín 1817-18* Morón: Edición universitaria de Morón, 1983

**BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA PHG, LA ENZ Y LA WL**

- ÁLVAREZ-GÓMEZ, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1978
- BECKER, w., “Hegel Dialektik von Herrn und Knecht, *Hegel-Studien Beiheft*, nº 11, 1974, pp. 429-439
- BIARD, J., BUVAT, D. et al., *Introduction à la lecture de la “Science de la Logique” de Hegel*, París: Aubier Montaigne, 1981
- DELLAVALLE, S., *Freiheit und Intersubjektivität*, Berlín: Akademie, 1998
- DÜSSING, K., “Hegel und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtsein”, *Hegel-Studien Beiheft*, nº 28, 1993, pp. 103-126
- ESCALANTE, M.S., *Intersubjektivität und Anerkennung. Hegels Ansatz (1802-07) und seine kritische Auslegung bei Honneth (1992)*, Frankfurt, Peter Lang, 2012
- FALKE, G., *Begriffene Geschichte. Das historische Sustrat und die systematische Anordnung der Bewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes. Interpretation und Kommentar*, Berlín: Lucas, 1996
- FINK-EITEL, H., *Dialektik und sozialetik. Kommentierende Untersuchung zu Hegels “Logik“*, Meisenheim/Glan: Hain, 1978
- FRANCO, R., «Lógica subjetiva» y sistema de relaciones. *Posibilidad de la intersubjetividad a partir de la Ciencia de la lógica de Hegel*, Frankfurt: Peter Lang, 2007
- FULDA, HENRICH, D. (edis.), *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973
- GARCÍA, R., “¿Hemos de renunciar a Hegel? Debate sobre la vigencia del proyecto hegeliano” en *Isegoría*, nº 20 1999, pp. 159-188
- HABERMAS, J., *Técnica y ciencia como ideología*
- HANSEN, F.P., *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Ein kommentar*, Würzburg: K&N, 1996
- HARDIMON, M., *Hegel’s social Philosophy. The project of recognition*, NY: CUP, 1994 (UNED)
- HEINTEL, E., “Der begriff des Menschen in der Spekulative Satz, *Hegel-Studien Beiheft*, nº 1, 1961, pp. 201-227
- IZUZQUIZA, I., *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación*, Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 1990
- JAESCHKE, W., *Hegel la conciencia de la modernidad*, Madrid: Akal, 1998
- KOCH, A. F., SCHICK, F. (eds.), *G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Berlín: Akademie Verlag, 2002

- LABARRIERE, PJ y JARCZYK, G., *Les premiers combats de la reconnaissance*, París, 1987
- LEONARD, A., *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Louvain: L'Institut Supérieur de Philosophie, 1974
- NANCY, J.L., *Ser singular plural*, trad. Tudela, A., Madrid: Arena libros, 2006
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid: Visor, 1995
- MARX, W., *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Klostermann, 1986
- MARX, W., KAEHLER, K.E., *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Klostermann, 1992
- MASMELA, C., *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*, Madrid: Trotta, 2001
- MICHALEWSKI, C. (edit.), *la Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, París: Ellipses, 2008
- MOSER, F., *Subjekt - Objekt - Intersubjektivität. Eine Untersuchung zur erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Dialektik Hegels und Adornos mit einem Ausblick auf das Intersubjektivitätsparadigma Habermas*, Frankfurt: Peter Lang, 2012
- MOYAR, D. Y QUANTE, M. (edit.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: a Critical Guide*, CUP, 2008
- O'NEILL, J., *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition. Texts and Commentary*, NY: State University of New York, 1996
- PAEK, H.-S., *Selbstbewußtsein und Begierde. Eine Untersuchung zur Struktur, Entstehung und Entwicklung der Begierde bei Hegel*, Frankfurt: Peter Lang, 2002
- PEPERZAK, A., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987 (UNED)
- PÖGGELER, O., "Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes" en KÖHLER, D., PÖGGELER, O. (eds), *Phänomenologie des Geist*, Berlín: Akademie, 2006, pp. 131-144
- RICOEUR, P., *De l'interpretation*, París, 1965
- , *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, trad. A. Neira, Madrid: Trotta, 2005
- RUDA, F., *Hegel's Rubble: an investigation into Hegel's Phylosophy of Right*, Londres-NY: Continuum, 2011
- SIEP, L., "Der Kampf um Annerkenung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jaener Schrifften, *Hegel-Studien Beiheft*, n° 9, 1974, pp. 155-207
- SIEP, L., *Annerkenung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg-München: Karl Albert, 1979

- , *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phenomenologie des Geistes»*, Frankfurt: Suhrkamp, 2000
- STERN, R., *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London: Routledge, 2002 (UNED)
- STEWART, J. (edit.), *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretative Essays*, Albany: SUNY, 1998
- THEUNISSEN, M., *Sein und schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1980
- VALLS PLANA, R., *El trabajo como deseo reprimido*, Barcelona, 1981
- VIEWEG, K. Y WELSCH, W., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 2008
- WAHL, J., *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París: PUF, 1951
- WEISSER LOHMANN, E., “Gestalten nicht des Bewußtsein, sondern einer Welt“ en KÖHLER, D., PÖGGELER, O. (eds), *Phänomenologie des Geist*, Berlín: Akademie, 2006, pp. 185-210
- VIEWEG, K. Y WELSCH, W., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 2008
- WOOD, A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, CUP, 1990

189

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE FILOSOFÍA DEL DERECHO Y TEORÍA POLÍTICA HEGELIANA

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. Y PAREDES MARTÍN, M<sup>ª</sup>C. (eds.) *Razón, libertad y Estado en Hegel*, I Congreso internacional, 5-9 de mayo 1998, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000
- AMENGUAL, G., *La moral como derecho. Estudios sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Trotta, 2001
- AVINERI, S., *Hegel's theory of the modern State*, NY: CUP, 1972
- BECCHI, P., “Nuevas Fuentes para el estudio de la filosofía del derecho hegeliana” trad. Giménez Alcover, P. en *Doxa*, 8, 1990
- BIENENSTOCK, M., “Qu'est-ce qu'«esprit objectif» selon Hegel?” en *Hegel: droit, histoire et société*, Revue germanique internationale, 15/2001, París: PUF, pp. 103-126
- BÜRGER, P., *Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus* Frankfurt, 1992
- BOURGEOIS, B., *El pensamiento político de Hegel*, BBAA: Amorrortu, 1972

- , *Filosofía y derechos humanos. Desde Kant hasta Marx*, trad Diaz, J. A., Bogotá: Siglo del Hombre, 2003
- CORDUA, C., *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona: Anthropos, 1989
- DE ZAN, J., “Para leer la filosofía del derecho de Hegel” en De Zan, J., *La Filosofía social y política de Hegel*, BB. AA.: Ediciones del Signo, 2009
- DIAZ, C., *El sueño hegeliano del Estado ético*
- DUQUE, F., “El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica” en *TAULA, quaderns de pensament* (UIB) núm. 17-18, 1992
- GIUSTI, M., *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg: 1987
- FERREIRO, H., “Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV N° 2, Primavera 2009, pp. 331-361
- HENRICH, D. y HORSTMANN, R.P. (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart: Klett-Cota, 1982
- HONNETH, A., *The I in We. Studies in the theory of recognition*, Cambridge: Polity Press, 2012
- KERVÉGAN, J.F., “La théorie hégélienne du contrat: le juridique, le politique, le social” en *Hegel: droit, histoire et société*, Revue germanique internationale, 15/2001, París: PUF, pp. 127-144
- LANGE, E.M., *Das Prinzip Arbeit*, Berlín y Viena: 1980
- LÓPEZ CALERO, N. M<sup>a</sup>, *Hegel y los derechos humanos*, Granada: Universidad de Granada, 1971
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., “Actualidad y vigencia de la Filosofía del Derecho de Hegel” en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) n° 110, Octubre-Diciembre 2000, pp. 175-195
- LOSURDO, D., *Hegel et les liberaux. Liberté-égalité-État*, París: PUF, 1992
- PEPERZACK, A., “Zur hegelschen Ethik” en D. Heinrich und R.P. Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart: Klett-Cota 1982, pp. 103-132
- PIPPIN, R., “Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel en *Hegel: droit, histoire et société*, Revue germanique internationale, 15/2001, París: PUF, pp. 67-102
- QUELQUEJEU, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, París: Seuil, 1972
- RIEDEL, M., *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974
- RIVERA DE ROSALES, J., “Moralidad. Hegel versus Kant (I)” en *La controversia de Hegel con Kant*, Mariano Álvarez Gómez y M<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín (eds.), Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, págs. 161-178.

- , "Moralidad. Hegel versus Kant (II)" en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, (UNED) n. ° 18, 2004, pp. 383-416
- RUBI, CH., *L'Individu saisi par l'État. Lien social et volonté chez Hegel*, París: Éditions du Félin, 1986
- SEO, Y., *Rechtsontologie und Hegels Rechtsbegriff. Zur Rekonstruktion der Rechtsontologie im Hegelschen Rechtsverständnis als Anerkennung*, Frankfurt, Peter Lang, 2004
- SIEP, L., "La actualidad de la filosofía práctica de Hegel" y "Hegel y el holismo de la filosofía política", trad. Bautista Pizarro, N. y Perdomo Torres, J.F., Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2007
- SMITH, S.B., *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago, 1989
- TAMINIAUX, J., *Naissance de la Philosophie de l'État*,
- THEIS, R., "Volonté et liberté. Commentaire de l'introduction à la philosophie du Droit de Hegel", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 65, 1979 pp. 369-386
- VALCARCEL, A., *Hegel y la ética. Sobre la superación de la "mera moral"*, Barcelona: Anthropos, 1988
- WALSH, W. H., *La ética hegeliana*, trad. E. Guisán, Valencia: Fernando Torres editores, 1976
- WILDT, A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982

191

### **BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL EN HEGEL**

- ALPINO, P., "Stande e Stato nella Filosofia del Diritto", in *Riv., critica della Storia della Filosofia* 35,1980, 252-269
- ANGERMANN, E., «Das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft im Denken des 18. Jahrhunderts», en: *Zeitschrift Politik* 10 (1963) 89-101
- BECCHI, P., "El simulacro de la decisión. Diferencias en la doctrina hegeliana del poder del príncipe" en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) Núm. 49. Enero-Febrero 1986
- BOURDIN, J-C., "Hegel et la question sociale:société civile, vie et détresse" en *Hegel: droit, histoire et société*, Revue germanique internationale, 15/2001, París: PUF, pp. 145-176
- CERRONI,U., "Società civile e Stato politico in Hegel". Bari,1974. Cap.2 y 3
- CONZE, N., "Staat und Gesellschaft in der fñhrevolutionären Epoche Deutschlands", en H. H. HOFMANN (Hg.), *Die Entstehung des modernen souveranen Staates*, Köln/Berlin 1967, pp. 297-320



- CRISTI, R., “La estructura de la sociedad civil en la Filosofía del Derecho de Hegel”, en: *Escritos de Teoria* 3-4, Santiago de Chile 1978-79 , pp. 217-242;
- DE ZAN, J., «La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América” en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 8, 1981, 39-62
- FETSCHER, I.”Actualidad y significado del concepto de sociedad civil en el pensamiento político de Hegel” en *Sistema*, nº10
- GOLDSCHMIDT, V., “État de nature et pacte de soumission chez Hegel“, *Ecrits*, París: Vrin, 1984, pp.193-202
- HEINZ HOLZ, H., *Herr und knecht bei Leibniz und Hegel*, Berlín: Luchterhand, 1968
- HARTMANN, K., “Ideen einen neuen systematischen Verstandnis der Hegelschen Rechtsphilosophie” en: *Perspektiven der Philosophie*, 1976, pp. 167-200
- HERNÁNDEZ VEGA, R., *La sociedad civil en Hegel*, México: UNAM, 1995
- HORSTMANN, R.P., “Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie” en RIEDEL, M., *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, pp. 276-311
- JERMANN, C., «Die bürgerliche Gesellschaft”, in JERMANMN (Hg.), *Anspruch und Lektung*, pp. 166-182
- KIESEWETTER, H., “Hegels standische Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft” en: *Hegel-Jahrbuch 1971*, Meisenhiem 1972, pp. 76-77
- LOSURDO, D., *Hegel and the Freedom of Moderns*, Durham: Duke University Press, 2004.
- MARINI, G., “Aspetti sistematici nella società civile hegeliana” *Filosofia*, XXVII, 1976, pp. 19-40
- MARINI, G., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, Napoles: Bibliopolis, 1978
- MAZORA, MARTÍN (2003), *La sociedad civil en Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- NEGRI; *Stato e diritto nel giovane Hegel*. (Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel.). Padova1958
- NUZZO, A., *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Napoli: Guida editori, 1990.
- PALNTY-BONJOUR, G., *Droit et liberté selon Hegel*, París: PUF, 1986
- PAWLIK, M., *La realidad de la libertad. Dos estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, trad. J. F. Perdomo Torres, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2005.
- PELCZYNSKI, Z. A., “Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of State” en *The State and Civil Society*, Cambridge University Press, 1984.

- PEPERZAK, A., *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's "Philosophy of Right"*, Dordrecht-Boston: M. Nijhoff, 1987.
- , *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 2001.
- PRIETO, F., *El pensamiento político de Hegel*, Madrid, Universidad Pontificias de Comillas, 1983
- KRONER, R., "Die bürgerliche Gesellschaft im Hegels System". *Archiv für angewandte Soziologie* IV, 1931
- ROSENFELD, D., *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, trad. J. Barrales, México: FCE, 1989
- ROSENZWEIG, F. "*Hegel un der Staat*". (2 vols). Berlin,1962.(1º ed. Munich,1920). para nuestro estudio, sobre todo, vol.II, págs. 118 y ss.; 186 y ss.
- SALWCICI, P., *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto. La societa civile*, Urbino 1971
- SCHRODER, W., "Zur Interpretation des Hegelschen Begriffs bürgerliche Gesellschaft (Methodologische Probleme der Erbe-Rezeption)", en: o.c., pp. 133-147
- SIEP, L., "Constitution, droits fondamentaux et bien-être dans la philosophie du droit de Hegel" en *Hegel: droit, histoire et société*, Revue germanique internationale, 15/2001, París: PUF, pp. 177-196
- SOLARI, G., Il concetto de società civile in Hegel, en "Rivista di Filosofia, XXI, 1931, pp.299-347. Y en Bobbio, Norberto (1981), "Sulla Nozione di Società Civile" en *Studi Hegeliani*, Torino: Einaudi.
- STILLMANN, P. G., "Hegel's Civil Society: A Locus of Freedom" en *Polity* 12 (1980) 622-646
- VOGEL,P., "Hegel Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch L. Stein, Marx,Engels und Lasalle". Berlin,1925
- WASZEK, N., "Aux sources de l'État social à la allemande: Lorenz Von Stein en *Hegel: droit, histoire et société*, Revue germanique internationale, 15/2001, París: PUF, pp. 211-238
- WEIL, E., *Hegel y el Estado*, BBAA: Nagelkop
- WENCES, M.I., *En torno al origen del concepto de sociedad civil: Locke, Ferguson y Hegel*, Madrid: Dykinson, 1999
- WILLIAMS, R., *Civil Society, Poverty, and the Corporations. en Hegel's ethics of recognition*, California, University of California Press, 1997

## **BIBLIOGRAFÍA SOBRE IUSNATURALISMO Y ESTADO NATURAL EN HEGEL**

- SMITH, S.B., *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago, 1989, pp. 155 y ss.
- WILDT, A., *Autonomie und Annerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982
- LANGE, E.M., *Das Prinzip Arbeit*, Berlín y Viena: 1980, cap. 1.3. y 1.4.
- SIEP, L., “Der Kampf um Annerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jaener Schrifften, *Hegel-Studien Beiheft*, nº 9, 1974, pp. 155-207
- , *Annerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg-München: Karl Albert, 1979
- GOLDSCHMIDT, V., “*État de nature et pacte de soumission chez Hegel*“, *Ecrits*, París: Vrin, 1984, pp.193-202
- TAMINIAUX, J., *Naissance de la Philosophie de l'État*, pp. 133-145

## **BIBLIOGRAFÍA SOBRE A. SMITH EN HEGEL**

- LUKÁCS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, G. Lukács Werke, Neuwied: H. Luchterhand, 1967, B8
- CHAMLEY, P., *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, París: 1963
- CHAMLEY, P., *Notes de lecture relatives à Smith, Steuart et Hegel*, París:1967
- SALVUCCI, P., “Hegel e Smith” en *Il Corpo*, I, nº3, 1966
- YANG, Y.-S., *Economies of Salvation. Adam Smith and Hegel*, Oxford: Peter Lang, 2012

194

## **BREVE BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA CRÍTICA MARXISTA A HEGEL**

- CERRONI, U., “La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público” en R. CAPELLA, *Marx. El Derecho y el Estado*, Barcelona, 1969, pp. 17-44
- HYPPOLITE, *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955, 120-141
- ITLING, K.H., “Il concetto hegeliano dello Stato e la critica del giovane Marx”, *Rivista di filosofia*, 68, nº 7-9, 116-168
- PELCZYNSKI, Z.A. (ed.), *Hegel's political philosophy*, pp. 199-219

## OTROS ESTUDIOS GENÉRICOS SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL

- ARATO, A. y COHEN, J., *Sociedad Civil y Teoría Política*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000
- BOBBIO, N. (1981), “Sulla Nozione di Società Civile” *De homine*” XXIV-XX (marzo 1968) y en *Studi Hegeliani*, Torino, Einaudi.
- , “Sociedad Civil” en *Diccionario de Política*, Norberto Bobbio y Nicola, Matteucci (ed.), México: Siglo XXI, 1988
- , *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999
- , “Nation und Gessellschaft. Zwei Grundbegriffe der revolutionaren Epoche”, en. *Historische Zeitschrift* 198, 1964, pp. 1-16
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J., *El Despertar de la Sociedad Civil. Una Perspectiva Histórica*, México: Océano, 2004
- HELLER, H., *Teoría del Estado*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995
- INNERARITY, D., *Hegel y el romanticismo*, Barcelona: Tecnos, 1993
- 195 KOFLER, L., *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Buenos Aires:1974.
- KUMUR, K., “Civil Society: An Inquiry into the Usefulness and Historical Terms” en *British Journal of Sociology*, London, vol. 45, núm. 1, Marzo 1994
- NEGRI, A., *Alle origini del formalismo giuridico*, Padua: 1962
- SAUCA, J.M. Y WENCES, M. I. (eds.), *lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*, Madrid: Trotta, 2007
- SELIGMAN, A., *The Idea of Civil Society*, New York: The Free Press, 1992

## REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

- AMENGUAL, G. (1989): **Sobre Hegel y el iusnaturalismo: p. 15, nota 6 ; Sobre Hegel y la política clásica: 15, nota 7; Sobre la libertad y el derecho en Hegel: p. 17, nota 10 y nota 11; Sobre el espíritu objetivo: p. 18, nota 12; Sobre el espíritu subjetivo: p. 19, nota 13; Sobre la propiedad y el D° abstracto: p. 28, nota 47; Sobre la ética en Hegel: p. 31-32, notas 56-58; Sobre la crítica de Marx a Hegel: p. 43, nota 89**
- CUBO UGARTE, O. (2010) **(Bibliografía sobre la Fenomenología del Espíritu)**

DUQUE, F. en G.W.F. HEGEL, *Ciencia de la lógica. La lógica objetiva*, vol. I, Madrid: Abada/UAM, 2011 (**Bibliografía sobre la ciencia de la lógica**)

RIVERA DE ROSALES, J. (2005 y 2006) (**Bibliografía sobre la ciencia de la lógica**)

SCHNÄDELBACH, H. (2000), pp. 535-549 (**Bibliografía sobre diferentes aspectos de la obra de hegel**)

Igualmente pueden consultarse más información bibliográfica en:

- COBEN, CRUYSBERGHS, JONKERS, LU DE VOS (eds.), *Hegel-Lexicon*, Darmstadt, WBG, 2006 ([www.wbg-darmstadt.de](http://www.wbg-darmstadt.de))
- <http://www.hegel-institut.de/Bibliographie/bibliographie.html>
- *Hegel-Studien*, Hamburg: F. Meiner
- “Bulletin de littérature hégélienne” en *Archives de Philosophie*, París: Centre Sévres

## INSTITUCIONES

Las bibliotecas Navarro Tomás Navarro del CSIC y la Central de la UNED, a través de sus importantes fondos, aportan una enorme ayuda para la investigación. Sólo en la UNED hay aproximadamente sesenta libros sobre la Filosofía del Derecho y la teoría política hegeliana. Un número apreciable de ellos se ha recogido en la bibliografía de este trabajo.