



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

Sobre la individualidad en la “Filosofía del Derecho” de Hegel y su relación  
con la *Sittlichkeit*

Informe final de Seminario de Grado  
para optar al grado de Licenciado en  
Filosofía

**Pablo Enrique Torreblanca González**

Profesor guía: Dr. Luis Emilio Placencia García

Santiago de Chile  
2022

*No, I don't worry, I tell you, I'm a man who believes that I died 20 years ago, and I live like a man who is dead already. I have no fear whatsoever of anybody or anything.*

— *Malcolm X*

*Let me not to the marriage of true minds*

*Admit impediments: love is not love*

*Which alters when it alteration finds,*

*Or bends with the remover to remove.*

*Oh no! it is an ever-fixed mark*

*That looks on tempests and is never shaken;*

— *Shakespeare*

# Índice

Resumen .....	6
Introducción general: Hegel como filósofo de la libertad.....	7
Presentación de la “Filosofía del Derecho” como libro sui generis.....	8
Introducción de la <i>Sittlichkeit</i> (eticidad) .....	10
Introducción al problema de la individualidad en Hegel.....	13
1) Primer capítulo: La individualidad por sí misma y su estructura lógica.....	21
1.1 Three crucial paragraphs .....	21
1.2 El yo <i>alfa</i> indeterminado (§5) o reino de la abstracción universal .....	22
1.3 El yo <i>beta</i> determinado (§6) o reino de la particularidad .....	24
1.4 El yo <i>gamma</i> autodeterminado (§7) o reino de la individualidad .....	26
1.4.1 La voluntad §4 y la primera crítica a Kant y Rousseau en §29 como modo explicativo.....	31
1.4.2 Las formas del individuo y las distintas modalidades terminológicas del mismo.....	34
1.5 Breves consideraciones de la lógica de Hegel para con la individualidad y su contexto dentro del sistema hegeliano en general.....	38
1.5.1 Contexto general: Espíritu objetivo.....	39
1.5.2 Visión general de la “Ciencia de la Lógica” de Hegel como presupuesto al problema de la individualidad en la FD.....	39
1.5.3 El Concepto y su relación con la noción de unidad ética presente en la <i>Sittlichkeit</i> .....	41
1.5.4 El <i>Doppelsatz</i> .....	45
1.6 El carácter orgánico de la <i>Sittlichkeit</i> y el rol de la individualidad en ella: una visión general.....	47
2) Segundo capítulo: la individualidad en la <i>Sittlichkeit</i> y su despliegue real.....	49
2.1 El porqué de una segunda naturaleza .....	49
2.1.2 ¿Qué tipo de individualidad se desarrolla en la <i>Sittlichkeit</i> ?.....	51
2.1.3 Hegel: una crítica al contrato social como crítica a la individualidad unilateral...54	
2.2 Familia natural.....	54
2.2.1 Familia moderna y libertad emocional.....	57
2.2.2 La familia y el rol dentro de la intersubjetividad.....	59
2.3 Sociedad civil .....	60
2.3.1 La individualidad en el reino de la necesidad.....	60
2.3.2 Patología en la sociedad moderna. ....	62

2.3.3 Agente económico como individualidad en la sociedad civil.....	65
2.3.4 La individualidad y el trabajo.....	68
2.3.5 Sociedad civil y su transición necesaria.....	72
2.4 El estado.....	76
2.4.1 Observaciones generales sobre la libertad sustancial en el estado .....	76
2.4.1.1 El contexto general del estado moderno de Hegel.....	77
2.4.2 La individualidad dual en el estado.....	80
2.4.3 La individualidad y su libertad sustancial en el estado.....	83
2.4.3.1 La “finalidad inmanente” del estado y su relación con las disposiciones subjetivas.....	84
2.4.4 Conclusiones del estado: el desarrollo libre de la individualidad y su “compenetración” (§265A) .....	87
Conclusión .....	89
Bibliografía.....	91

## Lista de abreviaciones

- FD        *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, traducción de Eduardo Vásquez, Editorial Biblioteca Nueva, 2000.
- SLM      *Science of Logic*, trad. A.V. Miller, Amherst: Humanity Books, 1999.
- EN        *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline* (1830), Translated by William Wallace, 1873.

*Cito pasajes de la Filosofía del Derecho usando el signo (§) y el número de párrafo correspondiente. Una “A” después del número del párrafo indica las notas marginales manuscritas de Hegel, y una “OB” después del número del párrafo indica las adiciones habladas que los editores agregaron al Freundeskreisausgabe (por ejemplo, §31OB)*

## *Resumen*

La presente investigación tiene como objetivo trazar una comprensión de la individualidad en la “Filosofía del derecho” de Hegel en relación directa con los tres momentos de la sustancia ética (*Sittlichkeit*). Dicha noción (de la individualidad) no está suficientemente clara en la obra lo que abre un camino abierto en interpretaciones, la nuestra será presentada y defendida en función de dos consideraciones: en primer lugar (a), se postula que la individualidad libre solo existe teórica y prácticamente en la eticidad (*Sittlichkeit*) y que, de hecho, una comprensión adecuada de esta última termina dando la pista para la conceptualización de la individualidad, en cuanto, parte integrante de ella misma. En segundo lugar (b), la individualidad en Hegel al estar relacionada tan estrechamente con la *Sittlichkeit* (a) no tendría una conceptualización exclusiva, sino que solo se podría comprender de modo exhaustivo, es decir, por medio de los tres momentos de la sustancia ética que implican formas diferentes de caracterizar a la individualidad.

Nuestro trabajo es sobre todo una acotada investigación de extensión y aplicación de los estudios hegelianos que se han realizado en el último siglo, por lo que la revisión de literatura secundaria se vuelve elemental. Ahora bien, nos parece que la trabazón de los puntos (a) y (b) reviste un modo novedoso de desarrollar la problemática, y, en ese sentido, se parte desde la trabazón en cuanto punto central de la línea de investigación —defendiéndola por medio de la literatura en cuestión y de la misma obra de Hegel— que conlleva demostrar la novedad de modo plausible y situándola en los estudios hegelianos más actuales y rigurosos.

## *Introducción general: Hegel como filósofo de la libertad*

Antes de todo, es necesario explicar un poco la visión que tenemos de Hegel como filósofo, pues, en general, hace poco era usual una condena a sus ideas como abstractas y oscuras, o, en su defecto, extremadamente racionalista, ideas que en la recepción más contemporánea de Hegel se han matizado, y en consecuencia se ha “rehabilitado” su figura de pensador *extremadamente* importante para la tradición filosófica, es entonces necesaria una brevísima presentación—a modo no tanto de explicación sino de contextualización — del filósofo moderno. Una consideración aguda de su novedad teórica nos la entrega Robert Solomon:

Hegel is the philosopher who broadened the very nature of philosophy and introduced (or reintroduced) history, culture, tradition, and the concrete substance of everyday life into philosophy, and made it all philosophical. (Thus I disagree with Robert Brandom when he writes, »[Hegel] spends most of his pages talking about (...) pure, logical, or formal concepts« I would suggest that one of the ways in which Hegel is liberating is in his transcending of the formalist paradigm. His is a philosophy of all-embracing imagination, the very opposite of conceptual formalism)<sup>1</sup>

En nuestra investigación abogamos por un Hegel del tipo que describe Solomon; sin perder de vista la riqueza teórica del autor, la filosofía puede ser, en efecto, pintar gris sobre gris a la luz del conocimiento, y, por cierto, que —siguiendo a Goethe— lozano será y es el árbol de la vida y gris de nuevo toda teoría, ahora, la teoría a veces se vuelve más desafiante y envuelve en sus sombras la configuración real de las cosas, al menos, eso nos justifica y nos justificamos de igual modo con esa esperanza en la labor filosófica. En una carta de 1795 dirigida a Schelling Hegel afirma que *su lema seguirá siendo la razón y la libertad*, y con esos principios entendemos a Hegel, a saber, un defensor incansable de los principios más bellos y altos que la humanidad ha conocido. Hegel nos parece no solo un filósofo

---

<sup>1</sup> Solomon, R. "Hegel's Arrival: Liberation and Spirituality in Philosophy", 154.

principalmente moderno, sino, de la misma forma, un apóstol de la libertad como principio a alcanzar y no como algo dado. Una conquista social e individual que Hegel —al enlazar razón y libertad— no separa de la teoría y vuelve el gris inherente en ella la sombra que enriquece y se vuelve necesaria para la libertad.

*Presentación de la Filosofía del Derecho como libro sui generis*

*Grundlinien der Philosophie des Rechts* o *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho* (1821) es la obra de Hegel que ilustra en mejor medida su filosofía política y social. Es un compendio de suma importancia teórica. Ahora bien, la obra ha sido objeto de varios debates en cuanto a su forma y contenido, y de ella se desprenden importantísimas consideraciones sobre el derecho abstracto, la libertad, la familia, la sociedad civil y el estado; Hegel llama, sin embargo, “derecho” en el título de la obra no sólo al sistema jurídico sino a la “objetivación del espíritu” (§30), es decir, la parte de la filosofía que tiene carácter normativo y objetivo, en palabras de Robert Pippin lo objetivo son “las instituciones modernas [las cuales] se ajustan al criterio del derecho: la libertad”<sup>2</sup>; es decir, entiende como *derecho* ya sea al derecho abstracto, a la moralidad, la familia, la sociedad civil y el estado como desarrollo de la *libertad*. De igual modo, Hegel —en esta obra escrita como libro de notas para dictar clase *tanquam* una especie de “handbook”— afirma cuestiones polémicas por ejemplo la insuficiencia del imperativo categórico kantiano, y, por otro lado, se anticipa a Marx diciendo que un funcionamiento de una economía orientada hacia una productividad cada vez mayor en realidad conduce a la sobreproducción y a la pobreza<sup>3</sup>, esto por nombrar solo algunas consideraciones filosóficas relevantes que han sido objetivo de discusión hasta hoy. Con todo, las ideas sociales y políticas de Hegel tienen interpretaciones radicalmente disímiles incluso en autores de la misma corriente política (v. gr. liberalismo), a saber, Hegel es considerado por Popper como “el padre del historicismo moderno y el totalitarismo”<sup>4</sup> y

---

<sup>2</sup> Pippin, R. “Hegel's Ethical Rationalism”, 159.

<sup>3</sup> Empero, no cree [Hegel] que el propio sistema de producción e intercambio como tal conduzca a la pobreza a diferencia de Marx. Cf. Houlgate, S. *The Hegel Reader*, 322.

<sup>4</sup> Cf. Popper, K. *The Open Society and Its Enemies*, Vol. II: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*.



Rawls como lo ve como “moderadamente progresista”<sup>5</sup>, podríamos llenar páginas con declaraciones antagónicas como estas, pero esto es solo relevante en la medida que demuestra lo variopinto y *sui generis* que llega a ser una lectura “seria” del Hegel presente en la *Filosofía del Derecho*. El libro está estructurado en modo de un compendio sc. apuntes escritos por medio de breves párrafos, las adiciones las escribe Hegel y las observaciones son agudos apuntes de sus alumnos más brillantes de oraciones dictadas por Hegel en clases, estas observaciones están incluidas en varias de las ediciones<sup>6</sup> de la obra por lo cual la usaremos y no haremos distinción entre las observaciones, las adiciones y los párrafos originales en el momento de considerar su valor<sup>7</sup>. Por lo pronto, son apuntes escritos rigurosa y sistemáticamente, hay cohesión total de la obra y Hegel escribe una introducción notable lo que hace inferir que la considera parte de su sistema, es decir, no es un compendio fragmentario o indeliberado.

Ahora, los tópicos de la *Filosofía del Derecho* son muchos. En nuestra investigación la *individualidad* será tratada como concepto relativo a la *Sittlichkeit* de modo que tendremos como punto de referencia estos conceptos; el primero no es definido exclusivamente y creemos que está ruidado en toda la obra como presupuesto, pero, —nuestra propuesta— es que la individualidad hegeliana se explica solo en correspondencia con la sustancia ética (*Sittlichkeit*) es decir, la última parte del compendio. Y, la comunidad ética *ipso facto* la entenderemos como elemento teórico resolutorio de los problemas que Hegel percibe en la sociedad moderna, principalmente asociados al individuo, en particular la libertad; en síntesis, estos dos conceptos se complementan y no se puede entender uno sin entender al otro. Esto no es algo dicho expresamente en la obra, sino que, se trata precisamente del punto que defendemos como una forma adecuada de comprender a la individualidad.

---

<sup>5</sup> Rawls, *J. Lectures on the History of Moral Philosophy*, 330.

<sup>6</sup> Por lo pronto, la edición en español que hemos usado sí incluye las observaciones, y la traducción en inglés de Knox que también usamos en algunas ocasiones también.

<sup>7</sup> Es decir, a pesar de que citaremos explicitando cuando un párrafo es adición (A) u observación (OB) no consideraremos, sin embargo, las adiciones más importantes que las observaciones o viceversa, ahora, con todo, se pondrá correspondientemente a qué tipo de párrafo corresponde precisamente porque tienen una naturaleza diferente.

Ahora, explicaremos someramente qué es la *Sittlichkeit* para Hegel y su estructura básica, y luego pasaremos a introducir a la individualidad como concepto particularmente problemático y rico en complejidades.

### Introducción de la *Sittlichkeit* (eticidad)

*Me has dado la libertad que no tiene el solitario*

*Pablo Neruda*

“Fundamentos de la Filosofía del Derecho” (en adelante FD) está dividida en tres partes, el derecho abstracto (FD, §§34–104), la moralidad (FD, §§105–41), y por último la eticidad (FD, §§142–360) cuyo contenido se divide de igual modo en tres partes, la familia natural, la sociedad civil y el estado<sup>8</sup>. Hegel señala que la libertad concreta sea realiza en la eticidad (§142), la cual implica como sus premisas el derecho abstracto y la moralidad (ambos como *momentos* abstractos), luego la eticidad es idea en su existencia universal, es la “libertad en su figura más concreta” (§33A). La palabra *Sittlichkeit*<sup>9</sup>(eticidad/comunidad ética), por cierto, comparte la misma etimología (*sitten* [*costumbre*]<sup>10</sup>) —y ella en uso diario también significado— que *Moralität* (moralidad), es decir, ambas tienen como raíz “*mores*” (*costumbre*), cosa que Hegel advierte en el mismo texto. Asimismo, en efecto, la idea de *Sitten* (costumbre) está presente en la *Sittlichkeit*, pero (ahora como diferencia) esta supera en alcances a lo moral (que para Hegel es interno del individuo) y deviene en un concepto que se entiende solo en referencia a sí mismo (i.e. no es sinónimo de moralidad o de ética).

---

<sup>8</sup> Como mencionamos a pesar de que el libro se intitula “filosofía del derecho” no debe confundirse el término *derecho* como sinónimo de jurídico —lo que es usual— esto es explicado por el mismo Hegel: “cuando hablamos aquí de derecho no nos referimos solamente al derecho civil, al cual habitualmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, a la eticidad y a la historia universal, las cuales asimismo le pertenecen, ya que el concepto abarca el pensamiento de la verdad” (§33A).

<sup>9</sup> Ahora bien, el término *Sittlichkeit* lo usaremos en alemán, tal como sugiere Charles Taylor, Taylor, C. “Hegel, History and Politics,” 177. También usaremos como sinónimo de *Sittlichkeit* el término “sustancia ética” (a) o “comunidad racional” (b).

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, el nombre del famoso libro de Immanuel Kant “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” (Fundamentación de la metafísica de las costumbres).

*In nuce*, la *Sittlichkeit* en la FD al implicar la familia, la sociedad civil y el estado es un concepto de filosofía práctica y política que ya asume la moralidad como presupuesto, y, entre otras cosas asume también la noción de la costumbre (*mores*) como parte de la sustancia ética.

La sustancia ética también tiene como presuposición las relaciones intersubjetivas, por esto, la división triádica de la *Sittlichkeit* puede entenderse siguiendo la forma de relaciones entre personas. La primera es inmediata en la familia y se vuelve más artificial y compleja a medida que se avanza en el desarrollo del concepto hacia la sociedad civil y finalmente en el estado. Hegel desarrolla estos momentos no en tanto su negación o contrapartida<sup>11</sup>, pero sí, desde luego, demuestra que los dos momentos anteriores son insuficientes para el desarrollo pleno de la libertad concreta, es decir, *para Hegel el devenir de la Sittlichkeit es el devenir de la libertad en la individualidad*. Esto es muy importante pues significa —a nuestro juicio— que cada uno de estos momentos de la sustancia ética es necesario para que la libertad de los individuos se realice. Por lo tanto, analizar a la individualidad en su transcurso por estos tres momentos nos parece elemental.

Ahora bien, para Hegel la *Sittlichkeit* es racional<sup>12</sup> (a) y —esto es de suma importancia y será desarrollado más adelante, con todo, por ello se llama “comunidad racional”— y también es de *carácter orgánico* (b). El carácter racional se puede entender en la medida que no es aceptar un orden social dado por ser lo que hay<sup>13</sup>, más bien, es hacer racional los vínculos

---

<sup>11</sup> Sería en extremo ambicioso explicar brevemente la profundidad que Hegel desarrolla de su concepto de negación, y supera el alcance de esta investigación, mas vale recordar que hasta Goethe se mostró sumamente extrañado con esa idea [negatividad], véase Jeffrey Champlin, “Hegel’s Faust,” *Goethe Yearbook* 18, 115–25; ahora bien, una explica sucinta de la idea hegeliana de negación la encontramos en Ormeño, J. *NEGATIVIDAD Y DESEO EN HEGEL. OBJETOS CAÍDOS. REVISTA DE PSICOANÁLISIS*. 2003.

<sup>12</sup> Esto ya viene como algo casi asumido por Hegel, así en el prefacio de la *Filosofía del Derecho* señala que la estructura del Estado debe justificar su existencia ante el “libre pensamiento” (Prefacio, 11). Es decir, el lector filosófico de su libro debe ser capaz de comprender el estado, y Hegel espera que se convenza [el lector, ergo nosotros] de que Hegel está, en efecto, exponiendo un orden social racional.

<sup>13</sup> Por supuesto esta afirmación no es absoluta (trataremos el método rudimental de esta afirmación en el apartado 1.5.4 El *Doppelsatz*). Ahora, sí creemos provisoriamente que hay cierto consenso reciente de que Hegel veía su propio estado (el prusiano) como deficiente; es cierto, con todo, de que en el prefacio afirma que su filosofía parte de lo que *es*, también su analogía del búho de Minerva va en ese sentido, pero también es cierto que el prefacio fue lo primero que envió a sus censores y lo escribió para ello, debe tomarse *ergo* con cuidado. Por esto, entonces su “*Filosofía del derecho* es una intervención que pretende transformar el estado

intersubjetivos como un horizonte de carácter regulador (eventualmente normativo) que entiende la subjetividad del individuo realizado en la medida de la realización del *horizonte ético y objetivo* que conlleva la *Sittlichkeit*. Y, en efecto, (lo particular de la subjetividad<sup>14</sup> y su relación universal última, es decir, el estado) tienen —a nuestro juicio— *relaciones de presuposición mutua*<sup>15</sup>; es decir, solo podemos entender mejor una de ellas entendiendo mejor la otra, esto quiere decir que no se puede entender qué es la *Sittlichkeit* sin entender cuál es la idea de individualidad que se presupone para luego desarrollarla, por tanto, esa es la tarea que nos depara, para luego darle sentido al estado y su necesidad racional en cuanto la verdad de lo subjetivo determinado (la determinación de la subjetividad permanece en el estado). Así, la *Sittlichkeit* se vislumbra como parte del desarrollo de la individualidad y parte suya en tanto realización de su libertad<sup>16</sup>.

Ahora bien, lo principal será explicar la función y el carácter de la individualidad en cada momento que Hegel separó la *Sittlichkeit*, al mismo tiempo que se hace aquello se dará razones de por qué pensamos que el desarrollo de estas etapas es, en última instancia,

---

prusiano al contrastarlo implícitamente con el estado racional que describe. Aquí la descripción funciona también como prescripción”. *Fritzman, J. Hegel, 111*. Ese “implícitamente” es lo problemático.

<sup>14</sup> Cuando se habla de “particularidad de la subjetividad” o “particularidad de la individualidad” remitirse a la explicación de la nota al pie de pagina número 11.

<sup>15</sup> A “nuestro juicio” pues esta es parte sustancial de nuestra tesis. Como mencionamos la relación que hay entre la *Sittlichkeit* y la individualidad no es en modo absoluto la única manera de comprender la individualidad en la FD de Hegel. Ahora bien, nos parece que la comunidad racional es el momento donde efectivamente la individualidad está en juego, y, su libertad —siguiendo a Hegel— se desarrolla ahí. El carácter tentativo de interpretar la individualidad debido a la sustancia ética significa, con todo, aceptar una individualidad inherentemente mediada y que tiene a las condiciones de su libertad (la *Sittlichkeit*) como parte integrante de sí misma.

<sup>16</sup> De hecho, la realización de la libertad sustancial en la *Sittlichkeit* es una afirmación explícita de Hegel Cf. §257. Lo que no es explícito —y que postulamos, por consiguiente— es que la concepción de individualidad (no la definición en sentido semántico sino como concepto filosófico) se entiende en su libertad solo en su relación orgánica con la sustancia ética (por cierto, Hegel sí hace explícito lo que entiende por *Sittlichkeit* a diferencia de la individualidad en donde no hay una descripción exclusiva). Pero, ese no describir a la individualidad estáticamente o exclusivamente es justamente por su relación con la *Sittlichkeit* que, como resolución de la escisión moderna funciona de modo orgánico *eo ipso* la individualidad sufre momentos y modalidades dentro de su propia subjetividad; *esto solo se entiende si se ve a la sustancia ética en función de los individuos y al mismo tiempo implicándolos total y afirmativamente—de ahí que lo orgánico sea la contrapartida de un orden normativo no internalizado—*. In nuce, la individualidad la entendemos exhaustiva y no exclusivamente dentro de la sustancia ética objetivo conjunto sus propias modalidades subjetivas y contingente y, por esa razón, se debe explicar la individualidad en cada momento de la sustancia ética para describirla como —a nuestro juicio— conviene explicarla, a saber, exhaustivamente.

totalmente racional (a) y orgánico (b) (es decir, cada momento de la subjetividad es coherente la una con las otras, formando un todo plural que afirma la subjetividad en el estado de modo interno). Entonces, explicar en qué sentido se da la individualidad en la *Sittlichkeit* nos ayudará a comprender —pensamos— de mejor medida la concepción hegeliana de individualidad en la FD<sup>17</sup>. Con todo, que la sustancia ética sea racional implica que no depende del arbitrio contingente de alguien o de algunos (a), y, del mismo modo, el carácter orgánico (b) implica que no sea una fuerza exterior la que regule lo particular del individuo con lo universal de la *Sittlichkeit*, sino que de forma inmanente los individuos mismos y las formas de comunidad (v.gr. familias, corporaciones) se compenetran a sí mismas<sup>18</sup>.

### Introducción al problema de la individualidad en Hegel

*A true individual is a free subject and recognition relations function in a complex way as conditions for that possibility.*

*Pippin, Hegel's practical philosophy, 186.*

El individuo en Hegel es esencialmente el individuo moderno, y sus complejidades. Parte de la base que en la modernidad la subjetividad ha adquirido autonomía como un derecho reconocido y este presupuesto colisiona con la comunidad y su carácter racional-universal, es decir, *normativo*. Entonces, su filosofía práctica es, en gran medida, el intento de reconciliación entre lo particular del individuo con lo universal de las instituciones sociales que, en cualquier caso, forjan el —acuñado por Pippin— “true individual”. Ahora bien, el problema es mayúsculo en cuanto se tiende a tensionar los dos aspectos, como elementos irreconciliables entre una *libertad absoluta del individuo o su subyugación total en el estado*,

---

<sup>17</sup> No afirmamos en modo alguno que esta sea la única manera de comprender la individualidad, sino que, a nuestro juicio es una manera más completa de entenderla, en especial, debido a que la libertad concreta se realiza en la *Sittlichkeit*. Con todo, en la FD parece más o menos notorio que la función de la individualidad se complejiza mucho más en esta última sección que en otra.

<sup>18</sup> Esto se desarrollará en los apartados 2.4.3.1 y 2.4.4 de la presente tesis.

este problema es nuevo, pues la subjetividad moderna: “it is an entity that has never existed before and has an overall inclination to go to extremes”<sup>19</sup>.

Así, surgen problemáticas modernas en las que Hegel pone su atención, como la desigualdad (en la sociedad civil) con la emergencia del capitalismo cuyo desarrollo genera diferencias socioeconómicas y de esa forma el *reconocimiento* y la *reconciliación* se vuelven más difíciles al mismo tiempo que más necesarios. De este modo, Hegel con la *Sittlichkeit* busca una *armonía* entre lo subjetivo y lo objetivo de las instituciones sociales éticas (e.g. normas, hábitos, costumbres) pero aquí —viz. al analizar la *Sittlichkeit* conceptualmente— se puede cometer un error metodológico que Hegel mismo advierte al señalar: “El espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos. Por eso, en lo ético siempre es posible dos puntos de vista: o bien se parte de la sustancia o bien se procede atomísticamente, ascendiendo desde la individualidad como fundamento. Este último punto de vista es carente de espíritu, porque solo conduce a una composición. Pero el espíritu no es nada individual, sino unidad de lo individual y de lo universal” (§156A), en efecto, un estudio de la individualidad debe comenzar con la sustancia ética, lo que también de alguna manera nos justifica el relacionar la individualidad con la *Sittlichkeit* y explicarla en ese molde sin aislarla.

Una lectura —a nuestro juicio errada— del párrafo 156A recién citado la hace Tugendhat quien luego concluirá: “Hegel's philosophy is [...] the philosophy of the justification of the existing order”<sup>20</sup> esto significa que, supuestamente, Hegel estaría justificando el orden dado porque precisamente el individuo no tendría un rol preponderante en la sociedad y, la voluntad subjetiva se coartaría, y con ello, toda posibilidad de cambio social y político. Esto, no es así, por varias razones<sup>21</sup>, pero resaltaremos la valoración de la particularidad<sup>22</sup> que sí existe, pues, es verdad que el sujeto estaría sujeto a normas sociales,

---

<sup>19</sup> Rózsa, E. *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*, 4.

<sup>20</sup> Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, 317.

<sup>21</sup> Una razón importante que trataremos más adelante es el carácter reflexivo del individuo, con todo, nuestra investigación en general de la individualidad es una “demostración indirecta” de cómo Hegel tiene una visión política alejada del totalitarismo que enajena y suprime a los individuos.

<sup>22</sup> Particularidad es un término que Hegel distingue de individualidad, en principio, lo usa como contrapartida de universalidad, así, v.gr. la familia es particular para con el estado y para la sociedad civil, y un estado (en el contexto de las relaciones internacionales) es un particular para con otro estado; v.gr. cuando

y a leyes, pero en cuanto son racionales<sup>23</sup>, y esa sujeción le daría verdadera libertad no desde la homogeneización, sino desde la realización de su libertad y la mantención de su libertad subjetiva, así la comunidad racional al parecer viene a solucionar un *dilema*, a saber:

Hegel's account of *Sittlichkeit* enables us to understand how social roles that are not necessarily chosen by the individuals who occupy them can nevertheless be the source of an important species of freedom for them (social freedom); *it explains how social members can be free even while bound by the demands of (rational) social practices and laws*<sup>24</sup>.

Esta aseveración de Neuhausser es clave porque explica a la individualidad libre como sujeta a normas sociales (racionales) en cuanto *libertad social*, aunque, nuestra idea es que realmente la concepción total de individuo no se puede entender fuera de esta esfera social, en otras palabras, *no hay verdadero individuo moderno libre fuera de la sustancia ética*, y esto no significa la negación de la individuación (viz. diferenciarse de los demás y reafirmar la subjetividad), en otras palabras, toda verdadera libertad moderna es social y se desarrolla en la *Sittlichkeit*. Pero esto tiene ciertos presupuestos que mencionaremos en el desarrollo de la investigación, así, por ejemplo, Hegel dirá que ser un *yo con voluntad* es tener la capacidad

---

Wood dice que “la libertad subjetiva es actualizar la particularidad del individuo” Cf. Wood, A. *Hegel's Ethical Thought*, 258 está hablando de la particularidad en cuanto la diferencia que tiene la individualidad con aquello que lo implica e incluso su diferencia con otros individuos; esta misma idea es expresada por Hegel de modo similar cuando habla de que “se realiza la libertad particular” Cf. §265. Luego Hegel usualmente refiere a la “unidad de la universalidad y de la particularidad” Cf. §270A, en ese caso se refiere a la voluntad subjetiva que tienen los individuos, *in nuce* la particularidad como el concepto de universalidad son momentos abstractos pero el primero puede señalar la determinación concreta, por eso en el apartado 1.3 “El yo beta determinado (§6) o reino de la particularidad” se nombra lo particular como la determinación de la individualidad, luego la formación final de la individualidad §7 implica lo universal de la abstracción y el momento en que se determina como particular. Así, la particularidad tiene significados que varían un poco pero que en su generalidad hacen referencia a su oposición a lo universal o la determinación concreta de los individuos, lo que conlleva que a veces Hegel lo use como sinónimo de individualidad, un ejemplo de esto está en el §273OB: “solo tiene su fuerza en el poder de algunos individuos y en el desenfreno de todos, hay que observar respecto a eso que en una situación más elaborada de la sociedad y en el desarrollo y en la liberación de las fuerzas de la *particularidad*, la virtud de los jefes del Estado se torna insuficiente (...)”.

<sup>23</sup> Esto se relaciona directamente con la concepción que Hegel tiene de la libertad, la cual llamamos contemporáneamente “libertad positiva”; el individuo no es libre en cuanto tiene menos “barreras” sino que hay condiciones objetivas que requiere dicha libertad —advertimos que el concepto de libertad en Hegel es más complejo, pues presupone un conocimiento general de toda su obra—. En palabras de Hegel: “En cuanto el deber no es limitación de la libertad, sino solo de la abstracción de ella, es decir, de la no libertad, ella es el advenimiento a la esencia, la adquisición de la libertad afirmativa” (§149A).

<sup>24</sup> Neuhausser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, 15.

de abstraerse de las normas sociales, ser independiente de prácticamente todo (§5) esto lo explicaremos con mayor detalle en los primeros apartados de la investigación.

Por lo pronto, este conflicto es la “tensión invariable que acompaña la vida moderna” — el conflicto que menciona Rózsa es la *disociación* de los individuos con el todo social— lo cual produce la poca identificación del particular con el universal, abstrayéndose [la individualidad] ahora concretamente de su posición en la sociedad, y creyendo que su única finalidad es alcanzar su interés “egoísta” o particular, esto lo pone en una posición agonal y es un casi retroceso al *estado de naturaleza*; Hegel llamó esto *mutatis mutandis* en la *Fenomenología del Espíritu* como el “reino animal del espíritu” ironizando presumiblemente con lo “animalesco” de ese egoísmo prosaico<sup>25</sup>.

Por eso, Hegel dirá que el contenedor real del contenido racional y objetivo (certeza formal infinita de sí misma) está en la *Sittlichkeit*: “el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con aquél es existente sólo desde el punto de vista de la eticidad” (§137). Hardimon v.gr. dirá que el individuo está en relación consigo mismo como voluntad subjetiva, es decir, con intereses particulares (a) y con certeza moral retroactiva a sí misma (b) esto lo define, sin embargo, como una “minimal conception of individuality”<sup>26</sup>. Hardimon habla, en contraposición de “individuals in the strong sense”, a saber, los cuales se diferencian de los demás y de la comunidad, concepción de la subjetividad que atraviesa nuestra investigación pues la consideramos parte de la *Sittlichkeit* en tanto la individualidad moderna que Hegel asume. *Prima facie*, esta parece ser una forma extremada de la primera individualidad (a) y (b), y, de hecho, para Hardimon Hegel identifica a los griegos como portadores de una *individualidad mínima*<sup>27</sup>, es decir, sus roles sociales eran roles sociales en

---

<sup>25</sup> Este es solo un modo *ad hoc* de ver la expresión. Pues hay distintas interpretaciones de a qué se refería Hegel con “Reino animal del espíritu”; por ello decimos que la usamos *mutatis mutandis* en virtud de que lo más probable es que esa expresión corresponda a la crítica de la individualidad frustrada en la literatura, en específico, en relación con *Hiperión* (Hölderlin). Esto se relaciona con su concepto de “alma bella” presente igual en la *Fenomenología*, ahora, otras interpretaciones la vinculan con una referencia a Herder o Rousseau (como representantes de un subjetivismo sentimental). Cf. *Hegel, Fenomenología Del Espíritu. Edición Bilingüe*, Antonio Gómez Ramos, 957.

<sup>26</sup>Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, 147-8.

<sup>27</sup> Esa afirmación de Hardimon está fundamentada v.gr. en la crítica que le hace Hegel a la República de Platón: “el principio de particularidad y la voluntad arbitraria del sujeto, entre la vida política de oriente y occidente, y también entre la del mundo antiguo y la del mundo moderno. En el primero, la división del todo en estamentos se hizo objetivamente por sí misma, porque es racional en sí misma; pero al principio de la



la medida que se identificaban absolutamente con los mismos. Para Hardimon el sentido fuerte de la individualidad implica que los individuos se entienden y diferencian de los otros y de la comunidad, y pueden elegir racionalmente (reflexivamente) su rol social que los realiza como individuos<sup>28</sup>. Para Hegel el individuo moderno es estrictamente un “individuals in the strong sense”<sup>29</sup>, y esa escisión entre lo exterior y lo interior que se tiende a extremar (como señala Rózsa) parece incompatible con las instituciones sociales, pero no lo son realmente:

His goal is, rather, to establish that this self-conception, properly understood, is compatible with thinking of oneself in terms of the central social roles and to show how it is possible to combine the conception of oneself as an individual in the strong sense with the conception of oneself as a social member. [...] Hegel is clearly and unequivocally a friend of individuality in the strong sense.<sup>30</sup>

De ese modo, Hardimon construye el individuo a través de la configuración social, así Hegel —pensamos— como estrategia demuestra al individuo primero como miembro de familia, miembro de la sociedad civil en tanto v.gr. agente económico<sup>31</sup> y ciudadano del estado, así evidencia que el individuo moderno tiene una *implícita dependencia social*, y que su autonomía y derechos dependen de la universalidad objetiva a la cual podría pretender negar si se extrema su individualidad. Este es, efectivamente, uno de los puntos o el punto central de toda la *Filosofía del Derecho*, Pippin dirá precisamente que:

---

particularidad subjetiva se le negaron al mismo tiempo sus derechos, en el sentido de que, por ejemplo, la asignación de individuos a las haciendas se dejó a los gobernantes, como en la República de Platón (...) Pero cuando la particularidad subjetiva es sostenida por el orden objetivo en conformidad con él y al mismo tiempo se le conceden sus derechos, entonces se convierte en el principio animador de toda la sociedad civil, del desarrollo tanto de la actividad reflexiva como del mérito y la dignidad” (§206OB). Algo similar dice Hegel en la Enciclopedia: “Así también, para los griegos había un abismo absoluto entre ellos y los bárbaros, y el ser humano como tal aún no era reconocido en su valor infinito y su justificación infinita” (EN, §163A1).

<sup>28</sup> “Hegel thinks the Sittlichkeit of the ancient polis inadequate to the modern world. It broke down in the face of rising individuality [...] We need a higher Sittlichkeit that transcends the destructiveness of modern Moralität” Kain, P. “Hegel and Right: A Study of the Philosophy of Right”, 16.

<sup>29</sup>De hecho, en relación con el parágrafo 185OB se presupone *que Hegel toma la individualidad fuerte como un desde*.

<sup>30</sup> Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, 161.

<sup>31</sup> Agente económico en cuanto la función de la persona en la sociedad civil es el desarrollo de la persona para poder tener bien estar y saciar las necesidades naturales o no.

Indeed, that speculative claim about real or concrete freedom – that a free will can only “actually” be free, within, as a co-participant in, specified ethical institutions – is the basic argument of the *Grundlinien*<sup>32</sup>

Por de pronto, Neuhouser señaló que en Hegel el individuo tendría libertad a pesar de estar sujeto a normas sociales, habla de una “social freedom” que de algún modo sintetiza la división entre lo particular y lo universal, a diferencia de Hardimon, quien construye la individualidad de Hegel implicando su rol social, no habría, en efecto, una diferencia sustancial entre ser libre socialmente a ser libre como individuo (implicando sus derechos y v.gr. su certeza moral) pues la relación que tendría con lo universal que lo implica resultaría armoniosa, así compartiría la opinión, por ejemplo, de Navrátilová quien afirma:

particular wills find their confirmation and the fulfilment of their individuality by unifying themselves with what is universal. In this way, the harmony of divergent particular wills ought to be secured.<sup>33</sup>

Solo una comunidad racional es la indicada para la realización de la libertad de los individuos, pero no es fácil adentrarse en por qué debiese ser así y en las implicaciones reales que conlleva el desarrollo conceptual del individuo para Hegel en la FD, y esto es por una razón muy simple, no hay una afirmación textual al respecto, de ahí que Rózsa hable de una *reconstrucción* de la individualidad en Hegel:

There is no single, definite passage in Hegel’s works that we can point to as the locus of modern individuality<sup>34</sup>

Entonces la pregunta de cuál es la noción de individualidad en la FD de Hegel es polémica y, al mismo tiempo, de extrema relevancia, pues si el *leitmotiv* de la obra —siguiendo a Pippin—es la realización de la libertad en instituciones éticas, entonces, preguntarse previamente qué noción de individuo cuyo desarrollo devendría luego libre es tarea elemental y, por otra parte, explicar lo que pensamos sobre la individualidad en la FD es relevante en la medida que explicaría luego *por qué la comunidad racional es una suma de instituciones*

---

<sup>32</sup> Pippin, R. “Hegel, Freedom, The Will: The Philosophy of Right: §§ 1–33”. En L. Siep (Ed.), *G. W. F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 33.

<sup>33</sup> Navrátilová, O. ““Sittlichkeit” in International Politics”. En *An Ethical Modernity?*, 178.

<sup>34</sup> Rózsa, *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*, 5.

*éticas que convergen en virtud del individuo*. Así, al no haber una noción clara de individualidad la tarea es de permanente reconstrucción<sup>35</sup>.

Con todo, nuestra tesis va emparejada con la disposición de reconstrucción del concepto y, por tanto, la individualidad será explicada desde la *Sittlichkeit sin asumir nunca la cuestión en tanto hoc est simplicissimus*. Ahora, la individualidad y su escisión<sup>36</sup> se presentan *ergo* como un problema y no como una cuestión dada. Ahora bien, ya Hegel nos advirtió que metodológicamente es un error empezar desde la atomización ascendente de una particularidad moderna, se debe incurrir en una metodología sustancial que la implica inmediatamente como mediatizada<sup>37</sup>. Esto requiere, en efecto, una reflexión particularmente sobre el estado (momento total de la *Sittlichkeit que implica sus dos momentos anteriores*) y el cómo la individualidad *no debe extremar su voluntad subjetiva arbitraria* y debe seguir la razón que se establece en normas universales, las cuales solo ellas —y mediante su existencia racional en el estado— posibilita la actualización de la libertad en el individuo, en suma:

Reason and freedom are not actualized in the pursuit of individual desires, since this is just the element of absolute freedom and terror; the extreme of individuality.<sup>38</sup>

Algo relevante es que un análisis de la *Sittlichkeit* implica sus propias dificultades, así Wood identifica que en Hegel habría, en rigor, dos formas distintas en abordar la *Sittlichkeit* en la FD:

“Hegel uses *Sittlichkeit* to signify two apparently quite distinct things: First, it refers to a certain kind of social order, one that is differentiated and structured in a rational way. Thus "ethical life" is Hegel's name for an entire set of institutions - the ones anatomized under that heading in the *Philosophy of Right*: the family, civil society, and the modern political state. Second, however, the

---

<sup>35</sup> La fórmula de reconstrucción interpretativa explica el por qué hay juicios tan disímiles y es también la razón de la dificultad particular del tema, en donde, de antemano no hay una resolución que cierre la discusión.

<sup>36</sup> Hegel, por cierto, asume la individualidad fuerte históricamente dada pero no la asume como una cuestión permanente, porque ella misma es un problema para sí misma al saberse absoluta y autónoma; las instituciones éticas de la *Sittlichkeit* (familia, sociedad civil y estado) la fomentan habilitando afirmativamente su libertad como libertad concreta que no desconoce la infinita libertad subjetiva, pero limita, en efecto, esa libertad subjetiva, entendiendo limitación como la posibilidad de la libertad en sentido, ahora, positivo (§149A).

<sup>37</sup> Por eso elegimos, en rigor, a la *Sittlichkeit* como esa totalidad en donde encontramos el elemento conceptual en donde se da, en última instancia, la individualidad libre.

<sup>38</sup> *Rose, D. Hegel's 'Philosophy of Right': A Reader's Guide, 138.*

term also refers to a certain attitude or "subjective disposition" on the part of individuals toward their social life (PR § 141R), an attitude of harmonious identification with its institutions"<sup>39</sup>

Esta distinción es importante, de hecho, Wood no habla de dos conceptos distintos, es decir, no habría ambigüedad, sino dos aspectos que convergen, pues claro, las instituciones éticas funcionan en el marco de una vida social predispuestas para su funcionamiento, siguiendo lo que decíamos, haciendo que esas instituciones exteriores sean nuestras instituciones. Todo esto en sentido reflexivo, es decir, racional desde los individuos y, al mismo tiempo, la sustancia (i.e. la *Sittlichkeit*) tiene como accidente a los individuos pues estos no condicionan a lo universal, en cambio, este sí condiciona y limita a los individuos, con todo, es interesante cómo Wood detecta que el aspecto de la *Sittlichkeit* de la armonía entre el particular y las instituciones es, también, necesaria la *disposición subjetiva*; esto quiere decir que:

*social institutions depend on the prevalence of certain determinate attitudes on the part of individuals.*<sup>40</sup>

Por lo cual, entender la *Sittlichkeit* desde la subjetividad de la particularidad es posible desde esa segunda concepción, en la medida que también la individualidad se entiende desde las instituciones sociales como un efecto de cierta disposición general de las subjetividades, esto es porque ambas tienen una relación de presuposición mutua<sup>41</sup>, no podría ser de otra manera, es verdad, claro, que el espíritu de la *Sittlichkeit* no es nada singular (viz. la individualidad aislada en sí misma). Pero esto, luego, no significa que no se puede entrever en la unidad ética la *necesidad* de una disposición exclusivamente particular<sup>42</sup>, así Hegel dirá que, “la pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres” (§151A) de modo que la *cultura* y el *hábito* juegan un papel elemental, por lo que transforman la naturaleza inicial en una *segunda naturaleza* (§151), la cual es el marco ético que funciona como *tanquam* condición

---

<sup>39</sup> Wood, A. *Hegel's Ethical Thought*, 196.

<sup>40</sup> Wood, *Ibid.*, 197.

<sup>41</sup> Eso es parte de nuestra propuesta, la cual, se ve reforzada —a nuestro juicio— con la perspectiva bifronte con la cual Wood abarca la *Sittlichkeit*.

<sup>42</sup> Particular en cuanto no depende de solo un individuo, así, las disposiciones subjetivas se relacionan con una modalidad de individualidades en conjunto, es decir, un solo individuo como particular no condiciona la unidad ética, en cambio, en general las disposiciones subjetivas sí son, en efecto, parte del sistema de la *Sittlichkeit*.

sine *qua non* de la *Sittlichkeit* y sus instituciones. Entonces, “la subjetividad, la cual constituye el suelo de la existencia para el concepto de libertad (...) es en lo ético la existencia adecuada a éste” (§152OB) nótese como Hegel no abandona la relevancia de la individualidad, en este caso con la fórmula del suelo empírico de lo libre, por esto, es preferible para esta *reconstrucción* rastrear a la individualidad al tiempo que se desarrolla en la *Sittlichkeit*<sup>43</sup>. De este modo, las instituciones sociales, los hábitos, y v.gr. la *educación* (*Bildung*) no son un limitante para la individualidad, es justamente al revés, por eso:

*(Sitten) is not a limitation on the individual. It is his liberation.*<sup>44</sup>

La investigación seguirá entonces la siguiente metodología, (a) primero esbozaremos el concepto primario que Hegel hace de individualidad en los primeros párrafos de la FD en tanto voluntad—, que son de alguna forma un presupuesto ineludible, luego (b) explicitaremos el paso a la *Sittlichkeit* como un proceso de colisión, que tienen como condición de posibilidad disposiciones subjetivas. Luego (c), analizaremos la individualidad en cada momento de la *Sittlichkeit* —pasando desde la familia al estado— para explicitar, cómo la sustancia ética relaciona orgánicamente sus disposiciones y el porqué de su necesidad para con los individuos. Estas consideraciones constituirán en su unidad el concepto exhaustivo que —a nuestro juicio y de modo interpretativo— corresponde a la *noción de individualidad en la obra de Hegel en relación directa con la sustancia ética que la implica e incluso en parte la define*, esbozo el cual concluimos es la de fomentar una individualidad libre en una comunidad racional.

## **1. Primer capítulo: La individualidad por sí misma y su estructura lógica**

### *1.1 Three crucial paragraphs*

En el importante libro de Robert Pippin *Hegel's Practical Philosophy* el autor señala que los párrafos §5 §6 y §7 son “*three crucial paragraphs*”<sup>45</sup> los vislumbra como requisitos sistemáticos inevitables para la comprensión ulterior de la subjetividad y de la posterior

---

<sup>43</sup> Es decir, al aceptar la propuesta de la *presuposición mutua* también se permite que la concepción de individualidad en la FD se entienda desde ella y desde lo universal de lo ético; pues ambos conceptos se realizan de modo más alto en su armoniosa relación orgánica. Por lo mismo, caracterizar a la individualidad a través de su devenir en los momentos éticos es una forma que consideramos adecuada.

<sup>44</sup> Novakovic, A. *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, 53

<sup>45</sup> Pippin, R. *Hegel's Practical Philosophy*, 24.

postulación de la libertad; ahora bien, estos párrafos son también la estructura en donde Hegel —por vez primera en la FD— fundamenta la idea de individualidad, libertad y unilateralidad de la voluntad como parte de cierta estructura lógica, empero, en los tres párrafos se enfatiza su calidad de *momentos que terminan formando a la individualidad*. Una conclusión que vale la pena notar, pues ella es condición de la positividad de la *Sittlichkeit* para con la individualidad, es que la libertad no puede ser nunca *hacer lo que uno quiere pues lo que uno quiere es contingente y se da naturalmente, así debe ser mediado por la razón*<sup>46</sup>; y luego, Hegel ilustra los peligros de la abstracción que se desencadena de que toda autoconciencia se supiera a sí misma en tanto universal, con todo, cada momento en forma de movimiento es indispensable. En consecuencia, explicaremos estas consideraciones elementales.

## 1.2 El yo alfa indeterminado (§5) o el reino de la abstracción universal

Hegel examina el concepto de voluntad como un elemento que estructura la individualidad. Hegel señala que el primer momento de la voluntad se extrema como absoluta y pasa luego, para ser autodeterminada, por dos momentos más, así, con todo, se puede plantear el problema al revés de como lo plantea Hegel, a saber, lo reordenaremos de la siguiente manera:

- (1) Se crean las condiciones para una “segunda naturaleza” (§151), la cual conlleva un individuo que elige racionalmente su rol social<sup>47</sup> en las instituciones sociales racionales, pasando de la arbitrariedad a la libertad de la voluntad en tanto libertad concreta.
- (2) La arbitrariedad es el resultado de una abstracción que se ve a sí misma como absoluta, niega —a nuestro juicio— la unidad de lo particular y lo universal pues tiende a potenciar la unilateralidad.

---

<sup>46</sup> Que la razón se da en los individuos y en lo universal de la sustancia ética demuestra ese afán de alcanzar la unidad entre lo subjetivo y lo objetivo por medio de la reflexión, y, también es consecuencia de la lógica internalista que propuso Hegel.

<sup>47</sup> La individualidad en Hegel, por ejemplo, elige libremente su profesión (§262A) o la pareja con la cual formar familia. Hegel supone, en consecuencia, que los individuos necesitan tener roles sociales distintos para ser distinguibles y, por lo tanto, individuales.

- (3) La arbitrariedad es, por tanto, la voluntad subjetiva que agudiza la escisión *qua* el efecto de un yo anterior que retroactivamente causa lo arbitrario que se sabe — abstractamente, es decir, separado de la realidad empírica— a sí mismo universal, empero, es momento *sine qua non* de la libertad de la voluntad subjetiva, pero insuficiente para la libertad concreta que conlleva una voluntad sustancial.

Esto es bastante simple, en primer lugar (1) la armonización que Hegel defiende no puede existir sobre la base de un estado no-agonal, presupone el conflicto (2) que se desprende de arbitrariedades que ven su fin particular como el fin universal, y luego, lo particular es el *yo abstracto* (3) como momento de la voluntad que en su tercer momento es libre en sí misma, así, evidentemente para entender el individuo que se realiza en la *Sittlichkeit* se debe comprender —al menos someramente— *qué es el yo* que tiende a la arbitrariedad y el *por qué* es un momento necesario. Y, del mismo modo, por qué la autodeterminación como último momento de la voluntad es la individualidad de la voluntad.

El primer esbozo que Hegel hace del yo (asociado directamente al concepto de voluntad) está en el párrafo 5; y se explica en el párrafo anterior, donde se expone la necesidad de una *voluntad libre* realizada que sirva como base al sistema del derecho; con todo, nos advierte que pensar el yo sin determinaciones es una *abstracción*, una actitud teórica que, no obstante, se contiene en lo práctico del yo como voluntad, es decir, la voluntad del yo conlleva el pensar, son inseparables. Entonces Hegel hace una explicación triádica del yo como voluntad; que inicia con el *yo indeterminado*, o sea, la abstracción absoluta del yo de todas sus determinaciones concretas. Es el momento donde el yo se ve a sí mismo como su única realidad, es lo universal, se explica de la siguiente forma:

- (1) El yo se abstrae de todo lo exterior, se ve como sin limitación, se aparece, así como infinidad ilimitada de la abstracción; está es la libertad negativa o de pensamiento, dentro del puro pensar, *así el yo se conoce a sí mismo como lo infinito*.
- (2) Su abstracción lo hace verse como universal, ergo es unilateral; pensar y querer no se oponen, *de ese modo tiene total conocimiento de su libertad en cuanto infinidad*.
- (3) Este momento no se desecha en la medida de su importancia como la validación de la *interioridad* (es decir, de la *subjetividad*), es la posibilidad absoluta de poder

abstenerse de cualquier determinación i.e. es un momento de libertad indispensable de la individualidad. *Es pura autorreferencia de la igualdad consigo mismo de todo yo.*

Hegel identifica este momento ejemplificando con el periodo del Terror en la Revolución Francesa (§5A), donde el individuo se veía a sí mismo como unilateral, apartado de toda norma, es el reino de la abstracción, así, por ejemplo, si se vocifera igualdad todo orden es injusto si se toma la igualdad como concepto absoluto y universal. Si, por otro lado, se habla de justicia cualquier organización es desigual en su universal abstracto, todas las diferencias ya sean artificiales o no, son vistas con recelo, pues el reino de la abstracción es unilateral y deficiente. *No hay matices en la representación y toda realidad aparece como un obstáculo, hay enemigos en todas partes,* “y la realización de la misma [representación abstracta] sólo puede ser la furia de la destrucción” (§5OB); —es lo general abstracto que no es más que generalidad vacía del yo como indeterminación de sí mismo que no quiere limitarse o determinarse—, en otras palabras, *lo particular deviene en general.* Con todo, este momento es necesario, y en su *necesidad* lo rescata, pero quedarse en ese estadio de la voluntad es deficitario. Este es el yo en alfa ( $\alpha$ ) como universalización de la voluntad. Después Hegel expone el momento de la determinación que, de hecho, ya se encuentra lógicamente en el momento alfa, pues, aquello que se abstrae y retrotrae a sí mismo como indeterminado se opone a lo determinado concreto, entonces el momento alfa ya implica beta, siendo su negación. Ahora bien, el momento beta tiene sus propias particularidades.

### 1.3 El yo beta determinado (§6) o reino de lo particular

Hegel más adelante —cuando trata la relación del estado con la religión— dirá que el estado “no puede inmiscuirse en el contenido en cuanto éste se refiere a lo interno de la representación” (§270 observación) esto es evidentemente una continuidad positiva del yo en alfa (que dijimos que implica lógicamente su determinación), en cuanto el estado es la conservación de los intereses individuales (§270) es así que por ello la abstracción interna, es decir, la subjetividad, no puede realizarse como acción en contra del estado, pues este es su condición de posibilidad, este tema será retomado más adelante. Por de pronto, Hegel reconoce al yo también como momento en su determinación, y lo incluye en el parágrafo



siguiente, a saber, el párrafo 6 o *momento  $\beta$  del yo*. Estos momentos dan entender que por sí solos no forjan nada definitivo, ni pueden valerse autónomamente, pero tienen valor operacional dentro de la subjetividad (pues explican la individualidad moderna) y en esa medida cobran relevancia. El concepto de voluntad en Hegel es presupuesto de su concepción de individualidad.

Para Hegel, entonces, la determinación del yo abstracto es *la habilitación de lo particular* a “la existencia en general” (§6); y es también *negación de la negación abstracta*, en cuanto se supera la indeterminación unilateral del yo puro. Todos son determinadamente especiales; ahora, se puede sugerir que el momento indeterminado del yo es su más pura libertad, y, el pensamiento, generalmente ve lo abstracto como aquello que no tiene barreras, siendo la *liberación* de la determinación sofocante y privativa para con la voluntad. Así, el yo beta sería la restricción del irrestricto-yo-abstracto *qua* una simple cadena aditiva-restrictiva. Aquella lectura estaría errónea, pero es la base o conlleva, al menos, a la idea popular de que “la libertad consiste en hacer lo que uno quiera (¿qué se quiere y cómo se elige o impone ese querer?”; la noción de libertad cuya esencia se opone teórica y prácticamente a una regulación externa relevante y constante es complejizada en Hegel. En gran medida, el concepto de voluntad —unido a la razón y a la libertad— deviene en la filosofía práctica en una libertad mediada institucionalmente manteniendo, empero, la autodeterminación de la individualidad. Ahora, en principio si se piensa que la libertad es la capacidad irrestricta de actuar entonces la determinación que se da de suyo es un problema (cualquier determinación que sea), y esta idea sostiene consecuentemente que la libertad se radica en la primera expresión del yo i.e. el momento alfa; omitiendo que justamente ser abstracción general es una forma determinada de ser i.e. otra unilateralidad, así, hacer lo que uno quiera abstractamente solo puede ser libertad si ella consiste en tomar dicha determinación como libertad.

Sin embargo, pensar que la libertad es no tener aparentemente determinación se deriva justamente —siguiendo los momentos explicados por Hegel— de entender la determinación como una adición (es decir, al “agregar” determinaciones de alguna forma se estaría pervirtiendo la “pureza” de esa voluntad en alfa sin determinaciones, como si se tratase de una sumatoria). De hecho, el momento beta que determina al yo es la negación de la primera negación, pues la abstracción es pura unilateralidad vacía —momento que se cancela a sí

mismo— carente de diferenciación, es decir, particularización; empero, no se agrega nada linealmente, ya que dos negaciones no podrían constituir una adición<sup>48</sup>. No obstante, ambos son en su carácter negativo *inadecuados*, pues la determinación de beta<sup>49</sup> es también unilateral, y “pertenece a la libertad, pero no constituye la libertad total” (§6A); la finitud de beta es la contrapartida de la pretendida infinitud de alfa, que, en su abstracción general, es la expresión absoluta de la negación de la finitud beta, y es determinación en su modo de ser abstracción. Ambos momentos son expresiones privativas, y constituyen una *bipolaridad* del yo<sup>50</sup>. El momento de la voluntad particular parte de una premisa muy simple, la voluntad requiere ser voluntad de algo particular.

#### 1.4 La autodeterminación del yo (§7) o reino de la individualidad

Lo particular y lo general del yo implican un cierto dualismo cuya existencia consistiría en la falta de unidad de toda individualidad, se debe entonces para restaurar la unidad del yo superar el dualismo; la unidad resulta en la individualidad moderna que se sabe universal abstrayéndose de la determinación —a saber, posee lo que Hegel llama libertad abstracta<sup>51</sup>—. Entonces *gamma* es la conclusión que Hegel le da a esta primera individualidad, siendo alfa y beta momentos necesarios pero inadecuados del yo; por ello Hegel habla de la universalidad resultante, siendo determinado y estando dentro de sí mismo, así está sin límites como posibilidad de la voluntad en la limitación, en la medida que la generalidad abstracta está contenida en una particularidad, por lo tanto, se fija la verdadera autodeterminación, pues se pone a sí mismo realizando la libertad de la voluntad.

El yo como voluntad en Hegel es entonces, reductible a ciertas operaciones (a), la abstracción y la determinación, y luego la autocomprensión de ellas siendo el yo su

---

<sup>48</sup> Ahora estas analogías matemáticas son eventualmente problemáticas pues dan la impresión de que la voluntad es una especie de materia física o de abstracción algebraica. La razón por la cual adoptamos estas analogías es porque pensamos que son las formas en la cual se piensa más naturalmente y se lleva a error por lo mismo v.gr. pensando la voluntad determinada como adición de la indeterminada. Y, por cierto, no es un error tampoco presentarlas en un modo lógico, pero no se trata en modo alguno de un contenido lógico.

<sup>49</sup> En rigor se puede hablar de la determinación de alfa y la determinación de beta.

<sup>50</sup> Ya que tanto la voluntad alfa como beta se aparecen a sí mismas como contrapuestas e irresolubles.

<sup>51</sup> Vincent, A. & George, M. *The philosophical propaedeutic*, 3.

determinación positiva. Se afirma una *infinita*<sup>52</sup> libertad en la autodeterminación, pues el individuo moderno tiende a la *autolegislación*<sup>53</sup>; ello es la premisa que Hegel necesita para justificar la capacidad jurídica de toda persona, *pues cada yo se reconoce a sí mismo en autonomía y sus actos dependen de su voluntad*. Luego, esta definición del yo es el primer estadio necesario para una justificación teórica del reconocimiento, concepto que penetra en toda la FD. Y, también, (b) la voluntad *gamma* es resultado de un proceso inmanente de

---

<sup>52</sup> El término *infinito* en toda nuestra tesis será usado —en cuanto infinito general— como concepto técnico y del modo en el cual Hegel lo describe en la *Ciencia de la lógica*, sc. “El infinito es la negación de la negación, la afirmación, el ser que se ha restituido a sí mismo a partir de la limitación. El infinito es, y más intensamente que el primer ser inmediato; es el verdadero ser, la elevación por encima de la limitación. En el nombre del infinito, el corazón y la mente se iluminan, porque en el infinito el espíritu no está simplemente presente abstractamente a sí mismo, sino que se eleva a sí mismo, a la luz de su pensamiento, de su universalidad, de su libertad” (SLM, §273). Así, lo infinito en un sentido preliminar se entiende como un tipo de doble negación, pues — agrega Hegel— “el ser determinado en su ser en sí se determina a sí mismo como finito y trasciende la limitación” (SLM, §274) así cuando hablamos e.g. de “libertad infinita” es siempre con relación al agente en tanto su “determinación afirmativa”, es decir, “lo que verdaderamente es en sí mismo” (SLM, *Ibid.*). La idea de infinito no está al margen de las consideraciones sobre la subjetividad y es muy relevante en su descripción, especialmente en la *Enciclopedia*, sc. “El infinito aparece así sólo neutralizado en relación con lo finito, y también lo subjetivo en relación con lo objetivo, el pensar en relación con el ser. Pero en la unidad negativa de la idea el infinito sobrepasa lo finito, como el pensar sobre el ser, la subjetividad sobre la objetividad. La unidad de la idea es la subjetividad, el pensar, el infinito, y por lo tanto es esencialmente distinta de la idea como sustancia del mismo modo que esta subjetividad desbordante (pensar, infinito) debe distinguirse de la subjetividad unilateral (pensamiento unilateral, uno). infinito de dos lados) al que se reduce al juzgar y hacer determinaciones” (EN, §215).

<sup>53</sup> El concepto de autolegislación es usado por Robert Pippin —quien afirma— que se deriva de Kant y de la noción de auto-postulación [*self-positing*] en Fichte Cf. Pippin, R. *Hegel's practical philosophy*, 65. En síntesis, la idea de autolegislación para Pippin constituye un principio de la modernidad el cual consiste en que los individuos sean “un evaluador y un fijador racional de fines” [– an evaluator and rational end-setter] y —siguiendo todavía a Pippin— la autolegislación racional es una pretensión de universalidad la cual es sostenida explícitamente por los sujetos que la suscriben y esta es *ipso facto* simplemente la manera de Hegel de decir que la organización estructural del estado es la forma apropiada para seres finitos racionales que se autolegislan. Es la realización de su voluntad, cuando la voluntad es entendida propiamente (como una “relación consigo mismo en relación con otro”, cuyas normas deben ser autónomas). Cf. Pippin, R. *Hegel's practical philosophy*, 260. En otros textos Pippin iguala la autolegislación con la “autonomía práctica” lo que tiene para nosotros una relevancia, pues la autolegislación se relaciona directamente con la posibilidad de libertad concreta en la *Sittlichkeit*, Pippin dirá: “Hegel afirma que las instituciones racionales del derecho, la propiedad, el contrato, la moral, la vida ética están todos implícitos en una voluntad natural originaria, que tal voluntad aspira implícitamente a convertirse en una voluntad plenamente libre, y así se realiza en las instituciones que hacen posible y realizan tal libertad” Pippin, R. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, 99. Pippin considera, por consiguiente, la autolegislación como una forma de asegurar la racionalidad y el reconocimiento de los individuos para con las instituciones racionales, en consecuencia “determino mis acciones como sujeto universal” Pippin, R. *Ídem*, 101.

superación de momentos lógicos, a saber, el principio universal y el principio particular que se resuelven —racionalmente y por tanto libremente— en la individualidad.

Así, por ejemplo, la *propiedad* (del derecho abstracto) como relación del yo con una cosa no se define principalmente por esa relación unívoca, sino, porque los otros me reconocen esa propiedad en legitimidad, esa aseveración sería falsa si cada uno no se encontrara en posesión de auto-legislación y autodeterminación propia, es decir, como personas y i.e. jurídicamente libres. La igualdad formal de la otredad se deriva del concepto de voluntad en la medida de que somos todos considerados como personas prescindiendo de la particularidad o distinción de cada uno<sup>54</sup>, es decir, de la noción de individualidad radicalmente libre nace la noción de igualdad como condición cuya naturaleza hace efectiva esa individualidad infinitamente libre desde el ángulo de la autodeterminación; aún falta para explicar qué rol juega la libertad social, sin embargo, en esta primera definición del yo se deja entrever *el síntoma del colapso y las paradojas de la modernidad*, eso debido a que la unidad del yo se pierde potencialmente en su pura arbitrariedad sino hay realización efectiva de sus momentos, veremos que eso requiere la época moderna *mediación y formación* del yo<sup>55</sup>. Por de pronto, el reconocimiento de la forma abstracta del sujeto como persona con capacidad jurídica es algo desarrollado por Hegel en la FD en la sección “Derecho abstracto”, y, luego el paso a la particularización del sujeto jurídico es una transición necesaria, ya que es evidente que el derecho sufre la mediación de la voluntad subjetivamente constituida. La particularidad de cada individualidad sobrepasa lo abstracto del derecho y llega entonces la hora de la moralidad como sección siguiente, esta se encarga de desarrollar el sujeto moral.

---

<sup>54</sup> Por esto no hay posibilidad de que la filosofía práctica de Hegel derive en un régimen que prive derechos a los ciudadanos, pues se estructura sistemáticamente la igualdad de las personas como principio universal.

<sup>55</sup> Nótese como en la Enciclopedia Hegel hace un esbozo de la individualidad similar al presentado aquí en la FD: “El concepto como tal contiene los momentos de universalidad (como libre igualdad consigo mismo en su determinación), particularidad (determinación en la que lo universal permanece igual a sí mismo, puro) e individualidad (como reflejo en sí de lo universal). determinaciones de universalidad y particularidad, la unidad negativa consigo mismo que es lo determinado en y por sí mismo y al mismo tiempo idéntico a sí mismo o universal), (...) Lo individual es lo mismo que lo actual, con la diferencia de que aquél ha salido del concepto y, por tanto, se postula como universal, como la identidad negativa consigo mismo.(...) En cambio, el factor universal es el proceso de particularizarse (especificarse) a sí mismo y permanecer en una claridad sin nubes consigo mismo en su otro. Es de la más enorme importancia tanto para saber cómo para nuestro comportamiento práctico que lo meramente común no se confunda con el factor verdaderamente universal [Allgemeinen], lo universal [Universellen].

Con todo, ahora lo que resaltamos es la estructura que Hegel desarrolla como presupuesto básico de la libertad en cada individualidad que luego se desplegará en tres grandes modalidades, la que es más relevante siendo la verdad de su libertad se da en la *Sittlichkeit* como el paso a la libertad social, o, en términos lógicos la armonía última de lo subjetivo en lo objetivo. En síntesis, se puede reducir los momentos de la voluntad del yo a los momentos en que Hegel divide la FD:

- (a) Derecho abstracto: momento universal de la voluntad que no tiene determinación.
- (b) Moralidad: momento determinado y particular de la voluntad siendo determinada, ergo, momento de la subjetividad.
- (c) *Sittlichkeit*: momento de la libertad en cuanto autodeterminación, ergo, momento de la individualidad realizada en su libertad infinita por medio de la mediación de las instituciones de la sustancia ética y de las disposiciones subjetivas que la condicionan en tanto presupuesto de la libertad concreta.

Otra repercusión importante de la definición triádica de la voluntad es que desde aquí la individualidad deviene sujeto de derecho y merece ese reconocimiento intrínsecamente, y, desde otra perspectiva, el sujeto se vuelve capaz de superar su querer inmediato (capricho como efecto del libre albedrío) por medio de la reflexión, y *la libertad es, en alguna medida, ese poder imponerse a la inmediatez*. Por ello, la libertad no consiste en hacer cualquier cosa que uno quiere, sino, en querer algo reflexivamente —el problema es justamente qué quiero cuando digo que quiero hacer lo que quiero— pues, en otras palabras, hacer lo que uno quiere sin mediación de la propia reflexión es lo que Hegel llama *la contingencia de la arbitrariedad* (§15) siendo esta la idea que generalmente se tendría de la libertad. El libre albedrío como efecto de la voluntad libre se sabe siendo ella misma incluso, o, por sobre todo “limitándose gustosamente en referencia a otro” (§7A) no siendo determinado por ello ni tampoco indeterminado pues la libertad es la trabazón de ambas, con todo, para poder entender dicha afirmación del cómo la individualidad se afirma con propiedad no afirmándose solo en ella es un asunto que requiere entender elementos de la lógica de Hegel que dilucidaremos más adelante. Ahora bien, esquematizaremos lo hasta ahora mencionado, primero, existe una tensión entre la arbitrariedad contingente de la voluntad (g) y ella se debería hacer reflexiva —porque solo en el respeto y reconocimiento al derecho abstracto del otro se hace

reconocimiento de la propia autodeterminación— todo ello sin perder la particularidad propia de la individualidad que es propia de su estructura.

Esta primera cuestión (g) la llamaremos el *problema de la voluntad racional*, pues los impulsos y las necesidades contingentes no se pueden excluir del concepto de yo; luego, existe el problema de cómo la individualidad en sentido fuerte dentro de una comunidad se integra a ella de modo que la máxima realización de lo racional objetivo, a saber, el estado, sea compatible con ese tipo de individualidad, ese problema ya esbozado en la introducción es lo que se llama *problema de la individualidad moderna*<sup>56</sup> (h). Con todo, lo primero (g) es propio del movimiento y despliegue de la moral, ya que en ella la expresión de la voluntad como subjetiva o moral (§113) permite que un evento sea una acción moral, lo que significa que toda acción de la individualidad es expresión de la voluntad subjetiva de la misma implicando la objetivación de su finalidad interna.

Ahora, los impulsos contingentes tienen espacio en la división social y el intercambio económico en la sociedad civil haciendo que la contingencia arbitraria trabaje para el fin colectivo de la comunidad racional. Para nuestra investigación los dos problemas se solucionan en la *Sittlichkeit*, —porque la solución al segundo problema (h) permite la solución del primero (g)—a pesar de que en las propias instituciones sociales se dan estos problemas, v.gr. la sociedad civil implica de modo enfático el problema (h) y, en general, estas cuestiones trascienden toda la FD. Esto es así ya que en la comunidad racional la verdad del individuo en su libertad social se realiza en la medida que se armoniza la tensión, esto es el pináculo del desarrollo teórico propuesto por Hegel, *cuya estructura conlleva la posibilidad de armonía social junto a una individualidad fuerte*; de hecho los fundamentos que Hegel entrega a la individualidad en estos tres párrafos cruciales son, en efecto, cruciales en la medida que, a nuestro juicio, *establece la imposibilidad real de una*

---

<sup>56</sup> Nos referimos a lo mencionado en la introducción, a saber, que la individualidad se escinde disgregándose del todo social, lo que, en efecto, conlleva —para Hegel— en la irrealización de la libertad concreta que solo existe en el estado. Ahora, si el concepto de individualidad implica lo social de la *Sittlichkeit* la escisión es también la pérdida de una parte sustancial de los individuos modernos, esto implicaría una especie de disolución. Esta disolución será explicada más adelante como patología.

*prescendencia en la libertad infinita que tiene cada yo como sujeto autodeterminado*<sup>57</sup>. Los dos problemas expuestos son sus paradojas en la inmersión o colapso que se tiene dentro del mundo moderno, así, en efecto, se requiere cierta *normatividad general (solución institucional)* inmanente a la comunidad racional para subsanar el efecto caótico de la individualidad no mediada, esto es, una “sociedad patológica”<sup>58</sup>(véase apartado 2.2.2) que expresa socialmente los problemas (h) y (g) y se desarrollan para luego subsanarlos. Y, al mismo tiempo, *los momentos de la voluntad son la antesala o el adelanto de la problemática que se da socialmente en la Sittlichkeit ya dándose en la voluntad de cada individuo por sí mismo*, lo que confirma, al menos preliminarmente, la correspondencia entre lo individual y lo universal de la sustancia ética. Y, más respectiva que preliminarmente se demuestra la asociación —por medio de la necesidad práctica y eventualmente lógica— de la transición hacia una voluntad autodeterminada que sea fomentada para todos; con la condición necesaria de que sea por la razón de la voluntad y no de la contingencia subjetiva la medida de esa transición a la libertad social concretizada en la totalidad de los momentos de la *Sittlichkeit*.

#### 1.4.1 La voluntad §4 y la primera crítica a Kant y Rousseau §29 como modo explicativo

Un punto importantísimo como hemos notado en el análisis de Hegel a la estructura del yo es la voluntad que forma en su último momento la individualidad preliminar, de hecho, teóricamente este modo de entender la voluntad es novedoso, así que explicaremos someramente esa novedad. Hegel ve la *voluntad como punto de partida del derecho*; el derecho lo entenderemos como la normatividad general, sc. desde el derecho abstracto y jurídico pasando por la moralidad (subjetiva) hasta las instituciones sociales que constituyen la *Sittlichkeit como la apoteosis de lo objetivo en la norma*; Hegel asimila libertad con voluntad y contrapone en apariencia la díada de pensar y actuar para luego ver que son dos lados correlacionados, a saber, la voluntad implica lo teórico y viceversa. Para entender la

---

<sup>57</sup> Esto lo pensamos porque el concepto de voluntad implica el concepto de autodeterminación (en gamma) y luego la estructura inherentemente racional de la voluntad conlleva, —pensamos— que el individuo se mueva solo subyugado por su propia autolegislación que tiene como criterio la razón, y no otro poder artificial.

<sup>58</sup> Honneth, A. *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*, 40 y ss.

novedad diremos que la voluntad se ha entendido en generalidad como la *particularidad volitiva de un individuo que es libre en la medida que no reciba su determinación del exterior, sino que por medio de su autolegislación interna y racional se dé contenido a sí mismo*, ella de igual modo implica la voluntad universal como lo objetivo que se da en la voluntad libre.

Hegel, ve, no obstante, que si la existencia de un concepto de voluntad en donde la libertad se daría unilateralmente en un individuo sin referencia a otra cosa, conlleva que el individuo tenga una relación de negatividad con su comunidad racional o instituciones sociales, o, una relación voluntarista con la unidad ética, ya que, su autodeterminación se realiza en su propia individualidad de modo autosuficiente. Desde la perspectiva común que se tiene de voluntad la razón aparece como limitación y no como inherente a la individualidad, Hegel reconoce esa deficiencia en Kant (§29OB) lo que constituye una de las cuantas críticas que el suabo le hace al otrora profesor pietista, de igual modo, identifica esa idea de voluntad en Rousseau. Hegel, por cierto, tuvo durante toda su vida inspiración kantiana —v.gr. las lecciones que da en Nuremberg en 1810 estaban casi completamente estructuradas bajo la *Metafísica de las costumbres* de Kant<sup>59</sup>— pero desde 1820 con la FD se distancia del pensador que hubo de revolucionar la filosofía. Con todo, el argumento que Hegel en la FD le atribuye a Kant ha sido fuente de divergencias y, en última instancia, es una lectura *ad hoc* que reduce la perspectiva kantiana a un formalismo que bien podría no ser tal. Ahora bien, nos interesa esta crítica no tanto por Kant sino porque en esa consideración Hegel *re-afirma* su postura en la contrapartida, es decir, la mencionamos por su labor explicativa, en específico como Hegel tiene una comprensión no *exclusiva* de la voluntad en su modo “egoísta” sino *exhaustiva* en su extensión necesaria, pues, la libertad de la individualidad no se vuelve privativa con la aceptación internalista<sup>60</sup> de la norma social y del reconocimiento de la otredad, sino que justamente ahí radica parte sustancial de su liberación subjetiva al campo de lo objetivo en donde se halla libre.

Ahora bien, que la voluntad se identifique solo con individuos particulares (Kant-Rousseau) es un problema que Hegel considera fundamental, esa “atrocidad” (§29OB) de la

---

<sup>59</sup> Pinkard, T. *Hegel. Una biografía*, 593-95.

<sup>60</sup> Es decir, que esta mediada por la propia autolegislación de los individuos.



superficialidad del pensamiento es corregida<sup>61</sup>. Pero ¿por qué habría problema con aquella concepción de voluntad y por qué Hegel la ataca con tanto ahínco? Primero, (a) esta reforzaría una visión puramente abstracta del yo (potenciando *la unilateralidad del yo alfa*), y segundo (b) y más importante aún es que con esa visión de voluntad la *Sittlichkeit* y sus instituciones serían un limitante de la individualidad y no su realización. Para Hegel las instituciones éticas v.gr. el estado, son racionales y se determinan de ese modo, por eso una visión de la libertad que se basa solo en la particularidad individual implica la negación de la unidad ética que influye la individualidad, así por tanto la visión Kant-Rousseau de voluntad conlleva una independencia de la particularidad (unilateralidad), como contrapartida para Hegel existe una “unidad en la diferencia” (apartado 1.5.3) como proceso de interrelaciones que niegan la independencia de la voluntad para integrarla; de ese modo existe una resolución a la *universalidad abstracta del derecho y la particularidad de la moralidad, a saber, la unidad ética de la Sittlichkeit*.

Ahora, el antagonismo estado-individuo que llevaría el argumento que Hegel identifica en Kant-Rousseau tiene evidentemente implicaciones políticas, pues al igual que muchas teorías políticas modernas la consecuencia lógica de la voluntad identificada en la particularidad independiente lleva a un momento agonal que separa irremediabilmente al individuo con el estado y *ergo* a la comunidad en general; es decir, se tensiona más la individualidad, en contrapartida Hegel en la medida que usa un método lógico que conlleva la “progresión inmanente” (§31) puede superar dicho error. El método que Hegel aplica en la FD consiste que, en los momentos de lo universal existe la individualidad libremente, es decir, toda individualidad se retrotrae en última instancia a lo universal (§32A) en el modo de *brotación orgánica* (§31OB), es decir, como desarrollo que se da dentro del desarrollo lógico del “Concepto” —este desarrollo lógico se explicara mejor en 1.5 a 1.5.3—. Lo relevante aquí es que la particularización de la voluntad tiene dos grandes problemas que se solucionan para Hegel con la introducción de un método distinto que requiere como punto de partida una voluntad racional y sustancial, este método es la *dialéctica* (§31OB) que

---

<sup>61</sup> Otro punto que Hegel posiblemente le atribuye a Kant y Rousseau es un error metodológico, pues partirían con la autodeterminación del individuo y no desde la voluntad sustancial que aparece en el estado.

funciona como modelo internalista en la medida que la independencia total de la voluntad no es posible y es superficial desde un punto filosófico.

#### 1.4.2 Las formas del individuo y las distintas modalidades terminológicas del mismo

¿Por qué Hegel primero habla de voluntad y luego hace referencia a la individualidad, y, más adelante se habla de persona, etcétera? Esta cuestión semántica no es menor pero tampoco hay una respuesta unívoca, hay pocas cosas autoevidentes en Hegel y la diferencia en la cual usa ciertos términos es problemática, pero hay algunas razones que nos parecen coherentes. Para esta difícil tarea de interpretación de aquí en adelante seguiremos parcialmente a Michael Quante en especial su brillante libro *Hegel's Concept of Action* el cual vale la pena revisar si se quiere tener una visión exhaustiva de los modos de sujeto en Hegel y su teoría de la acción.

Lo primero es que el individuo<sup>62</sup> es evidentemente un yo empírico que Hegel traza como voluntad autodeterminada o “yo gamma”, así, habla de individuos cuando se refiere al yo sensible moderno que presupone, a cada uno de nosotros como particulares empíricos, en

---

<sup>62</sup> La individualidad del alemán Individualität, concepto que tiene — evidentemente— relación inmediata con los términos: individuos [Individuen] o lo individual [das Individuum]; tanto en la traducción al inglés y al español el término alemán “Einzelheit” se traduce como individualidad, ya en el §7 la homologación entre estos términos no es problemática y así es traducida por la valiosa traducción al inglés de T. M. Knox en la mayoría de las ocasiones, ahora véase como se suele traducir al español: “la individualidad [Einzelheit], la autodeterminación del yo de ponerse en algo uno (...)” (§7). Esta asimilación de los términos no reviste problemas Cf. §§13, 34, 35, 39, 52, etc. Así, por ejemplo, cuando Hegel se refiere claramente a los individuos dice: “La desintegración [de la familia] deja la voluntad arbitraria de los individuo es libre de gastar todos sus recursos de acuerdo con sus caprichos, opiniones y fines individuales [Zwecke der Einzelheit]” (§179) o en otros casos cuando claramente hace referencia a individuos: “el todo [de la sociedad civil] es la esfera [Boden] de mediación en la que se liberan todas las características individuales [Einzelheiten], todas las aptitudes y todos los accidentes del nacimiento y la fortuna, y donde surgen las olas de todas las pasiones, gobernadas únicamente por la razón que brilla a través de ellos” (§182A) ahí queda en evidencia que el término *Einzelheiten* no puede distinguirse del concepto de individualidad que refiere a individuos “con aptitudes” “accidentes del nacimiento y la fortuna”. *El glosario de Knox de equivalencias es el siguiente: Individualität = “individuality” [cf. Eillzelheit]; Individuell = “individual” [adjetivo; cf. einzeln]; Individuum = individual [sustantivo; cf. Einzelne] Cf. Knox, T. M. Hegel's Philosophy of right, 488.*

Aparte de la traducción de Knox nos basamos en la explicación terminológica de Inwood: “Thus the adjective einzeln means 'individual', but der/ein Einzelne is 'the/an individual’” *Inwood, M. A Hegel Dictionary*, 6; esto es nuevamente aclarado por Inwood quien señala: “der Einzelne (‘the individual (man, person) (...) These words carry a stronger suggestion of human individuality and individualism than einzeln, etc. But the common expression for ‘the individual’ in the sense of ‘person’ is der Einzelne, not das Individuum” *Inwood, op. cit.*, 302. Así, un individuo particular v.gr. Sócrates pertenece al concepto de individualidad en tanto es un individuo [Individuell] y definirlo como *Einzelne* refiere a lo mismo.

cambio, el sujeto puede ser social y habla correspondientemente de sujeto cuando se refiere v.gr. a familias, sociedades y pueblos enteros. Pero lo individual es un yo situado en cierta existencia social, en este caso, las sociedades modernas tienen, necesariamente, *individualidades modernas* que se ven moldeadas por la estructura exterior que los implica, como v.gr. el reconocimiento legal de su igualdad en las sociedades europeas posrevolución. Pero la individualidad moderna en Hegel conlleva elementos normativos, *es al mismo tiempo presupuesto y propuesta*. No nos importa la cuestión histórica de si existieron o no sociedades que cumplan el criterio hegeliano de libertad social (nos parece, por cierto, que ese no es el caso), para Hegel ellas son la propuesta que se despliega de la razón, es la propuesta que él desprende del *corpus* teórico que defiende. Ahora, esa individualidad como libertad concretizada en la *Sittlichkeit* es la totalidad de los momentos en donde ella se despliega. Del mismo modo cuando, por ejemplo, habla de “voluntad subjetiva” hace referencia al concepto de voluntad ya explicado, pero se sobreentiende que la voluntad tiene “suelo” en su “existencia [empírica] para el concepto” (§152OB) de voluntad.

De modo distinto la primera persona, es decir, el yo (§§5-7) solo se menciona en los primeros párrafos como término usado en la autorreferencia de sí mismo yo=yo — momento universal de la voluntad— que luego se asocia, en efecto, con los modos de voluntad que son la condición necesaria de la individualidad<sup>63</sup>. También Hegel introduce la voluntad individual como la contraposición de la voluntad universal (§104) esta última es la que constituye el derecho abstracto debido a su carácter universal en tanto principio; ahora, el momento universal se deriva de igual modo del momento de la voluntad en modo alfa o abstracto, esto lo usa Hegel principalmente en el derecho abstracto y lo toma de la “prueba de universalización kantiana”<sup>64</sup> que según Hegel radica de modo negativo en Kant como “limitación de mi voluntad (...) como universal externo y formal” (§29OB).

Terminológicamente también habla, —y esta diferencia nos importa principalmente— en efecto, de *persona*<sup>65</sup> con relación al derecho abstracto, luego en la sección moralidad

---

<sup>63</sup> Quante, *M. Hegel's Concept of Action*, 32.

<sup>64</sup> Ídem, 14.

<sup>65</sup> Cuando Hegel habla de personalidad siempre lo hace en relación con la persona jurídica abstracta y no tiene un valor psicológico, hay veces que Hegel habla de “personalidad infinita” (§209) en donde también se refiere al derecho abstracto. Se debe tener cuidado, no obstante, con homologar los términos de otras obras de Hegel con la usada en la FD, así, por ejemplo, la personalidad en la Ciencia de la lógica no es la personalidad

prefiere el término *sujeto*<sup>66</sup> y también en la misma sección y la que sigue usualmente se refiere a *subjetividad* cuando habla de lo que “soy en mí mismo” (§33A); el término *sujeto* en la moralidad es intercambiado constantemente con el término de *subjetividad* (§§105-106) luego el término sujeto se volverá a usar para hacer referencia a la *felicidad particular* (§§121-123); en la moralidad, con todo, cuando se menciona la “conciencia moral” se suele dar de la mano con el término *subjetividad* (§§115-120) y no con el término de sujeto; cuando se habla de “mi autoconciencia” (§66) se debe derivar ese concepto siempre a la idea de “autoconciencia libre” (§57) en donde el sujeto es “propiedad de él mismo” (*Ibid.*) esas nociones se relacionan al mismo tiempo con la autodeterminación de la individualidad explicada en la triada de la voluntad (§§5-7). Asimismo, es relevante notar que el término *subjetividad* no se despliega solamente en la moralidad, pues cobra importancia en la sección estado, donde se dirá que la fuerza del Estado moderno reside en el hecho de que la "unidad sustantiva" del Estado descansa sobre los principios de *subjetividad* (§260).

Y, luego en la *Sittlichkeit* la individualidad tiene distintas perspectivas y términos que refieren a sus aspectos en cada momento, a saber, en la familia es *miembro de la familia, burgués, agente económico o miembro de la sociedad civil, de una clase, o de un estamento* en la sociedad civil y *ciudadano* en el estado (§190A). Todas esas modalidades son aplicadas al individuo en sus formas correspondientes en cada caso, como la mayoría de estas formas solo se pueden aplicar a las sociedades modernas es, entonces, evidente que Hegel describe el individuo moderno y no otro. Ahora, Hegel sí asocia directamente el individuo con la voluntad, y esta, con el libre arbitrio (§29OB) términos que usaremos en el sentido ya explicado.

---

aquí presente Cf. *Quante, M. Hegel's Concept of Action*, 48. Por esto mismo el método de la lógica es aplicado, pero no necesariamente la terminología, e, incluso la primera afirmación es algo discutido.

<sup>66</sup> Así, Hegel introduce el “sujeto” en §105; la *subjetividad* en §105-6; voluntad *subjetiva* §§110-12; para Quante estas variantes tienen un interés lógico, así por ejemplo la relación entre persona y sujeto (derecho abstracto y moralidad) se ve condicionada por esos términos. Sin embargo, el término *subjetividad* es no pocas veces homologado con el concepto de individualidad o particularidad, (Cf. §267, en donde se refiere a “sustancialidad *subjetiva*” en contraposición de “sustancialidad *objetiva*”), luego en la adición del párrafo se aclara que la primera frase refiere a la “existencia *subjetiva* de los individuos” (§267A), esa *subjetividad mutatis mutandis* el contexto del párrafo, hace relación al “soy en mí mismo” (§33A), es decir, a lo interno que existe en la individualidad moderna sin necesidad de que se hable de moralidad o de algún momento específico del desarrollo de la obra.

Ahora bien, no porque Hegel se concentre en la individualidad moderna significa que haya negado la existencia de individuos en otros tiempos. La existencia de individuos antes de la sociedad moderna es un hecho, así, personas libres y autodeterminadas han existido, reales como Sócrates y ficticias como Antígona; pero hay un problema con ellos, son extraordinarios. No forman en conjunto sociedad, falta que esa riqueza individual se generalice a la mayoría de la comunidad. La libertad le es inherente a todos, así que, teóricamente, es posible; las instituciones sociales (deben) proteger y fomentar la autodeterminación, y ahí está la cuestión, sin el *organon* de esa institucionalidad que rige y norma objetivamente la libertad —normar la libertad al mismo tiempo que se fomentan las disposiciones subjetivas— sería, de nuevo, cosa de unos pocos, de personas con “buena traza”<sup>67</sup>, ahora el desarrollo de la modernidad incluye también el desarrollo de la libertad de la autoconciencia, de ese modo, la *Sittlichkeit* vienen a lidiar y mediar esa libertad moderna. Aparte cumple un rol educativo evidente, porque v.gr. cuando niños no podemos ser autodeterminados ni hacer de las normas “nuestras” normas según la razón propia, así, las instituciones son normativas en el sentido total, pues la obediencia en individuos tan jóvenes es fundamental para su formación como ciudadanos libres, que, más adelante tendrán la razón de su actuar internalizado no por inercia sino por el ejercicio de su poder crítico y filosófico, dice Hegel “el hombre cultivado, el hombre que se está interiorizando, quiere que él mismo esté en todo aquello que él hace” (§107A).

Hegel, con todo lo antes dicho, en toda la FD usa términos distintos para referirse a los individuos como particulares, son los momentos de su despliegue, en general, en tanto modalidades explicativas y propedéuticas, especialmente en la *Sittlichkeit* donde se entiende mejor la familia cuando, efectivamente, se habla “no como persona (...) sino como *miembro*” (§158) o, se entiende mejor la moralidad cuando se habla de sujeto “en cuanto certeza moral” (§136A). Así, v.gr. el sujeto moral ejerce ciertas disposiciones que, por supuesto, la individualidad tiene como concepto “*omniabarcador*”. Pero la suma de los momentos explicativos que forman para Hegel el prisma social de la modernidad se cristaliza en la idea de *individualidad* como síntesis de todos esos modos particulares en la cual actuamos; el término subjetividad tiene un cauce parecido.

---

<sup>67</sup> Goethe, *Fausto*, I, I, 63.

Por lo pronto, lo subjetivo en la moralidad es la “*voluntad subjetiva*” (§131) de una individualidad que Hegel caracteriza en el momento de la certeza moral como “deber o exigencia” (§108) la define explícitamente como “existencia empírica de la voluntad” (§107A) derivada de la autodeterminación (véase apartado 1.4) y de la determinación objetiva que tiene la “personalidad”<sup>68</sup> (§104) jurídica del derecho abstracto, en cuanto, superación de la voluntad singular y universal (Ibid.). Realizándose, lo que Hegel llama “desarrollo interno de la determinidad del concepto de voluntad” (Ibid.); es decir, lo abstracto del derecho (universal) converge con lo subjetivo (singular) y eso se logra por medio de una negación determinante o doble negación pues ambas se ven superadas en su contradicción. El paso del derecho abstracto (personalidad jurídica) a la moralidad (subjetividad) es precisamente lo que constituye la noción de subjetividad, a saber, lo contingente en la voluntad de los individuos—en el punto de vista moral— en cuanto “la voluntad es sobrepasada de modo que esta contingencia misma en cuanto reflejada en sí e idéntica consigo es la contingencia infinita de la voluntad que está en sí, *su subjetividad*” (§104OB). Lo subjetivo, en efecto, se despliega en la moralidad como la representación empírica de la voluntad que se tiene solo a sí misma, como en Hegel toda voluntad en los hombres es racional, se exige entonces racionalidad, lo que justifica v.gr. el castigo. Luego en la *Sittlichkeit* la subjetividad tiene el mismo uso, casi siempre en relación directa con sus modos contingentes de ser, en contrapartida, con lo universal de la unidad ética (Cf. §267).

#### 1.5 Breves consideraciones de la lógica de Hegel para con la individualidad y su contexto dentro del sistema hegeliano en general

Antes de pasar a cómo se desenvuelve la individualidad en la *Sittlichkeit* es menester entender la lógica estructural subyacente a toda la FD (§31), debido al alcance que tienen las consideraciones serán breves en lo posible; ahora bien, también aprovecharemos de explicar someramente por qué el derecho abstracto y la moralidad tienen límites y son insuficientes

---

<sup>68</sup> La personalidad no debe verse como un concepto solo y únicamente en su sentido jurídico, pues, sc. en la Enciclopedia Hegel considera que la personalidad es fundamental para el reconocimiento de la libertad de los otros en un sentido más general: “Lo que le falta al esclavo es el reconocimiento de su personalidad; el principio de la personalidad, sin embargo, es la universalidad. El amo considera al esclavo no como una persona sino como una materia básica [Sache] desprovista de un yo, y el esclavo mismo no cuenta como un 'yo'” (EN, §163A1).

para armonizar y realizar la libertad de la individualidad, y, luego, pasaremos a describir dicha transición que, en gran medida, tiene un carácter lógico. Las primeras consideraciones lógicas tendrán como base la “Ciencia de la Lógica”, debido a la cantidad y dificultad de los argumentos hegelianos se elegirán arbitrariamente ciertos aspectos de la lógica que son necesarios —a nuestro juicio— para comprender el funcionamiento orgánico de la *Sittlichkeit*. Al igual que las plantas enredaderas estos argumentos no tienen un ánimo sistemático, *más bien se pretende penetrar y así en-red(ar) —solo y únicamente— con la función de (des)complicar y (ex)plicar la individualidad en su total despliegue*<sup>69</sup>.

### 1.5.1 Contexto general: Espíritu objetivo

Lo que en el sistema hegeliano —a pesar de hablar de “sistema” se debe considerar que este está incompleto, y ello es eventualmente causa de la variada interpretabilidad del corpus— se llama espíritu objetivo es lo que se desarrolla en la FD; a saber, es la actividad práctica del hombre en el mundo y la manera en que esta actividad se encarna en ciertas instituciones sociales y políticas. Ahora, para tener cierta perspectiva de la generalidad de la teoría hegeliana, se considera que el espíritu objetivo es aún limitado, pues se sustenta en sus condiciones de existencia que lo trasciende, en suma, el espíritu absoluto es la expresión genuina y la posibilidad real donde se juega realmente el modo de existencia tanto del espíritu subjetivo, objetivo, esto es el reino de la filosofía, el arte y la religión.

### 1.5.2 Visión general de la “Ciencia de la Lógica” de Hegel como presupuesto al problema de la individualidad en la FD

Se puede abstraer la filosofía política de Hegel de su obra cumbre en el desarrollo de la filosofía especulativa, sc. “Ciencia de la Lógica”, el costo es perder la riqueza y la profundidad teórica que de ella se trasluce, pues la Lógica es un análisis de todos los conceptos presentes en Hegel<sup>70</sup>, por ello, para no extendernos demasiado donde se podría perder el foco de nuestra investigación hablaremos brevemente solo en los elementos lógicos que a nuestro juicio son de extrema relevancia, para eso, usaremos de la forma más clara

---

<sup>69</sup> El uso de paréntesis en esta frase responde solo para indicar una construcción gramatical debido a enfatizar las raíces y/o morfemas y sus etimologías compartidas.

<sup>70</sup> Henrich, D. 20 *The Way to the Fifth Philosophy (The Science of Logic)" In Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism, 314.*

posible usando interpretaciones que ayuden a dilucidar correctamente la configuración lógica que, en principio, Hegel tiene como presupuesto para su filosofía práctica, se puede, en efecto, decir mucho sobre esto y ciertamente no se pretender ser exhaustivo sobre todo esto.

En su lógica se puede interpretar *prima facie* que Hegel ve limitado, de algún modo, el principio de no contradicción y el principio de identidad<sup>71</sup>, siendo ambos fundamentos de la ley esencial que determina las cosas; Hegel afirma una ley de contradicción, porque la contradicción dice es la raíz de todo movimiento y vitalidad, de ella nace la actividad de todas las cosas (SLM, 439). Así, la contradicción inherente a todo no es una forma de privación o deficiencia, sino es la base que afirma la inmensa complejidad y las multifacéticas formas en las cuales algo se da, por esto Pippin dice que en Hegel existe una *actitud “anti-reductiva”* y entonces, *anti-dualista de enfrentarse a las cosas*<sup>72</sup>. La filosofía entonces no debiese evitar enfrentarse a la contradicción, sino desplegarla, así la lógica formal se ve insuficiente en la medida que tiene antinomias rígidas, en cambio, Hegel en virtud de que la unidad superior no es mera yuxtaposición de momentos, sino superación (*aufheben*) que es al mismo tiempo negación y preservación de lo superado (SLM, 107) implica, en efecto, *una lógica cuya flexibilidad reflejaría aquello que se daría en la vida misma*. Lo que nos importa y nuestra proposición es que Hegel vislumbra un modelo de *organismo* para su filosofía práctica en general (esto solo nos es relevante, sin embargo, con su concepción de individualidad), por esto, el individuo no está consigo mismo cuando se presenta ajeno a la realidad social e.g. el estado como la totalidad del organismo (§269), así, el todo social es el encargado de restablecer esa “desarmonía” natural del individuo moderno, natural solo en tanto existiría una segunda naturaleza (§151). Lo otro que nos importa de la “Ciencia de la Lógica” es la relación conceptual entre lo singular con lo universal (que se soluciona en principio con la introducción de la categoría de Concepto) y desde ese desarrollo cuya importancia en la función orgánica es fundamental se traduce correctamente el papel y la idea de individualidad en la FD, eso va necesariamente de la mano con *la relación-con-el-otro* y consigo mismo como puntos que constituyen la intersubjetiva de los individuos.

---

<sup>71</sup> Con todo, se ha señalado que Hegel en ningún momento niega el principio de no contradicción Cfr. *Bole, Contradiction in Hegel's Science of Logic, 515-534*.

<sup>72</sup> *Pippin, Robert B. Idealism and Agency in Kant and Hegel. Journal of Philosophy 88 (10), 533.*



Hegel esboza la unidad en función de la superación de momentos, como mencionamos esa operación no es yuxtaposición, lo relevante filosóficamente aquí es que no se pueden aislar los momentos como si fueran independientes de la unidad lógica que los sostiene (por eso la relación que tienen de algún modo los define) esto es particularmente importante en nuestra investigación. En suma, la individualidad es una constante dentro de lo universal objetivo (el estado como totalidad de lo social y último momento de la *Sittlichkeit*) y se debe comprender siempre como (i) *interrelación* y (ii) *movimiento*, en este caso, se pone “la particularidad en armonía con la unidad ética” (§185A); para Hegel esta comprensión desde lo particular hacia la unidad que lo supera integrándolo pertenece a toda filosofía (SLM, 107). Por eso, en Hegel y en el idealismo alemán todo se puede traducir en puro pensamiento, por ejemplo, solo mediante el concebir el derecho es capaz de universalidad (§211A); por supuesto, esto no significa que Hegel pensara que el pensamiento puro es capaz de intuir la existencia inmediata de las cosas por sí mismas sin la ayuda de la sensación<sup>73</sup>. Con todo, el pensamiento es la determinación de las cosas (*omnis determinatio est negatio*<sup>74</sup>), y, también implica en sí negación, *pero esa unilateralidad de la negación es insuficiente*, entonces luego la misma negación de la determinación que es en sí misma negación es una afirmación. Así, en el pensamiento hegeliano es fundamental esbozar la determinación de las cosas como proceso de negatividad v.gr. el yo determinado es negación al determinarse como forma particular de sí mismo *eo ipso* se afirma en unidad luego en el yo autodeterminado que se presenta negando la determinación, es decir, como afirmación que supera la unilateralidad de la pura negación.

### 1.5.3 El Concepto y su relación con la noción de unidad ética presente en la *Sittlichkeit*.

El problema de la individualidad se puede tratar lógicamente como el problema entre la relación de lo particular y lo universal; así ¿cómo y por qué Hegel cree que los individuos (en la lógica se habla de *lo singular*) tienen autodeterminación cuando ocupan roles sociales v.gr. miembros de una familia, los cuales [los roles] son determinados por la unidad ética y no por los individuos mismos? Es clave en este punto *la unidad en la diferencia*, que Hegel esboza de modo elaborado, en suma, *entiende la universalidad, la particularidad y la*

---

<sup>73</sup> Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, 125.

<sup>74</sup> Expresión célebre de Spinoza.

*singularidad como identidad, diferencia y unidad diferenciada, es decir, aspectos de un mismo todo unificado y, sin embargo, diferenciado.* En la lógica existe movimiento del pensamiento en y a través del cual cualquier objeto actual es pensado, es decir, el *Concepto*<sup>75</sup> [*sc. estructura básica de toda realidad que se basa en conexiones de inferencias entre conceptos*, es la última categoría de la “Ciencia de la Lógica” que superaría la explicación nominalista (cuantitativa y cualitativa) i.e. lógica del Ser; y la explicación oscilante entre el realismo metafísico y el idealismo subjetivo, i.e. lógica de la Esencia<sup>76</sup>], y, de ese modo, Hegel establece cierta “*ontología monista relacional*”<sup>7778</sup>. Esto es importante porque en el

---

<sup>75</sup> En esta sección de la Lógica es justamente donde más se hace mención del sujeto y la libertad.

<sup>76</sup> Parfraseo de Pinkard, T. “*Self-Understanding and Self-Realizing Spirit in Hegelian Ethical Theory*”, 73-4.

<sup>77</sup> La idea de que la lógica de Hegel es un monismo ontológico la tomó de Johnston, Cf. Johnston, A. *2 For a Thoughtful Ontology: Hegel's Immanent Critique of Spinoza. Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*, 23. Ahora bien, es necesario aclarar que el monismo hegeliano no es un monismo en “sentido fuerte” como v.gr. del tipo espinosista; en Spinoza la sustancia única lo abarca todo —desde aquí parafraseo a Arash Abazari— Hegel, en cambio, al ver la sustancia en realidad como organismo permite la alteridad, a diferencia de Spinoza, el organismo tiene una relación productiva con su otro, una relación que le permite al organismo mantener su identidad. En segundo lugar, a diferencia de la sustancia de Spinoza, que es de una vez por todas igual a sí misma (principio de identidad), la realización de Hegel es necesariamente una categoría dinámica. Más bien, para Hegel, la actualidad es una identidad que se logra a través de su constante regeneración. Es decir, la realización tiene para Hegel un carácter sui generis en tanto deviene en constante regeneración. Cf. Abazari, A. “*Totality*,” *In Hegel's Ontology of Power: The Structure of Social Domination in Capitalism*, 96. Luego agrega Abazari —este punto es relevante— la crítica que Hegel le hace al monismo de Spinoza es la concepción insuficiente y exigua de los individuos, ahora, Hegel no dice que para Spinoza los individuos no existen, sino que, el principio de individualidad no alcanza la legitimidad que le corresponde. Hegel dice precisamente esto en la *Enciclopedia*, a saber: “Lo que falta en él [Spinoza] es el principio occidental de *individualidad*, un principio que primero tomó forma en la filosofía al mismo tiempo que el spinozismo en la monadología leibniziana (...) el principio de diferencia [Differenz] o finitud no alcanza la legitimidad que le corresponde” (EN, §151A). No es el momento para explicar exhaustivamente el monismo hegeliano —en especial debido a que este punto es controvertido— en general entendemos como monismo cuando un todo es lógicamente anterior a sus partes, el todo está allí, por así decirlo, para empezar, y estando allí, procede a expresarse en partes cuyas naturalezas impregna y determina.

Una defensa particular de la interpretación monista y orgánica en Hegel —donde se enfatiza que el organicismo no implica necesariamente la negación de la individualidad— es defendida en un artículo de Philip Quadrio: “Hegel's relational organicism: The mediation of individualism and holism” en donde defiende la filosofía práctica de Hegel como una ontología social relacional, su conclusión es que ni la sociedad ni los individuos dentro de ella pueden verse como puramente determinados o puramente determinantes, cada uno contribuye a la constitución del otro, así entendemos el concepto *relacional*.

<sup>78</sup> La idea de que la lógica de Hegel es una ontología es una noción ampliamente defendida, véase: Henrich, D. ‘*Formen der Negation in Hegels Logik*’, en *Dialektik in der Philosophie Hegels*, 213-230; Horstmann, R.

núcleo de esa explicación se entrevé cómo en Hegel se reconcilia la autonomía del individuo con cierta influencia externa derivada de la *unidad ética* sin perder la autonomía como aspecto clave de la libertad infinita, *pues la relación interna hace prevalecer a los individuos*. Así, que en Hegel el Concepto sea la organización desarrollada que se da como “proceso inmanente” (§32A) de las cosas significa que la inmediatez de la apariencia de todas las cosas es el reflejo del pensamiento en sí mismo [pensamiento de sí mismo en sí mismo] —este es a nuestro juicio y según nuestra lectura— un *dictum* que reintroduce la importancia de la determinación del mundo a la existencia humana, así la esencialidad de la apariencia tiene como consecuencia (que nos importa a nosotros en esta investigación) la necesidad que tiene la autonomía de la individualidad con la ética y las instituciones sociales, su condición de desarrollo que, empero, como condición existe solo *por mor* de la individualidad.

Por lo pronto, pensamos que la noción de “libertad concreta” (§§129-141) que Hegel introduce en la FD responde a esa lógica, a saber, la de concretizar conceptualmente la existencia unívoca de la individualidad en la medida que su concepción en la filosofía práctica se fundamenta en la estructura de *auto-articulación* presente en la Lógica<sup>79</sup>, esto es, a diferencia de Kant, que en Hegel la normatividad general de la *Sittlichkeit* hace comprensible a la individualidad y por ello, “la verdad de lo individual es lo universal” (§119). Por esto, la autodeterminación individual está propiamente influida desde la unidad ética y desde ella tiene su verdad; en términos lógicos se diría que está constituida, en todas sus determinaciones, por el pensamiento mismo y desde ahí se realiza (*Wirklichkeit*). En suma, como lo nota Luther la teoría ética de Hegel es cultural e históricamente específica<sup>80</sup>, nos parece que esto responde a la lógica del Concepto, y *ahí está la justificación de la historicidad hegeliana en la normatividad ética que está presente en la Sittlichkeit*, y, en mayor medida, en la estructura lógica del Concepto en tanto “progresión inmanente” (§31) se entiende como la *Sittlichkeit* es resolución de la abstracción universal del derecho abstracto y la particularidad de la moralidad.

---

*Wahrheit aus dem Begriff: Eine Einführung in Hegel*, 18; Beiser, F. *Hegel*, 53; Houlgate, S. *The Opening of Hegel's Logic*, 115; ; Stern, R. *Hegelian Metaphysics*; entre otros.

<sup>79</sup> Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, 180.

<sup>80</sup> Luther, T. C. *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*, 117.

La tensión permanente entre la individualidad y la comunidad social (y sus normas sociales) se explica en función de su naturaleza contradictoria, de ese modo, cuando Yeomans dice que lo universal en tanto totalidad se expresa en la comunicación de los objetos particulares se pierde el énfasis de las relaciones sociales como sostenedoras de la libertad social y concreta de los individuos, en rigor, lo universal no solo se expresa en sus partes sino que las propias partes son resultados de sus propias relaciones que las preceden, así cuando se dice que en Hegel el “nosotros” es más relevante que el “yo”<sup>81</sup> se está resaltando (como analogía) que la filosofía política y social del alemán es una forma compleja de reconocimiento mutuo, y, la unidad en tanto lo universal es el modo armónico de esas relaciones orgánicas.

*La libertad de la individualidad tiene realidad tanto objetiva como subjetiva*, esta noción es cierta bajo dos perspectivas, primero, (a) en la lógica la verdad de cada una de las partes depende de la conexión que tienen con toda la unidad subyacente; por eso, decir que se entiende a la individualidad en su realización racional en comunidad (*Sittlichkeit*) es el mayor de los sentidos, aislar la individualidad situándola en independencia de su realidad social es un error metodológico señalado por Hegel. Segundo, (b) que la autonomía individual solo puede lograrse dentro de un contexto social no significa una disposición pasiva del agente racional, al contrario, requiere su rol como ciudadano para sostener dicha estructura. Para Pippin, de hecho, Hegel sería defensor de cierto *compatibilismo*<sup>82</sup> (sc. que existiría libertad

---

<sup>81</sup> Véase esta analogía en: *Illeterati, L. Miolli, G. The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy: From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy, 167.*

<sup>82</sup> Para Wood el compatibilismo de Hegel solo es en relación con lo universal del estado, pero no implica una aseveración para con el individuo. Así, en relación con la voluntad, de modo erróneo se la relaciona con la afirmación hegeliana de la necesidad universal del estado; sc. “lo universal se produce continuamente de manera necesaria” (§269A). Señala que los párrafos como estos no equiparan la necesidad con la libertad, o, no de la manera que se interpreta generalmente, *porque esa necesidad no es causal sino interconectada orgánicamente en el terreno de la comunidad racional en cuanto “sustancialidad objetiva”* (§267). Wood argumenta que en Hegel la agencia es concebida en términos totalmente no causales de lo contrario la moralidad tendría resquicios que responderían a la no elección de ciertas acciones, así, la voluntad puede en Hegel imponerse a inclinaciones naturales (§11); Hegel, entonces, sobre la voluntad de la individualidad no es determinista (ni siquiera hay un “determinismo suave”) pero cuando habla del estado lo hace para referirse a otra cuestión, al espíritu objetivo, en donde, según Wood habría cierta *inevitabilidad teleológica* surgida de la razón que presupone “su producción” (§269A) solo en cuanto proceso que “se articula en sí” (§267A). Cf. *Wood, A. Hegel's Ethical Thought, 150-1.*

individual y determinación social al mismo tiempo) ello tendría sustento eventualmente en su *Lógica* la cual es motor conceptual de la filosofía política hegeliana.

#### 1.5.4 El *Doppelsatz*

El llamado *Doppelsatz* (o frase doble en alemán) es una polémica afirmación que Hegel hace en el prefacio de la FD. La explicaremos en este apartado por su función metódica en toda la obra, ya que, de su comprensión se derivan cuestiones no menos importantes. La frase es muy simple “lo que es racional es real, lo que es real es racional”. Una lectura poco rigurosa (o tendenciosa) nos haría caer en la idea de que Hegel acá defiende o “santifica”<sup>83</sup> lo existente como aparentemente racional, y peor, que lo racional necesariamente existe.

Ahora, la interpretación que se da es variada, de hecho, como presupuesto usaremos la interpretación defendida por Hardimon<sup>84</sup> y Fackenheim<sup>85</sup>; para ellos la frase tiene un significado casi contrario. Primero, el término racional (*vernünftig*) y real (*wirklich*) son cruciales, y en gran medida son técnicos; lo racional viene del sustantivo razón (*Vernunft*) en Hegel es la facultad principal de las ideas y fuente de los conceptos, es de igual modo la facultad humana que requiere la lógica, a diferencia del entendimiento (*Verstand*) que tiene un uso más práctico sobre lo que es, la razón tiene la posibilidad de la comprensión del devenir de las cosas en el sentido más filosófico y riguroso<sup>86</sup>. El término que ilumina el significado de la frase es “real”, éste real no es lo existente (*existierend, Existenz o Dasein*), el término *wirklich* se explica en el concepto *Wirklichkeit* que se traduce generalmente como realización, actualización, entre otros, toda realización es hacia la racionalidad subyacente en las cosas (su esencia), así cuando se habla de la “realización del individuo moderno” es el desarrollo del agente en lo que normativa y esencialmente debe ser, a saber, denota una transformación del estado de cosas existente cuando ese estado no refleja el momento último de la cosa. Y, el único criterio válido es la razón, no la convención o la tradición, por

---

<sup>83</sup> Palabra usada por Rudolf Haym, Cf. *Julius Kraft G. W. F. Hegel: Critical Assessments, I.* 221–22: “terrible doctrine which sanctifies the existing because it exists”.

<sup>84</sup> Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, 53

<sup>85</sup> Fackenheim, “On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual,” en Stewart, J. ed., *The Hegel Myths and Legends*, 42-4.

<sup>86</sup> Inwood, M. J. *A Hegel Dictionary*, 243.

consecuencia la frase no defiende una visión conservadora de la vida. Algunos autores han criticado esta visión que llaman “progresista”<sup>87</sup> aluden que el *Doppelsatz* no tiene carácter normativo sino solo metodológico (esa es v.gr. según Stern es la lectura neutra). Con todo, el uso que le daremos a la frase será precisamente metodológico en la medida que la *realización* (*Wirklichkeit*) del individuo sigue el método de la doble frase, así, la parte normativa se verá reflejada en la *Sittlichkeit*, la cual, de todos modos igual sigue el método del *Doppelsatz* y de (parte) la lógica hegeliana.

Para nuestra investigación la frase tiene una gran importancia filosófica<sup>88</sup>, en dos sentidos, primero (a) aplicada en general en filosofía social y política el *Doppelsatz* demuestra el progreso constante y la razón en la actualización de la vida en general, así, las normas no son válidas *per se* en la medida en que pueden existir normas más cohesionadoras y modelos de sociedad que respondan de modo más adecuado a lo que normativamente, es decir, racionalmente corresponde. Aquí, en efecto, la filosofía tiene algo que decir a la estructura de la sociedad, en especial para aquellos que quieren lo bueno y justo en el mundo.

Segundo (b), en particular sobre el tópico de la individualidad, según los lineamientos del *Doppelsatz* cuyo alcance trasciende toda la FD hace imposible determinar un “punto fijo” en donde exista empíricamente una individualidad moderna a la cual atenerse y defender. Así, la individualidad moderna a la cual Hegel hace referencia como concepto es una idea real y racional, y, sin embargo, no ha llegado a ser aún, no se ha realizado, de lo contrario Hegel no hubiese diagnosticado patologías y deficiencias en la sociedad. Es real solo en virtud de que se desarrolla y deviene, se realiza como traslación de momentos que se verán superados. La noción de la *Sittlichkeit* tiene un mismo destino, sin instituciones sociales reales se corre el riesgo de horadar el momento de individualidad en el cual estamos históricamente, es decir, *libertad infinita en la autodeterminación individual*<sup>89</sup>; pero esa libertad tampoco ha llegado

---

<sup>87</sup> Stern, R. “Hegel's *Doppelsatz*: a neutral reading”, 235-266.

<sup>88</sup> En gran medida estamos siguiendo la interpretación de Neuhouser, Cf. Neuhouser, F. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, 257-8.

<sup>89</sup> Hegel en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas (sección espíritu subjetivo: §§308-399) refiere a la libertad de la autoconciencia como cierto proceso ya adquirido: “Esta cierta sustancialidad es la libertad, la pura negatividad de toda inmediatez. Tal sustancialidad libre ya forma parte de la pura autoconciencia y del espíritu actual (...) Así, la imagen de la condición primitiva de la humanidad, en la que la naturaleza y el espíritu no

a su cenit (*ergo* sigue en su forma ideal), pues solo se hace real en la universalidad de la comunidad ética normativa i.e. en la *Sittlichkeit*, la cual también tiene su desarrollo, v.gr. el estado de Hegel es similar (similar solo en la medida en que lo implica) al estado moderno pero involucra una configuración superior. El progreso es imperativo, el progreso con (o, en virtud de la) libertad<sup>90</sup>.

#### 1.6 El carácter orgánico de la *Sittlichkeit* y el rol de la individualidad en ella: una visión general.

Se suele hablar de la organicidad o carácter sinfónico de todo el sistema hegeliano. Más allá de esas nociones es evidente que muchos de los conceptos usados se integran armónicamente; y eso ocurre en la *Sittlichkeit* como proceso que integra a la individualidad y la desarrolla en un despliegue que enfatiza la realización de su libertad. Ahora bien, por orgánico entendemos una relación de integración de momentos que están unidos por una finalidad común, estos momentos trascienden participando en el todo. Así, la familia, la sociedad civil y el estado tienen una continuidad que trasciende la de las partes finitas que son por sí mismas. No existe una fuerza externa que los mueva ni se aparecen entre ellos indiferentes —por usar un ejemplo, la organicidad de la sustancia ética se asemeja *mutatis mutandis* a lo que Kant llamaba, para explicar la simultaneidad de la intuición empírica de la percepción, el principio de comunidad o simultaneidad, a saber, donde todas las substancias en la medida que son simultáneas están en integral comunidad y en acción recíproca entre ellas<sup>91</sup>—. Y, por cierto, dentro de esos momentos el individuo es un *continuum*, pues nunca

---

aparecen externamente a la intuición interior, sino con pura inmediatez, se desvanece cada día, como pocos aspectos de la tradición, y se reduce a una posición cada vez más débil. Se convierte en una suposición vacía, por la cual queda inadvertida la naturaleza general de la idea como pensamiento razonable, que pertenece sólo al espíritu en su libre subjetividad” (EN, §320)

<sup>90</sup> Esta interpretación es nuestra y tiene inspiración naturalmente en las visiones que Stern llama “progresistas”, la usamos como presupuesto heurístico en tanto fundamenta una posición plausible del Doppelsatz. La injerencia, por cierto, de esta posición es solo relevante en nuestra investigación en la medida que se descarta la posición “defensora del statu quo” que posibilitaría un Hegel conservador y, eventualmente, totalitario; eso afecta la individualidad porque la suprime en su sentido fuerte, o, hasta en su sentido mínimo.

<sup>91</sup> Kant, *KrVA*211.

se hace prescindencia de él. De hecho, esta forma para organizar la vida ética dice mucho del modo en el cual Hegel entiende la sociedad racional, *ya que no existe un mecanismo exterior que haga funcionar la organicidad*, al contrario, se sustenta en el todo orgánicamente permitiendo que el individuo encuentre sentido y *mediación*, —la divergencia como diferenciación es parte del enriquecimiento del organismo— así la participación activa del individuo moderno genera una superioridad inherente de la sociedad moderna *por sobre las antiguas sociedades debido al énfasis de la libertad del individuo y sus derechos, ya que pueden decidir reflexivamente su rol social y se reconocen como personas, sujetos morales, etcétera*. Esto es parte sustancial de nuestra tesis, que, en suma, en la FD como filosofía práctica Hegel defiende cabalmente la individualidad moderna y sus libertades propias, siendo parte activa de un estado que lo integra y fomenta. Siguiendo la primera analogía en la *Sittlichkeit* existe no mera sinfonía en sus momentos sino una verdadera *polifonía* que se relaciona a sí misma orgánicamente, esta relación, empero, tiene ciertas complejidades teóricas que hace menester develar la verdadera comprensión hegeliana de individualidad, a veces, aparece como presencia fantasmagórica omnipresente en toda la obra.

Hablar de organicidad y “polifonicidad” dentro de la sustancia ética puede ser confuso, y, peor aún, conlleva a pensar que se estaría complicando más la cuestión. Pero, por cierto, que no, y, de hecho, este modo de tratar la problemática es —a nuestro juicio— propicio para comprender cómo la individualidad moderna se adentra en la filosofía práctica, es decir, una comprensión superior del individuo en la FD se logra con una dilucidación *total* de la *Sittlichkeit*, ahora entonces conviene desarrollar los porqués del organismo (entendiéndolo como relación) y el cómo de la trabazón. Para eso, entonces, explicaremos qué rol juega en general la individualidad en los tres momentos de la *Sittlichkeit*, a saber, la familia, la sociedad civil y el estado. Debemos, con todo, recordar que la dilucidación de lo individual es una operación que consta en hacer explícito lo implícito, no hay una teoría de la individualidad a *prima facie*, por ello, en gran medida, nuestra investigación es de “reconstrucción”. Toda la integración de la individualidad y su despliegue en la comunidad tiene como presupuesto el sistema lógico, la voluntad racional y la definición triádica del yo, es decir, de la infinita libertad que presenta la individualidad moderna como arquetipo ineludible de subjetividad.



## 2. Segundo capítulo: la individualidad en la *Sittlichkeit* y su despliegue real

### 2.1 El porqué de una segunda naturaleza

Se podría argumentar que una verdadera fomentación del individuo sería darle primacía por sobre la vida en común, es decir, que la individualidad empírica implique lo ético racional. Este argumento tiene una solución que ya se trasluce desde la introducción —a saber, que el individuo moderno necesita de la objetividad ética para su realización efectiva, es decir, como siendo libre— pero en el argumento de Hegel se esconde una cuestión cuya complejidad viene implícita, a saber, de dónde nace esa necesidad de tener instituciones sociales. Una respuesta tentativa es que, si Hegel entiende que el individuo moderno vive dividido y disgregado (lo que hemos llamado bifurcación [*Entzweiung*] moderna), profundamente escindido, entonces una segunda naturaleza (§151) —en este caso la *Sittlichkeit*— que lo una a lo universal es imperativo, una descripción del problema lo esboza agudamente Pippin:

Moreover, while we may notionally assent to the major moral, ethical, religious, and political norms dominant in modern societies, they are nevertheless still, in Hegel's account, experienced as "external," not genuinely self-imposed or our own, not tied to what we have reason to do or believe, but alien, merely "positive," in Hegel's early term.<sup>92</sup>

Lo social o las instituciones sociales las "experimentamos como externas" por ello causan *alienación*, se nos aparecen no como nuestros modos "but alien" es decir, ajenas a nosotros siendo una realidad positiva que se explican en su propia existencia. Entonces la pregunta del porqué de lo ético se explica del colapso entre la individualidad con su exterior, siguiendo a Pippin: "Because of the way modern individuals have come to understand their own individuality, they have created a fragmented, anomic social order that is nothing but a collection of atomistic parts in minimal external relations with one another, and so profoundly unsatisfying, incapable of generating significant forms of allegiance and identification"<sup>93</sup>. De igual modo, —como mencionamos en la introducción— Rózsa nos señala que la individualidad tiende a los extremos lo que causa una sociedad anómica y la demás caracterización que presenta Pippin, en suma, un orden social enfermizo o patológico.

---

<sup>92</sup> Pippin, R. *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in "the Science of Logic"*, 22.

<sup>93</sup> Ídem.

Así, dejar lo ético como un soporte circunstancial que se debe regir por la individualidad no es fomentar la individualidad, es conducirla a su declive. En efecto, la “tesis fuerza” que Hegel sostiene en la FD es que la libertad objetiva es libertad solo en la medida que se dé dentro de un estado racional, esa es parte sustancial de la solución hegeliana al problema de la individualidad moderna.

Es controvertido, —a nuestro juicio debido a que se omite el carácter orgánico y la condicionante subjetiva que Hegel le traza a la cuestión—, que para la libertad se requiere ser miembro de un estado racional. Esta problemática también se inscribe en lo que cierta recepción anglosajona de la filosofía práctica de Hegel ha llamado la filosofía de la agencia; donde se tratarían varias cuestiones de la individualidad, a saber, en lo referido a qué significa —para Hegel— que un agente tenga deseos o actúe por razones, o que un agente sea libre<sup>94</sup>. Recordemos que, de igual modo que Kant, Hegel fue un idealista i.e. pensaba que la subjetividad en general tenía un rol sustantivo, pues era condición del conocimiento, incluso Hegel explica la cognición como la superación del sujeto de la "otredad" del objeto al realizar una concepción racional y coherente de este<sup>95</sup>, y, al mismo tiempo, ambos defendían la *libertad autodeterminada del sujeto* (=agencia). La doctrina de la voluntad racional que Hegel esboza en la FD es parte de ese tipo de consideraciones, las cuales, tienen repercusiones ulteriores. Y, desde luego, la libertad de la agencia o de la individualidad libre se da en el reino de la sustancia ética, para ello, ergo, se entiende que la comprensión intersubjetiva de la individualidad exige una sociabilidad, e, *ipso facto*, hacer compatible la agencia libre —la cual es, efectivamente, autodeterminada— con la vida en sociedad es imperativo para salvar la libertad.

De hecho, ese es el gran problema de la filosofía práctica para Hegel, a saber, lograr libertad objetiva para la individualidad reconciliándola con la influencia externa, armonizar que las determinaciones que socaven la autodeterminación, ese problema se soluciona en la práctica con una relación orgánica dentro del estado racional influenciado por aptitudes subjetivas —está es una tentativa de respuesta implícita, en principio, en la FD que nosotros hemos explicitado como tesis—. Ahora bien, el problema lógico (y en Hegel i.e. metafísico)

---

<sup>94</sup> Cf. Speight, Allen. *Hegel, Literature, and the Problem of Agency*, 122.

<sup>95</sup> Pinkard, Terry P. "Hegel's Idealism and Hegel's Logic." *Zeitschrift Für Philosophische Forschung* 33, 221.

del cómo una determinación puede no ser contradictoria con una autodeterminación es una cuestión compleja que Hegel responde en la *Ciencia de la Lógica*, y que, por temas de alcance no podríamos explicar aquí, pero debemos con todo tenerlo presente, en la medida que, al menos como advertencia, una determinación no socavaría necesariamente a la libertad.

En la introducción hablamos de que existían disposiciones subjetivas de la individualidad que generaban la condición de posibilidad para la realización plena de la libertad dentro de la *Sittlichkeit*, lo que, en gran medida, conlleva una validación de la individualidad en sentido fuerte. Pero esas consideraciones no son subjetivas estrictamente, ya que, en rigor, se desarrollan mediante la individualidad, pero dependen de circunstancias culturales, históricas, las cuales se entrecruzan con los deseos y fines de cada agente. Con todo, esas instituciones —como instituciones educacionales o culturales, v.gr. universidades y teatros— se desarrollan mediante la individualidad siendo ella su fuente, y, finalidad. Esto es lo que Hegel llamaba autorrealización, cuya conceptualización es toda una innovación en el terreno de la ética y forma parte de la crítica que Hegel desarrolla a la moral kantiana<sup>96</sup>, — desde aquí parafraseo a Pippin— el mero hecho de que mis deseos y fines sensibles (del individuo), y su educación y formación enteramente contingentes por instituciones históricas específicas, es algo incompatible con las condiciones de una agencia con plena autodeterminación y, por lo tanto, con la autonomía humana que proclama Kant<sup>97</sup>. En Hegel, en efecto, no hay tal *incompatibilidad*.

### 2.1.2 ¿Qué tipo de individualidad se desarrolla en la *Sittlichkeit*?

En Hegel la individualidad se sitúa, y ello no es una contradicción con la libertad ni la autodeterminación, y está situación implica una formación, una *Bildung*. Este juega un rol fundamental, varias veces soslayado, pero que ignorarlo puede eventualmente implicar una minusvaloración de la individualidad y su mundo. A ello es lo que Hegel se refiere cuando menciona una segunda naturaleza (§151) —desde aquí estamos proponiendo una lectura cuya fundamentación es relevante para sostener la tesis—, la cual crea una individualidad racional y formada, que a través de una conciencia racional se integra, *ergo*, racionalmente al estado

---

<sup>96</sup> Recordemos que Hegel tiene un modo *ad hoc* de entender la filosofía práctica kantiana, pero aquí lo relevante es que en esta contraposición se da solo en su función explicativa para Hegel y no para Kant. Y, pensamos que eso es de igual modo lo que hace Pippin.

<sup>97</sup> Pippin, Robert B. “*Idealism and Agency in Kant and Hegel*.”, 536.

formado por ella en su conjunto. La discrepancia surge debido a la generalidad o no de una voluntad racional de los ciudadanos, pues, pareciera que una reconciliación del individuo con la sociedad es solo posible para un “*ciudadano-filósofo*” que se integre de modo consciente al estado, en modo crítico y asertivo —es decir reflexivo y concretando su integridad o unidad con la totalidad de lo social—; esta disyuntiva es potencialmente problemática para Pippin. El estadounidense distingue dos visiones sobre este punto, a saber, (a) la “visión platónica” la cual señala que la reconciliación social de lo individual solo ocurre *idealmente*, siendo posible que la realización plena de la libertad social o concreta es ya sea a través de una normatividad filosófica jerárquica o en su defecto, que todos sean filósofos, cosa difícil. La otra opción (b) es la “visión Hobbes-Kant” que implica una perspectiva más formalista de la normatividad que eventualmente generaría la unificación, que conlleva la idea de una voluntad universal la cual es sujeto de reconciliación con el estado, es decir, los individuos empíricos no se reconciliarían reflexivamente con lo universal como condición necesaria; para Pippin esta opción es deficiente pues no se considera ninguna disposición subjetiva como los sentimientos, las costumbres o la educación, y también no se especificaría el contenido de la voluntad universal siendo puramente una abstracción formal<sup>98</sup>. Para Pippin este dilema no es resuelto en la obra de Hegel y es una cuestión totalmente abierta en la discusión contemporánea de filosofía política.

Las dos visiones que propone Pippin son llamativas en nuestra investigación pues presupone un problema en el desarrollo práctico de las ideas hegelianas en torno a la individualidad moderna; así, la visión platónica (a) es una fomentación a la normatividad que regiría afirmativamente a los individuos, pero que puede degenerar eventualmente a una teoría política paternalista e incluso totalitaria, con todo, nos parece que en el mismo *corpus* de Pippin se desestima una estructura meramente ideal de realización de la libertad en las instituciones sociales de la *Sittlichkeit*. Por lo pronto, se realza que para Hegel la autodeterminación del individuo es la principal característica de la modernidad, esta es condición *sine qua non* para la autonomía (concepto clave que introduce en Kant para justificar su moralidad), es decir, la capacidad de elegir reflexivamente entre los propios deseos y de motivarse meramente por la razón logrando la autodeterminación incondicionada

---

<sup>98</sup> Pippin, Robert B. *Hegel's Political Argument and the Problem of Verwirklichung*, 528-530.

de la voluntad<sup>99</sup>. Para Hegel la individualidad se sustenta en sí misma, eso es lo que se prueba en la dialéctica de la voluntad (§§5-7) de ahí su importancia, a saber, —siguiendo a Pippin— *la propia espontaneidad de la auto-legislación provoca el surgimiento de un individuo radicalmente independiente y autodeterminado*<sup>100</sup> (esto es precisamente lo que para Hegel genera un problema para la misma individualidad, ya que cree que su realización no depende de la sociedad ética y se escinde de ella en abstracción). La conciencia que se tiene del desarrollo que cada individuo en función de su adecuación a las instituciones éticas no es nunca al margen de la razón, ni al margen de la costumbre que genera una “normatividad general”; por ello, resulta importante que la noción de *Sittlichkeit* proviene etimológicamente de *Sitte* que significa costumbre o hábito en alemán, entendido como el *ethos*; no es, ergo la dominación de la tradición de suyo, en cambio, es el proceso de realización efectiva (véase la discusión sobre el Doppelsatz apartado 1.5.4) que se hace hábito en virtud de su capacidad pedagógica extensiva, a saber, en la educación que permite *conquistar la libertad social a los individuos. Esa conquista es imponerse a lo dado, y no se prescinde de las disposiciones subjetivas pues ellas son, en efecto, su posibilidad real*. No hay, entonces, un espíritu de *conservación* que inspire la normatividad general de las instituciones éticas racionales, en cambio, la libertad que busca realizarse en la *Sittlichkeit* se debe afianzar y conservar. *El concepto de individualidad deviene en concepto relacional abarcado y abarcante*<sup>101</sup>.

En este sentido y, solo en este sentido entendemos el origen teórico de la *Sittlichkeit* como resolución tentativa a la bifurcación [*Entzweiung*] moderna; ahora, la disyuntiva que propone Pippin entre la visión platónica (a) y la visión Hobbes-Kant (b) como problemática abierta la intentaremos abordar en el apartado sobre el estado como último momento de la *Sittlichkeit*. En principio, pensamos que la visión hegeliana trasciende esa división pues admite y exige la armonía entre lo particular y lo universal; de ahí la mediación del estado que totaliza lo individual, es decir, mediación absoluta que habilita la libertad concreta.

---

<sup>99</sup> Freyenhagen, F. *The Empty Formalism Objection Revisited*. In *Hegel's Philosophy of Right*, T. Brooks, 43.

<sup>100</sup> Pippin, R. *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, 13.

<sup>101</sup> Empero, la relación conceptual entre lo individual y lo universal ético es inextricable, pero decisiva, de ahí su correspondencia y el motor de la investigación.

### 2.1.3 Hegel: una crítica al contrato social como crítica a la individualidad unilateral

Para entender el argumento hegeliano de la unidad de los intereses universales y particulares es válido contraponer su teoría a la noción de estado que tiene Hobbes, cuya existencia es mecánica en la medida que corresponde a una coacción externa del individuo limitando su libertad para ganar bienestar; más allá de la crítica que Hegel hace a la teoría del contrato social presente en Hobbes, en ambos casos, ya sea la noción opresora de estado (a) y la teoría de contrato social (b) es atacada por Hegel desde un solo frente, a saber, su concepto de libertad como realización social que atraviese la visión de individuo como fundante de lo social artificial. Así, si la libertad se hace en la totalidad social (i.e. en el estado racional) la verdadera libertad consiste en la aceptación de principios y leyes, se hace posible una síntesis de intereses universales y particulares, del mismo modo, fundamentar el origen del estado y de la sociedad civil en el contrato es confundir libertad con capricho o arbitrariedad pues no se puede derivar la unidad ética de la decisión individual. La clave es la idea de voluntad que explicamos en relación con Kant y Rousseau; pero ahora la teoría social de la *Sittlichkeit* es más osada. Pues la libertad social no es otra cosa que la libertad individual realizada, o si se quiere, la individualidad plena (sc. libre) solo lo es en un plano objetivo normativo que fomente la infinita libertad individual. El contrato social es síntoma de una patología moderna que fomenta, en cambio, el capricho de los individuos no realizados en el campo de lo abstracto, la sociedad se funda en virtud de la individualidad incluso si se toma (como se debería) el contrato en sentido teórico, así, *la unilateralidad indeterminada de los agentes (des)sociabilizados forma comunidad como suma de elementos, metodología que Hegel desaconseja (§156A)*.

Así, y solo así entendemos como Hegel introduce la individualidad en la *Sittlichkeit*, ahora bien, cada momento de la sustancia ética tiene sus momentos para con la individualidad que debemos profundizar.

### 2.2 Familia natural

La *Sittlichkeit* es, en suma, un orden donde el individuo es realmente libre en la esfera social, política y jurídica; *una unidad que supera la bifurcación moderna*. Y, como dijo acertadamente Platón estamos, en efecto, dentro del *conocimiento mayor y más bello*, a saber,

*aquel que concierne a las ciudades y las familias*<sup>102</sup>. En Hegel, lo particular se hace efectivo (*Wirklichkeit*) en lo universal, ¿qué quiere decir hacerse efectivo o real?, en primer lugar tiene que ver con su posición lógica dentro del sistema hegeliano, que viene después de la negación, a saber, “realidad [*Wirklichkeit*; véase apartado 1.5.4] es aquello que actúa y se mantiene en su ser otro, mientras que lo inmediato todavía es susceptible de negación” (§82A), dentro de esa noción entonces se imposibilita comprender atomísticamente lo que necesita para ser real *ergo* mantenerse en su ser otro, mediatizado, es decir, realizado. En la obra de Hegel la *Sittlichkeit* está dentro de lo que cataloga *espíritu objetivo*; Hegel también caracteriza el espíritu subjetivo y absoluto. Estas nociones se despliegan en la “Fenomenología del espíritu” (en adelante: PdG) y se puede hablar mucho de ellas, por lo pronto, solo nos interesa lo siguiente, primero, el sistema ético está abarcado en el espíritu objetivo ya que el desarrolla el fenómeno del mundo humano, desde la política hasta la ética (en general es aquello que surge en el dominio público) —así, por ejemplo, la existencia de la conciencia individual es el objeto del espíritu subjetivo, es decir, todo lo relacionado con la *condición humana*<sup>103</sup>—. En la PdG —el capítulo VI “El espíritu”— desarrolla el espíritu objetivo, aunque, el desarrollo más maduro de Hegel se realiza en la FD, donde se trasluce una filosofía práctica<sup>104</sup>. En suma, esto es importante porque en Hegel ninguna de estas partes del sistema valen por sí mismas y, de tanto en tanto, haremos alusión a estos conceptos. En términos generales la FD es el tránsito del espíritu subjetivo al objetivo, aunque su relación es complejísima en virtud de que ambas esferas se interrelacionan.

Ahora bien, la primera relación social exterior (que lo mediatiza *ipso facto, de ahí su “naturalidad”*) que tiene la individualidad es dentro de la esfera familiar; Wood señalará:

What is most basic or primitive to a self, its first need, is love, "spirit's feeling of its own unity." It finds its ethical place in the family<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> “Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia” Platón, Banquete, 209a 5 trad. del original: *μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἢ περὶ τὰ τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακόσμησις, ἣ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη—τούτων δ’ αὖ ὅταν τις ἐκ.*

<sup>103</sup> Hoffmann, Thomas Sören. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: a propaedeutic*, 316.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 324.

<sup>105</sup> Wood, A. *Hegel's Ethical Thought*, 26.

El sujeto, dentro de la esfera de la familia es *miembro de la familia* (§1900), como luego en la sociedad civil será ciudadano, o, e.g. *hombre* respecto a las necesidades vitales en el mercado. En las sociedades modernas, con todo, la familia contiene y conlleva dinámicas intrínsecas que van condicionando a la subjetividad, pero al mismo tiempo, la base de la familia es el matrimonio que surge a partir del *sentimiento subjetivo contingente* (§176A) del hombre y de la mujer que forman *unidad como finalidad sustancial* (§163) en cuanto sus disposiciones éticas son principios absolutos en que *descansa la Sittlichkeit de una comunidad* (§167), en últimas instancia, se puede afirmar con seguridad que la familia es el resultado ético que forja realidad concreta y universal en su momento primitivo, es decir, donde aún el desarrollo de lo universal ético no es total y, por consiguiente, la subjetividad en cuanto miembro de la familia dentro del derecho abstracto (leyes formales) es el momento adánico de la esfera social, una subjetividad que como padre o madre tienen disposiciones en función de un rol social, que evidentemente van mutando, pero que alcanza determinación sustancial (§166) en su ejercicio. Es notable que Hegel es considerado uno de los primeros teóricos en fundamentar la familia en el amor, y no en mero contrato, es decir, en suma, se fundamenta la familia como sujeto en base de una disposición subjetiva de carácter afectivo.

Es relevante que la subjetividad en la familia está dentro de la familia, es decir, nunca se condiciona por sí mismo como particular autosuficiente, al revés, es siempre particular menesteroso de algo universal y, sobre todo, lo subjetivo se articula en función de su determinante ético (la familia, la sociedad civil y luego el estado) pero lo universal encuentra su concretización (*Wirklichkeit*), es decir, se hace o resulta (*wirke*) solo mediante la existencia empírica subjetiva libre, pues desde aquí, la disposición afectiva del amor es la madre del matrimonio, y el miembro de la familia nace ya dentro de la esfera familiar por esta disposición para más adelante ser el mismo quien haga una familia siguiendo la *contingencia de las pasiones* (§163) pero la familia supera este primer capricho, pues, *la familia es una persona* (§163OB) y es, de nuevo lo decimos, más que un contrato.

Una interpretación puede sugerir que Hegel estaría dándole una categoría mística a la familia pues deviene en un concepto ético-espiritual<sup>106</sup>. Sin embargo, aquí no existe necesariamente una mistificación en la acepción de elevar la unión familiar a una cuestión

---

<sup>106</sup> Almond, Brenda. *The Fragmenting Family*, 52.



cuasi-divina; pero sí existe, empero, una categoría ética privilegiada. La familia, entendida como persona o sujeto, no es la suma total de los miembros de ella (subjetividades) estos se vuelven accidentes de la primera, Hegel entiende que lo sustancial resulta de una relación primera entre accidentes, y la pasión se subyuga de igual modo a lo sustancial (§163A) pues la pasión es accidental, finita y se da en función de individualidades siempre contingentes. En principio, la familia como sustancia ética cumple una función *adánica* para con el individuo en su sentido social; y, de hecho, en situaciones donde el estado no actúa de acuerdo con la razón —i.e. no está realizado, esto es así si entendemos correctamente el llamado *Doppelsatz* hegeliano<sup>107</sup>— a saber, actúa arbitrariamente, entonces el deber que nos une con la familia prima incluso sobre las obligaciones jurídicas arbitrarias, esto es célebremente notable en Antígona<sup>108</sup> personaje femenino que para Hegel representa la ley de la emotividad o *ley de la sustancialidad subjetiva* (§166OB) que se impone a la ley manifiesta. Por de pronto, ese deber con la familia es un vínculo que como mencionamos tiene primacía por sobre la arbitrariedad estatal; aquí no existe un vínculo mítico pero sí es sorprendente la relevancia que Hegel le concede a los deberes familiares, por ello, nos parece justo enfocarnos en el carácter sustancialmente ético y formador que entrega la familia como sujeto sobre el individuo, y evitar levantar los sesgos de género que se suelen revitalizar en esta sección, ya que, al ser resultado de su tiempo estas ideas son contextualizándolas (siendo empero, totalmente injustificadas y causa justa de perplejidad y rechazo, e.g. donde se declara la imposibilidad de la mujer para dedicarse a la filosofía §166A). Y, con mayor medida por ser nociones que no son condicionantes ni cruciales de la teoría ética se pueden omitir, y, por otro lado, por su no-racionalidad su evaluación debe ser histórica o ética, y no filosófica<sup>109</sup>.

### 2.2.1 Familia moderna y libertad emocional

---

<sup>107</sup> Esto lo explicaremos en la sección dedicada al estado.

<sup>108</sup> Hoffmann, Thomas Sören. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: a propaedeutic*, 337 y ss.

<sup>109</sup> El rol de la mujer (en general los roles de género) en la FD de Hegel es un tema complejo, siendo sus lecturas bastante parejas y sus justificaciones variadas, para la conclusión de que el tratamiento de Hegel con la mujer no tiene una justificación lógica y se explica por otros factores me remito a: Rózsa, *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy, 185-94; Hegel's Philosophy of the Modern Family: Fatal Families? En Matějčková, Tereza An Ethical Modernity?*, 121-7.

El tipo de familia que Hegel describe es del tipo *tradicional* (en términos contemporáneos); pero elimina el prejuicio de clase o de estatus social que antes era condicionante, eso se debe a los cambios políticos surgidos post revolución francesa que, en conjunto con otras variables históricas provocan el surgimiento y reconocimiento de la libertad abstracta y de una poderosa individualidad no tolerante a dictámenes de ese tipo. La propia elección de la pareja es una consecuencia de la libertad abstracta que algunos han llamado *libertad emocional*<sup>110</sup> —siendo Hegel el primero en concebirla— está reporta una consideración relevante para el análisis de la individualidad en la FD, pues se hace justicia con el derecho del individuo a concretar efectivamente sus emociones, y la persona ética de la familia es resultado sintético que condiciona a sus miembros pero que nace del individuo. Ahora bien, esta libertad emocional no es baladí en las consideraciones ulteriores a la individualidad, —por ejemplo, las leyes en el derecho—, a pesar de que esto es controvertido vale la pena mencionarlo brevemente, a saber, una emoción, específicamente el *amor* tiene en Hegel un rol generalmente subestimado. Así, por ejemplo, T. M Knox considera que el concepto de amor dentro de la ética tanto para Hegel como Kant están en una esfera superior que la de la ley, con todo, se refiere al amor realizado hacia Dios<sup>111</sup>; o, como contraparte, Karl Ameriks dice que Knox no reconoce o subestima el amor como concepto ético no solo hacia Dios sino dirigido a los hombres como modo ético propio y que aquello es parte esencial de nuestra vida moral, por ello, el amor sería otra forma de revalidación a la subjetividad que Hegel reconoce, incluso más que Kant (al menos para Ameriks)<sup>112</sup>.

Todas estas consideraciones relacionadas con el valor de las emociones (ya sea que su función sea la reconciliación entre lo particular o lo universal o en casos más prosaicos como el amor a los hijos) se pueden entender bajo la noción de lo que Taylor llama “expressivist turn” cuya injerencia es relevante en el desarrollo de la individualidad moderna. Rózsa ciñe esta idea a la fomentación de la concepción de que cada uno es especial y diferente a otro, teniendo un camino propio que nos determina en nuestra autorrealización personal<sup>113</sup>; legado

---

<sup>110</sup> Illouz, E. *Emotions as Commodities: How Commodities Became Authentic*, 219.

<sup>111</sup> T, M, Knox, "Hegel's Attitude to Kant's Ethics," *Kant-Studien*. 49, 77.

<sup>112</sup> Ameriks, K. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, 325-37 y ss.

<sup>113</sup> Rózsa, E. (2012). *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*, 16.

del romanticismo alemán que, eventualmente, influyo en estas ideas al esbozar como parte relevante una estructura emocional a la libertad individual.

### 2.2.2 La familia y el rol dentro de la intersubjetividad

En rigor, la familia es la esfera aun privada de la individualidad escindida que luego en su trabajo se vuelca hacia la esfera pública como sociedad civil, empero, la familia es parte sustancial no solo de la sustancia ética que engloba al individuo sino de su identidad, así, en Hegel la subjetividad es entendida en parte por la intersubjetividad que requiere el reconocimiento de otros—e.g. a través de contratos que forjan un modelo de relaciones sociales que siguen el criterio de la ley abstracta—, y, el de uno mismo; en otras palabras, entender los caracteres propios de la familia es entenderse propiamente a uno mismo. Así, —de igual forma que para Goethe entenderse tiene una consecuencia estética general— en Hegel esa comprensión comienza naturalmente en la familia, por ello el aforismo de Goethe señala: “hemos de tomar fuerzas y aclararnos a nosotros mismos —en la medida en que esto se revele— de qué modo podemos llegar a contemplar la belleza del espíritu y del mundo”<sup>114</sup> sirve de ejemplo para hacernos una idea de que una consideración subjetiva siempre atañe hacia algo exterior, cuestión que Hegel lleva a sus últimas consecuencias. En suma:

Hence that Spirit know itself requires that man come to know himself and his world as they really are, as emanations of Spirit.<sup>115</sup>

Pues no es casualidad que en el sistema hegeliano el espíritu objetivo venga inmediatamente después que el espíritu subjetivo. Y ese presupuesto es, en gran medida, la comprensión que Hegel tiene de la individualidad moderna y sus complejidades, contradicciones, paradojas y peligros. Existe, desde luego, una relación directa entre contenido ético objetivo y la conciencia individual, de hecho, v.gr. para algunos autores la clave para comprender y solucionar adecuadamente el problema ético en Hegel radica en su concepción de *conciencia*<sup>116</sup>.

Pero ¿cómo entendemos la intersubjetividad dentro de la FD en relación con una comunidad ética racional? En primer lugar, debemos entender *que en Hegel los agentes libres*

---

<sup>114</sup> Goethe, J.W. *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*, 616-7.

<sup>115</sup> Taylor, C. *Hegel*, 366.

<sup>116</sup> Dean Moyar, *Hegel's Conscience*, 12.

o las individualidades realizadas son en función de la realización del otro, o, —siguiendo a Pinkard— “can be such an agent only if others can be and are such agents. Or, to put it in Hegel’s preferred mode: I can be free only if others are free”<sup>117</sup>. Segundo, la intersubjetividad se relaciona directamente con el *reconocimiento*, que es la necesidad de que los demás individuos sean libres, tal como se expresa en la cita de Pinkard. Por eso una relación afirmativa con otro, e.g. miembro de mi familia, es condición *sine qua non* para la realización de la libertad individual. Hegel, a diferencias de ciertas modas intelectuales que se tomaban Alemania al inicio del siglo XIX, no compartía una noción ética que restringía la individualidad a su propio mundo interior sc. con formas elaboradas de espiritualidad (*Innerlichkeit*)<sup>118</sup>, y, de hecho, la *Sittlichkeit* es un modo político y social de resolución a la bifurcación [*Entzweiung*] moderna. Con todo, este estadio del desarrollo subjetivo es aun preliminar, fundamental, sí, por ello está considerado, pero la complejidad de las sociedades modernas se juega en la sociedad civil y en la relación con el estado, aspectos que son, en efecto, los más polémicos del pensamiento práctico de Hegel. Por esto, luego de la relación natural que se da en la familia, —*natural* siempre en tanto que no es institución social artificial, sino que es *inmediata al individuo*—, surge en seguida como momento clave de la *Sittlichkeit* el momento intermedio de la sociedad civil que pasaremos explicar.

### 2.3 Sociedad civil

La sociedad civil en Hegel no se homogeniza con el estado, es independiente como el órgano de un cuerpo, está en lo universal pero no se vuelve instrumento pues tiene en sí mismo una independencia que se requiere —o, al menos Hegel cree— que es necesaria para la libertad social. Ahora bien, explicaremos brevemente cómo se desarrolla la sociedad civil, cómo se desarrollo la individualidad en ella y por qué es parte ineludible de la comunidad racional la sociedad en su modo civil.

#### 2.3.1 La individualidad en el reino de la necesidad

Recordemos que la *Sittlichkeit* se encarga de regir o regular la vida de los *individuos* (§145) y ahí tiene (lo ético) su realidad fenoménica (*Ibid.*) en ese modo se puede decir que

---

<sup>117</sup> Pinkard, T. *Liberal rights and liberal individualism without liberalism: agency and recognition, en: German idealism: contemporary perspectives*, 208.

<sup>118</sup> Kelly, G. *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, 79-88.

*deben* hacer los individuos por medio de normas explícitas que rigen la comunidad ética (§150OB). La razón de la sustancia ética es racional e inmanente por ser racional, de ahí su necesidad y deber vinculante con los individuos (§148). Ahora, en la sociedad civil que Hegel define como “la diferencia que se coloca entre la familia y el estado” (§182A) —ella es propia de la modernidad solamente— los individuos se mueven persiguiendo sus fines y buscando su felicidad dentro de lo universal como límite que la abarca en sentido accidental (Ibid.) pues se buscan fines egoístas sustanciales en relación con su subjetividad (§183). El bienestar por medio de la satisfacción de las necesidades es lo que los individuos hacen dentro de la sociedad civil; pero lo universal no solo media jurídicamente, sino que lo universal es necesario en general para que lo particular subsista (particular ya sea una familia o un individuo) la potencia del individuo les sirve a todos y todos ayudan a los individuos, Hegel ejemplifica esto con los impuestos (§184A); pero, con todo, esa relación de dependencia solo se da en la esfera de la necesidad, por eso “en la sociedad civil la universalidad es sólo necesidad” (§229A).

Hegel subdivide la sociedad civil en tres, primero (a) como sistema de necesidades<sup>119</sup>, luego (b) modalidad del trabajo y finalmente (c) riqueza y clases. En la sociedad civil Hegel sitúa la cuestión económica y como genera riqueza y al mismo tiempo las necesidades no satisfechas como fuente de “descontento” y “desigualdad” (§189OB; §244). En (a) el sistema de necesidades Hegel introduce a la individualidad su forma natural de carencia —se habla de hombre, pues, aquí se ve condicionado por sus necesidades vitales (§190OB)— esa necesidad se puede multiplicar y la individualidad ve en ello un obstáculo a sus deseos (Ibid.); ahora, en sociedad actuales de la modernidad tardía las relaciones de mercado que aumentan las necesidades son, en rigor, una maquina de deseos que impiden la satisfacción de lo individual en su modalidad vital. La trabazón de (b) y (c) para acoplarse a la necesidad (a) se desenvuelve en las *clases*, momento social (de división) de la finalidad egoísta como búsqueda de la necesidad y el bienestar, “ésta es tan importante porque las personas privadas, aunque egoístas, tienen la necesidad de dirigirse según las otras” (§201A). Así, las clases

---

<sup>119</sup> El “sistema de necesidades” puede ser entendido como una homologación de Hegel del término sociedad de mercado o mercantil [“commercial society”] que usa Adam Smith, Cf. “Cada hombre vive así gracias al intercambio, o se transforma en alguna medida en un comerciante, y la sociedad misma llega a ser una verdadera sociedad mercantil” *Smith, A. La riqueza de las naciones, IV. Del origen y uso del dinero, 1.*

mediatizan entre el trabajo individual (b) y le sirve a Hegel para introducir el problema de la desigualdad como cuestión social, que, hace surgir la pobreza como clase (plebe) cuestión que detecta como grave para la sociedad civil, pues, pueden surgir rebeliones (§244A) la riqueza de los ricos se vuelve, un problema de moralidad generalizada (§242). Los pobres, para Hegel, no tienen ventajas en la sociedad civil (§241) así nace un creciente sentimiento de injusticia (*Ibid.*) “contra la sociedad, el gobierno” (§244A).

Hegel no solo detecta este problema social que influye en la *Sittlichkeit*, pues, en gran medida la sociedad civil es el espacio en donde se da más claramente la bifurcación [*Entzweiung*] del individuo y la comunidad, así, la decadencia de lo individual afecta directamente lo social y viceversa de modo proporcional en la medida que tienen una relación codependiente (§201A). Así, Hegel sitúa lo que Honneth llama patología en la sociedad civil. Esta cuestión es relevante en cuanto la individualidad se afecta como siendo empujada por dos fuerzas aparentemente opuestas, a saber, la particularidad y la universalidad<sup>120</sup>; la patología es la tensión que hace irresoluble la armonización de esos principios, para eso tenemos que adentrarnos un poco a ese problema moderno.

### 2.3.2 Patología de la sociedad moderna

Honneth describe la división triádica de la *Sittlichkeit* como momentos de acción que constituyen el núcleo de las sociedades modernas<sup>121</sup>; esa división señala es jerárquica con relación a cómo el individuo se sumerge en la sociedad, que la sociedad civil este al medio es problemático, pero para Honneth Hegel le da un espacio sideral en su teoría social. Pues ahí se da la “tragedia en la ética”<sup>122</sup> que Honneth llama en su interpretación como patología en la individualidad libre. Para él es fundamental en la sociedad civil la circulación mediada por el mercado entre ciudadanos económicos, es decir, el enfoque (a) del sistema de las necesidades como intercambio económico y de reconocimiento entre individuos libres. Ahora bien, ese reconocimiento tiene una función en su filosofía práctica como reconciliación de unos con otros al construir un vínculo de unidad entre los miembros de la

---

<sup>120</sup> James, D. 'Practical Necessity and the "Logic" of Civil Society', en David James (ed.), *Hegel's Elements of the Philosophy of Right: A Critical Guide*, 185.

<sup>121</sup> Honneth, A. *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*, 57.

<sup>122</sup> Término usado por Honneth que usa también Hegel para la sociedad civil en su época de Jena. Honneth, A. *Ibid.*, 59.

sociedad civil. A nuestro juicio, la concepción hegeliana de sociedad civil como momento de división es clave, tanto para entender al individuo en la sociedad moderna como para sojuzgar la importancia subyacente del reconocimiento como reconciliación, que, en la FD necesita la mediación institucional del estado y de normas objetivas (§187).

La patología moderna es según Honneth la demostración de que el momento del derecho abstracto y de la moralidad son insuficientes para la libertad, como momentos indeterminados. Ahora, nos parece que el carácter patológico es ambiguo en varios sentidos. Primero (i) ¿Por qué lo patológico se da en un momento de la *Sittlichkeit* que es, al menos preliminarmente, la solución a la tensión moderna inmanente (véase apartado introducción al problema de la individualidad) y (ii) en qué medida lo patológico no es en sí mismo el problema de los extremos en que peligra lo individual (§140) ya sea haciendo de lo subjetivo lo absoluto y disolverse en sí mismo? En principio lo patológico es una lectura y no es una afirmación hegeliana como tal. Pero se desprende debido al modo trágico en la cual Hegel hace de la sociedad civil un ambiente *prima facie* hostil. En la familia natural las relaciones con los otros son armónicas, en la sociedad civil los otros se ven ajenos a mi persona. Eso es porque en la sociedad civil los individuos son agentes económicos, así, ese momento es necesario porque remite a la necesidad (a) y en esa medida pertenece a la esfera de la resolución (i) pero ella encarna el problema moderno que deviene en patología implicando la tensión de la individualidad que busca extremarse (ii). Se podría decir, que la patología moderna es en parte la patología de los agentes económicos sabiéndose como exclusivos en ese modo en donde dependen de leyes económicas y se rigen por ellas, así la autodeterminación se relativiza en las contingentes necesidades materiales, por lo que según Neuhausser la patología social en Hegel es particularmente materialista<sup>123</sup>. Hegel dice que en la sociedad civil conviven “personas concretas” (§182) como modo social del individuo en este momento, esa persona está en relación esencial con otros particulares (*Ibid.*) *así forma la sociedad civil bajo la misma contradicción de la indeterminación* en un sentido agonial pues conflictúan intereses y diferencias de cada “persona concreta”.

---

<sup>123</sup> Neuhausser, F. *Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology*. En “*I that is We, We that is I.*” *Perspectives on Contemporary Hegel*, 46.

A diferencia de la familia en la sociedad civil el individuo es extraño (§238) la contradicción de esa indeterminación que lanza al individuo en una contingencia (*Ibid.*) es que de igual modo son hijos de la sociedad civil y, ergo, forma una *familia universal* (§239). La finalidad egoísta es mediatizada porque finalmente *permanece lo universal* (§181) por eso es mundo fenoménico de lo ético, en la medida que la indeterminación se ve negada, aunque se crea lo contrario, la normatividad general de la *Sittlichkeit* prevalece porque siempre hay relación de interdependencia incluso en perseguir fines egoístas como la necesidad vital, o, en la necesidad de administración, educación, etcétera. Aquello, en efecto, queda claro por la explicitación que Hegel hace *de la relación esencial con otros particulares* (§182), a saber, como “sistema de dependencia” (§183). Esa dependencia es la forma en la que se entiende mejor la “mediación” que se da en la sociedad civil; pero existe, en rigor, una mediación doble de la individualidad, pues está depende los otros individuos (personas concretas en la modalidad de la sociedad civil) y de igual modo esta “mediado por lo universal” (§187). *Hegel llama a la sociedad civil también como la “escisión” (§33) cuya fuente es, con toda probabilidad, la divergencia entre el egoísmo<sup>124</sup> de las necesidades y la dependencia doble que en realidad tiene la persona como agente económico.* Lo patológico nace de extremar lo divergente y hacer irreconciliable el individuo con su dependencia, pues la sociedad civil es “fenoménica” con respecto a la “sustancia ética” (§181) en la medida que “sujetos egoístas”<sup>125</sup> son la apariencia más evidente de una realidad inmanente más compleja *en donde ellos se vinculan y condicionan recíprocamente* (§184A). La patología es precisamente ese *perderse en sus extremos* (§184) lo universal sigue siendo el fundamento necesario de lo particular (*Ibid.*) pero la sociedad civil se desenvuelve en sus “oposiciones”<sup>126</sup> (§185) consecuencias de la infinita libertad que tienen los individuos modernos, aun, en la sociedad civil no llegan a su verdad ni tienen libertad concreta como realización, por eso, “no es como *libertad*, sino como *necesidad*” (§186). Este síntoma de un advenimiento abrupto de la

---

<sup>124</sup> El “egoísmo” al cual referimos se relaciona con la toma de decisiones de la individualidad las cuales en la sociedad civil tienen como criterio sus distintos intereses, puntos de vista, necesidades y deseos.

<sup>125</sup> Es decir, personas concretas que tienen autointereses en sus necesidades, deseos, bienestar, desarrollo de sus talentos, etcétera.

<sup>126</sup> Esa oposición de la que habla Hegel puede referir a la oposición doble que tendría lo particular tanto con los otros particulares como con lo universal.



sociedad burguesa en Europa como la imposición de la *necesidad* es, asimismo, percibido por Goethe que dice: “El tiempo de lo bello ha pasado, y solo la indigencia y la rigurosa necesidad marcan la exigencia de nuestros días”<sup>127</sup>.

### 2.3.3 Agente económico como individualidad en la sociedad civil

En la sociedad civil aparece y se desarrolla la economía de mercado<sup>128</sup> que Hegel había aprendido de sus lecturas de principalmente Smith y Ricardo (§189OB). La autonomía de la sociedad civil no debe confundirse con autosuficiencia, ni de la sociedad civil ni de los individuos como personas concretas que actúan en ella en cuantos agentes económicos libres que son mediados jurídicamente, en rigor, como derecho privado (§§ 209-229 “administración de justicia”), por eso, es persona —Hegel enfatiza este término— en tanto “burgués” (§190OB) pues se abre paso al mercado. Sin embargo, este giro al mercado o al reino de la satisfacción de necesidades se venía gestando desde la concepción de propiedad que se desarrolla en el derecho abstracto, e, incluso, conceptos de Adam Smith como “valor de uso” y “valor de cambio” aparecen implícitamente en §63. Pero, para nuestra investigación no nos interesa el análisis económico subyacente en algunos párrafos de la FD sino cómo se desarrolla la individualidad en cuanto se sumerge al sistema de la necesidad.

Diremos, con todo, que no solo aparece el agente económico o burgués, sino que también reaparece el concepto de “persona” (§182) propio del derecho abstracto y sus instituciones<sup>129</sup>. De ese modo, el agente económico en la sociedad civil actúa por propio interés (§189) entonces la idea de persona hace referencia a su relación con el derecho o con el espíritu objetivo (§190OB) que hace posible entrar al mercado como individuos libres y sujetos, en efecto, a jurisdicción como personalidades jurídicas.

---

<sup>127</sup> Goethe, *J. Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, 3, 1, 107. (5 octubre de 1786).

<sup>128</sup> Los mercados no son solo un aspecto de la vida privada de los individuos. Más bien, son fenómenos sociales. Por lo mismo se desarrolla como parte de la *Sittlichkeit* ya que funcionan dentro de una estructura de leyes e instituciones, como los derechos de propiedad y un sistema judicial. Robert Pippin cuando refiere a la FD no pone en duda que la economía de mercado es un asunto que sí es tratado por Hegel en la sociedad civil: “una explicación de la noción moderna de derecho abstracto en términos de propiedad, moralidad individualista y basada en la responsabilidad, y las instituciones específicas de la vida ética moderna: la familia nuclear burguesa, una economía de mercado moderna y un estado representativo” Cf. Pippin, *R. Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in “the Science of Logic”*, 311.

<sup>129</sup> Cuando hablamos de las instituciones del derecho abstracto nos referimos en general a la propiedad, al contrato y al castigo entre otras.

Es cierto que el burgués es el objeto de la sociedad civil pero el burgués es al mismo tiempo persona jurídica el cual se relaciona con las personas en su reconocimiento (v.gr. reconocer la propiedad privada de los demás es reconocerlos a ellos como personas legítimas, en rigor, *es un reconocimiento impersonal y formal*<sup>130</sup>) y esto es expresamente recordado por Hegel —a nuestro juicio— porque ve esta legalidad como condición necesaria de la sociedad civil. El mercado como intercambio económico aparece porque “los hombres han inventado necesidades vitales múltiples” (§209A) y luego es causa de inequidades las cuales deben ser consideradas por las mismas instituciones sociales, inmediatamente después de las consideraciones jurídicas del individuo como persona surge el modo objetivo de subsanar la escisión (§33) ahora en la forma de pobreza mediante *corporaciones*. Estas se parecen a los gremios medievales y tienen como función la “subsistencia y (...) bienestar del individuo” (§230) como derecho, a saber, de modo objetivo. ¿Por qué Hegel postula estas corporaciones? Ellas responden a la propia naturaleza de la sociedad civil, a saber, como momento en donde se da la *diferencia* (§181) de la individualidad, el *conflicto* subyacente de la búsqueda divergente de “finalidades egoístas” (§183) y la *competencia* inherente a dicho conflicto. Hegel posiciona la sociedad civil como la desintegración de familia natural o inmediata; ¿desintegración de qué? En principio, desintegración de la propia unidad ética inmediata que tiene su forma de unidad en la familia, pero otra unidad toma su lugar, constituida por la “libertad subjetiva” (§185OB).

La continuidad triádica de los momentos de la *Sittlichkeit* obedece a la necesidad práctica de la libertad sustancial esbozada lógicamente, ya que la familia y la sociedad civil coexisten, la desintegración es de carácter lógico, la unidad es reemplazada por otra aparentemente más frágil que la niega, ese paso no solo es una especulación pues obedece a la realidad de la sociedad moderna que ya tiene sociedad civil cuya naturaleza es inestable por la pérdida de aquella unidad natural. Pero entonces, ¿en qué radica la importancia que Hegel le concede a la sociedad civil? *Primero, en ella se refleja la afirmación de la libertad subjetiva o particularidad autosuficiente, pues, esta hace de la libre búsqueda del propio interés individual su principio fundamental y considera todo lo demás como subordinado.* Este

---

<sup>130</sup> Solo el “reconocimiento” (§71A) forma aquella relación objetiva y la propiedad tiene al reconocimiento “contenido y presupuesto en él” (*Ibid.*)

contenido de autointerés no es propiamente libertad pues responde a una lógica de la necesidad, mi relación con los otros es de dependencia y de conflicto; mi aislación aparente es falsa pues dependo de otro que se vuelve impenetrable. La sociedad civil carece de cohesión interna, es la máxima expresión de la diferencia (§181) y, en efecto, se vuelve sociedad atomizada como suma de intereses que no convergen (§185). Aquí yace la expresión egoísta de los agentes económicos, Hegel acepta esta visión de la economía, pero ve sus peligros.

Avineri asocia los tres momentos de la *Sittlichkeit* a tres formas de relaciones intersubjetivas, a saber, la familia como momento del altruismo particular, la sociedad civil como momento del egoísmo universal y el estado como momento del altruismo universal<sup>131</sup>. Considera a la sociedad civil egoísmo universal —Hegel habla, de hecho, de “egoísmo objetivo” (§199)— justamente por la relación económica entre personas cuya naturaleza es el interés propio. Carla Cordua prefiere llamar a los efectos de esta libertad subjetiva del burgués como “excesos disolventes”<sup>132</sup> pues, de igual modo, la sociedad civil se polariza “entre el lujo y la miseria”<sup>133</sup> o entre “clases” (§201). Así, por ejemplo, para Ritter en la sociedad civil la individualidad sufre el surgimiento de la industria moderna del trabajo<sup>134</sup>. Así, para nuestro análisis de la individualidad la aparición del trabajo no es baladí pues se ve determinado a su medida, al tiempo que el arbitrio de la subjetividad libre elige su trabajo esa labor lo posiciona en su respectivo estamento<sup>135</sup> (v.gr. el estamento de abogados); de ahí

---

<sup>131</sup> Avineri, S. *Hegel's Theory of the Modern State*, 134.

<sup>132</sup> Cordua, C. *Estudios sobre Hegel*, 66.

<sup>133</sup> Ídem.

<sup>134</sup> Ritter, J. *Hegel and the French Revolution*, 68.

<sup>135</sup> Para Hegel los estamentos y las corporaciones “median” entre “el pueblo, que se resuelve en individuos”, y el gobierno (§302); los estamentos hacen real al individuo como ser social principalmente, porque los individuos pueden expresar sus intereses particulares de ese modo dentro del todo social (en el estado). En efecto, Hegel propone que las formas individuales en que los seres humanos participan en los asuntos del estado deben ser en sí mismas sociales, es decir, definidas por la sociedad v.gr. en los estamentos. Los individuos en la sociedad civil también son al mismo tiempo miembros de su familia, y del estado, así tienen una variedad de otros roles y esferas de interacción: son seres morales que desarrollan su propia concepción de un bien moral (sección moralidad de la FD) y ponen en práctica sus propósitos y proyectos de vida (especialmente en la sociedad civil). Además, pueden elegir —y cambiar— su ocupación profesional. De ese modo ningún ámbito en particular domina toda la vida de los individuos.

que la libertad subjetiva sea fuente de ese condicionamiento, y no sea causa de, por ejemplo, una imposición social<sup>136</sup>.

#### 2.3.4 La individualidad y el trabajo

En resumen, el trabajo como modalidad (§§196-198) es la mediación en que los individuos pueden satisfacer recíprocamente sus necesidades de modo libre. Es importante para el desarrollo de la individualidad en la medida que les confiere un significado social general sobre sus actividades, y, la diferenciación de las tareas productivas (§197A) implica la producción de las representaciones y formas de conciencia como la “cultura práctica” (§197) y el “lenguaje” (*Ibid.*). A pesar de que el modo de división por antonomasia de la sociedad civil son las clases, el trabajo es el modo de división que afecta más inmediatamente el modo de ser de la individualidad en este momento, lo que le confiere una importancia crítica. El concepto de trabajo y de educación/cultura (*Bildung*) en Hegel van de la mano, ambas necesitan *disposiciones subjetivas* que se encuentran más libremente en la sociedad civil, es decir, no es casualidad que estas modalidades se hallen aquí, más bien, responde a la lógica del “egoísmo universal”. Resaltamos que en la *Sittlichkeit* se da, entonces, interna y de modo expreso el desarrollo de lo subjetivo en la individualidad como modalidad necesaria, la falta de cohesión de la sociedad civil implica el advenimiento de la articulación del estado, pero, por cierto, la libertad subjetiva es abarcada en el estado y se desarrolla en la sociedad civil.

En palabras contemporáneas se puede decir que en la sociedad civil hay espacio para la “libertad negativa” a través del ejercicio de la voluntad arbitraria que en virtud de saciar sus necesidades (§§190-91) e implicando la dependencia mutua que tienen en esa satisfacción de

---

<sup>136</sup> No vamos a profundizar en la estructura que Hegel les da a los estamentos, a la administración u otras formas de organización social de la sociedad civil pues ella tiene sus propias complejidades y problemas. Ahora, un esbozo muy general de estas en relación únicamente con la individualidad es la siguiente: primero, Hegel apunta a prevenir el problema de que los intereses y acciones de los individuos como miembros de la sociedad civil están en desacuerdo con sus intereses y acciones como ciudadanos y miembros del estado político; de ahí que habla de “escisión” (§33). Lo hace haciendo que cada individuo sea miembro de un estamento o agrupación profesional y política (§§ 230-255). Los estamentos se dividen en “corporaciones” o grupos profesionales similares a los gremios medievales, cuyos intereses están representados por delegados, así se forma incluso una asamblea de estamentos que es el cuerpo legislativo. El estado es, sin embargo, la administración por antonomasia que puede, incluso, regular precios en el mercado (§236). Ahora, *in nuce* los estamentos permiten a los seres humanos ser universales (sociales) e individuales al mismo tiempo —los estamentos ciertamente también lo hacen en el sentido de que diferentes individuos participan y se identifican con el todo social a través de expresar sus intereses particulares—. El alcance y la prerrogativas de los estamentos y de la administración pública y judicial es un tema muy debatido en la FD y supera completamente en alcance a nuestra investigación.

la necesidad (§198) tiene una posibilidad de elegir diferenciándose de las demás individualidades. Por ejemplo, al saciar la necesidad de ropa puede elegir a discreción la ropa que guste, y, lo relevante aquí es que ese modo de elegir no es natural, sino que responde a la *voluntad subjetiva* como último criterio. Otro modo en donde la voluntad arbitraria tiene su derecho es en el tipo de *trabajo* que individualmente elige. Así, el trabajo es resultado no solo de la necesidad natural, sino que es una modalidad que responde a la voluntad subjetiva. De este modo, en la *Sittlichkeit* el individuo “entra” eligiendo libremente su ocupación limitada solamente por su habilidad o “destreza” (§200) eso produce naturalmente las “diferencias” (*Ibid.*) para Hegel esto “tiene como consecuencia necesaria la desigualdad de la riqueza” (*Ibid.*). Hegel admite que influyen otras condiciones, pero “la última y esencial determinación se encuentra en la opinión subjetiva y en el libre arbitrio particular, los cuales, en esta esfera, se dan su derecho” (§206); así el trabajo responde a la misma lógica de la subjetividad libre. La diferencia de riqueza forja la clase y la diferencia de trabajo el estamento, para Hegel la primera es problemática y la segunda necesaria y positiva como división del trabajo, aquí se nota más la influencia de los economistas ingleses, pero la crítica de la riqueza acumulada y su efecto disgregador es novedosa<sup>137</sup>.

Hegel señala que el trabajo se divide en estamentos en función de la habilidad y educación del individuo es resultado esencialmente de la voluntad subjetiva; esto lo contrasta v.gr. con la sociedad platónica, pues, ahí el principio de la particularidad es negado por la asignación exterior de los gobernantes pues ellos tienen la tarea que genera la “adscripción de los individuos en las clases”<sup>138</sup> (§206A), en cambio, la sociedad civil que erige Hegel tiene como punto de partida “la particularidad subjetiva” la cual “se convierte en principio de toda

---

<sup>137</sup> No es novedosa porque fuese el primero en hacerla, sino en tanto la hace mirando el efecto a la sociedad en su conjunto y cómo la libertad se ve amenazada; del mismo modo, por cierto, no es el primero pero sí uno de los primeros.

<sup>138</sup> En la traducción que hemos usado lamentablemente se confunde clase con estamento, en alemán Hegel usa el término *Klasse* para la clase en sentido económico (esto es novedoso) y *Stand* para estamento en su referencia al trabajo y su división; esta diferencia se hace notar en la traducción en inglés de T. M. Knox. De ese modo, en la traducción al inglés se traduce *Stand* como “position” Cf. (§228) o “profession” Cf. (*Ibid.*) pensamos que para no tener que hacer esa diferencia es mejor dejar la palabra *Stand* como estamento; en el caso de *Klasse* en todas las traducciones se usa la palabra “clase” o en inglés “class” (§243). Aquí solo nos importa esa diferencia para enfatizar como la individualidad deviene -de forma problemática para Hegel- en la clase si v.gr. se cae en la pobreza, y, en el estamento se hace agente económico solo en tanto trabajador en función de su capacidad y libertad subjetiva por medio de la “división del trabajo” Cf. (§§198; 290).

vitalidad de la sociedad civil” (*Ibid.*). La voluntad subjetiva se torna crucial para la sociedad civil, y, por eso es por lo que la autonomía de ella sea una necesidad ya que su eventual heteronomía conllevaría la heteronomía de la voluntad subjetiva, es decir, su destrucción. Esta destrucción para Hegel es razón para que la sociedad civil no se homogenice con el estado, pero eso no implica evidentemente que el estado se encargue de negar el derecho subjetivo, hacerlo sería para Hegel “fanatismo”, por esto dice que: “el fanatismo es solamente lo que no tolera la diferencia particular” (§270A). En cambio, sí el estado<sup>139</sup> detiene la arbitrariedad contraponiéndole su objetividad universal de carácter racional, implicando [a todos los individuos] su libertad concreta porque en el (estado) “todo está firme y asegurado” (*Ibid.*).

La relación de trabajo y educación<sup>140</sup> se comprende de esta manera: en primer lugar, Hegel ya en los primeros párrafos de FD afirma el “valor absoluto de la educación [Bildung]” (§20) en virtud de que se elimine la *inmediatez* y la *singularidad* (§187OB) en la que está sumido naturalmente el espíritu; en este párrafo Hegel parece hacer alusión al modo educativo de Rousseau. Pues, se refiere explícitamente a la “inocencia del estado de naturaleza” (*Ibid.*) para Hegel ese pensamiento es “desconocimiento de la naturaleza del espíritu y de la finalidad de la razón” (*Ibid.*), en consecuencia, Hegel postula una *superación* y *conquista* de esos impulsos a través de la forma de universalidad de la intelectualidad que constituye la educación. Así “la subjetividad en su particularidad es educada” (§187)<sup>141</sup> de ese modo el “sentido negativo” de la educación es que convierte a los individuos en cultos

---

<sup>139</sup> En el apartado sobre el estado se explica esto de modo más detallado.

<sup>140</sup> En nuestra traducción se usan dos términos para referir al original *Bildung*, así, la mayoría de las veces se traduce como educación y en pocas como cultura a pesar de que ella tiene su propio término [*Kultur*], otras veces como formación [*Ausbildung*]. En la traducción inglesa se diferencia de modo más riguroso con otros términos afines como *Entfaltung* o *Entwicklung* que traducen como desarrollo [*development*] y también suelen traducir *Bildung* por educación la mayoría de las veces y nunca como cultura.

<sup>141</sup> Aquí hemos traducido la frase desde su versión en inglés, pues en español — a nuestro juicio — se pierde la esencia de la frase: la cita en inglés es la siguiente: “the process whereby subjectivity in its particularity is *educated*” y en español -en la traducción que hemos seguido- está de esta otra manera: “es el proceso de *constituir* a la subjetividad en su particularidad”. En la primera traducción se enfatiza el concepto alemán de *Bildung* porque en la frase original se usa el término *bilden* que en español se traduce literalmente por “constituir” pero se diluye su relación directa con la educación o formación, también la frase en inglés resalta la educación (poniendo el verbo al final) como la que, de hecho, es el motor del proceso de la constitución de la subjetividad. En español el verbo educar se pierde como mera constitución de la subjetividad y no se entiende qué la constituye exactamente.

en contrapartida de su “estado natural”; es la negación de la inmediatez singular que se encuentra en la propia individualidad para dar paso a la educación entendida como el criterio universal de la razón<sup>142</sup>.

El trabajo se relaciona de modo directo con una concepción amplia de *Bildung*, Hegel caracteriza trabajo como “mediación (...) de modo que el hombre en su consumo se relaciona especialmente con producciones humanas” (§196). La noción de mediación es porque las necesidades vitales no se sacian naturalmente, sino que requieren “sudor y trabajos humanos” (§196A). En los tres párrafos que Hegel describe el trabajo (§§196-8) también describe dos modalidades de educación, la teórica y la práctica (§197); la primera es una habilidad en el manejo de las ideas en general y, la segunda, se asocia con el hábito del trabajo que genera una habilidad nueva. Ambas son resultados de disposiciones subjetivas y de las características propias de cada individuo. Así se sobreentiende que la educación se práctica como un hábito al igual que el trabajo y, tiene una importancia sideral en la FD en la medida que la individualidad a través de ella tiene “el derecho de no reconocer nada que yo no considere como racional, es el supremo derecho del sujeto (...) que el individuo alcance aquel derecho de su apreciación, (...) depende de su formación particular subjetiva” (§132OB) esa “formación particular” es la educación. Hegel entiende que la individualidad es precisamente donde se desarrolla la educación y que ella tiene un valor ético primordial, así, la “segunda naturaleza” (§151) implica la transformación de los hombres en tanto particulares para que ese espíritu cultivado sea hábito.

La relación entre hábito, educación y trabajo es que los dos últimos requieren al primero y, en particular, la *Bildung* es el hábito “para que el pensar racional tenga el camino libre” (Ibid.) es la unívoca fórmula de la reflexión de los hombres —aquí Hegel habla curiosamente por única vez— de “espíritu de la libertad” (Ibid.). Aquí, asimismo, se relaciona como lo ético (*das Sittliche*) aparece como costumbre o hábito (*Sitte*). Llama la atención, en este

---

<sup>142</sup> Lo universal de la *Bildung* es algo que Hegel menciona en el párrafo 20 donde habla de la felicidad, ahí se refiere a como la “cultura (...) hace vigente algo universal” (§20). La traducción es problemática, a primera vista por traducir *Bildung* por cultura y no por educación, pues la cultura no es necesariamente universal. En la traducción en inglés la frase está traducida de modo distinto: “This is connected with education to the extent that education likewise implements a universal” (Ibid.) es importante como en esta traducción se dice que *la educación implementa un universal*, las dos traducciones son parecidas pero la última nos parece más clara.

contexto, por qué Hegel no relaciona este actuar ético con los individuos como particulares, es decir, con la virtud personal; en principio, Hegel lo tiene en cuenta y dice que la virtud refleja el carácter personal (§150). Sin embargo, justamente por reflejar el carácter personal es un espejo del libre arbitrio y de la subjetividad, generalmente se considera lo ético —dirá Hegel— en situaciones incultas “porque aquí lo ético y su realización es más una preferencia individual y una naturaleza peculiar del individuo, como han predicado la virtud los antiguos” (§150OB); y, por lo mismo, en cuanto la *Sittlichkeit* tiene como contenido normas de vida pública<sup>143</sup> que se expresan a través de sus instituciones una doctrina de la virtud responde más a sociedades antiguas que a sociedades modernas que se deberían regir por órdenes sociales racionales y con normas. De ese modo, el trabajo y la educación en tanto formación son modalidades de la subjetividad de realización que siguen, en el caso de la *Bildung*, un criterio universal, pero que paralelamente en el trabajo, al menos abstractamente, es universal y objetivo (§198)<sup>144</sup>.

### 2.3.5 Sociedad civil y su transición necesaria

Los agentes económicos —en la sociedad civil que hemos tratado hasta ahora— persiguen necesidades y en ese sentido Hegel no los llama como libres en sentido concreto (§186) con todo, la “autonomía de la particularidad” (§181A) es el punto de partida de la sociedad civil en cuanto resultado histórico de la modernidad (§185OB). Hegel comprende que aquello no tiene vuelta atrás. Pero la libertad concreta o sustancial solo se da en un desarrollo posterior de la *Sittlichkeit*, en su totalidad en cuanto estado. La sociedad civil es transición de la familia al estado, es cierto, sin embargo, que ella es necesaria como autónoma del estado (§182A) es porque la subjetividad tiene aquí un espacio de acción de gran alcance que ya hemos ejemplificado con la educación, el trabajo, las necesidades, etcétera. Ahora bien, se sigue entendiendo la determinación de la sociedad civil en relación con el estado, o, en otras palabras, *se determina como transición necesaria*. ¿Por qué necesaria? Justamente su necesidad radica en el espacio que se le da a la individualidad como principio unívoco o

---

<sup>143</sup> Taylor, C. *Hegel and Modern Society*, 87.

<sup>144</sup> Así, por ejemplo, Hegel especifica que en relación con los medios y a la necesidad vital el trabajo origina la división del trabajo, como “abstracción del producir” (§198) es objetivo y universal, esto tiene como consecuencia la mecanización del trabajo para hacer más sencilla la labor, es interesante como Hegel al final del párrafo advierte sobre una consecuencia lógica de todo esto, a saber, el reemplazo del hombre por la máquina.



“principio primero” (§182) de la sociedad civil en tanto persona concreta por un lado y agente económico por otro. La sociedad civil, en efecto, provee la posibilidad del “arbitrio contingente” (§185) en los individuos, de hacer uso de sus “preferencias subjetivas” (*Ibid.*) de satisfacer sus necesidades y deseos, pues cada uno es su propio fin “cada particular promueve su propio fin” (§182A) que lo ético se pierda en sus extremos es una inferencia lógica de esta permisibilidad consecuente de la autonomía individual como colisión entre lo universal del estado y la emergencia del particular en la sociedad civil autónoma<sup>145</sup>.

Hegel llama a este momento en donde lo subjetivo encuentra espacio dentro de la dependencia subyacente (§183) el “egoísmo objetivo” (§199), y, naturalmente la “sustancia” de esa individualidad infinitamente libre que sirve como presupuesto dado es una parte de la autonomía comprendida hegelianamente, a saber, (a) *un sujeto autodeterminado, espontáneo e independiente*<sup>146</sup>. Ese modo es también propiamente kantiano, pero, en Hegel la autonomía implica de igual modo lo intersubjetivo y la determinación normativa de vivir en comunidad (b) como parte de *la libertad sustancial* (§257). Esa perspectiva de la libertad implica la “unión” de lo subjetivo con lo objetivo —que se da propiamente tal en la sustancia ética más elevada, en particular en el estado—, esa concepción de unión es interesante, pues, para Siep tan solo Goethe y Herder la habrían defendido como una armonía necesaria mientras que Jacobi y Kant consideraron que la libertad en tanto autonomía es incompatible con dicha unidad<sup>147</sup>. En rigor, *en Hegel la autonomía es un concepto mediado por el otro y por lo universal, en efecto, la autonomía no es — para Hegel— algo inherente al agente como individuo, sino que requiere dicha armonización inmanente del orden social racional.*

---

<sup>145</sup> De hecho, algunos comentaristas consideran que la sociedad civil tiene una doble confrontación, a saber, “en oposición a la familia por un lado y al estado por el otro”, Walsh, W. *Hegelian Ethics*, 9. Esto tiene sentido si se considera la sociedad civil como el momento en donde la individualidad libre se despliega como voluntad subjetiva al margen de la familia y del estado —a pesar de estar constituido por sus relaciones sociales y sujeto a otra serie de implicaciones v.gr. estar ligado a otros ciudadanos—. Así, a nuestro juicio, pensamos que la interpretación de la sociedad civil que presenta Walsh como contrapuesta tanto al estado como a la familia es correcta, pues de lo contrario no se justificaría de modo necesario la existencia primera del estado: “y de ahí la disolución de la vida familiar en la 'sociedad civil', [es] la esfera en la que los individuos persiguen satisfacciones que son esencialmente privadas” Walsh, W. *Ibid.*, 42.

<sup>146</sup> William, R. *Hegel's Ethics of Recognition*, 81.

<sup>147</sup> Siep, L. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, 116-7.

La visión de libertad sustancial (b) de Hegel hace necesaria la transición a un estadio en la *Sittlichkeit* donde el desarrollo de esa libertad se realice en tanto mediación. Es una necesidad práctica para que la individualidad moderna alcance mayor grado de libertad y necesidad lógica en función del momento objetivo que se logra en el estado; pues es, en efecto, estado racional; así y todo, en ese contexto, la sociedad civil se vuelve el espacio de egoísmo universal que posibilita el altruismo universal en el estado: ahora bien, antes de pasar a la pregunta de por qué Hegel postula el estado como momento último (y de la libertad real) nos falta aclarar algo importante. En efecto, se podría considerar que la sociedad civil no es mediador institucional sino *momento de suspensión en la mediación y apertura a la subjetividad libre*, pues, sí hemos sido enfáticos en que la sociedad civil es en función de la voluntad subjetiva y es algo que Hegel deja claro, pero ello no significa que el individuo concreto se abstraiga totalmente de la normatividad. Esto puede ser confuso en varias esferas, ya que es evidente que la individualidad se cree libre de ataduras a pesar de ser totalmente dependiente de los demás sujetos (§184A) incluso en el terreno económico la vida no se puede dar atomizada, pero lo crucial es que Hegel resalta la cuestión ética de esa mutua dependencia, no solo la describe, sino que la hace parte del sistema ético racional.

Así, pensamos que por eso Rózsa, por ejemplo, rutila ese proceso de dependencia como de un “significado adicional” (extra significance), es decir, la individualidad que actúa en la sociedad civil por necesidad material y por deseos —aquí se despliega efectivamente la subjetividad libre— la elección del trabajo y el desarrollo de sus capacidades por medio de la formación (Bildung) aparece como fenómeno aislado y subjetivo de cada individuo, a saber, como cuestión privada. Por eso se habla de “mi educación” “mi trabajo” “mi situación económica” etcétera; el “significado adicional” apunta Rózsa es que estas consideraciones propias del espíritu subjetivo se transforman en sociedad a espíritu objetivo en donde, de modo paralelo, la política social, el mundo económico y las vidas privadas de los individuos conviven. Parafraseando a Rózsa<sup>148</sup> las motivaciones del yo, el cual en el espíritu subjetivo permanece como subjetividad abstracta, i.e. separada de las condicionantes objetivas, ahora se convierten y se ven afectadas por contextos socio-institucionales normativos. Lo que conlleva que, en efecto, las practicas concretas adquieran ambas naturalezas tanto la social y

---

<sup>148</sup> Rózsa, E. *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*, 54.

la abstracta, esa “extra significación” es entonces la premisa de que lo individual contiene esferas que lo superan, entonces, se deriva que la autocomprensión implica lo social haciendo de la cooperación una cuestión más natural, se suma el contexto histórico determinante que forma a los individuos, en especial, al moderno.

Por esto la realización de la libertad del conjunto de la sociedad es necesaria para la libertad de los individuos en tanto particulares, así, en la introducción mencionamos que la “libertad social” —que titula Hardimon— no puede diferir de la “libertad concreta” que Hegel menciona, pues, la libertad concreta es un tipo -sofisticado- de libertad social. Ahora, retomando la cuestión de la razón que ve Hegel para socializar la percepción de lo individual, es menester decir que el alemán tiene una opinión muy significativa sobre este tema, pues, ve que la autocomprensión del individuo depende, efectivamente, de factores sociales e históricos y no solamente filosóficos, o, en rigor, la concepción filosófica del agente está condicionada. Así, dice, por ejemplo, Pippin que —desde aquí lo parafraseo— el concepto de voluntad en la cristiandad y en los antiguos griegos deviene en nociones incompatibles o que la filosofía británica del siglo XVIII vincula tanto las distinciones normativas a la influencia de las pasiones, o que la psicología moral kantiana describe la agencia como paradigmáticamente la capacidad de obedecer los dictados de la pura razón práctica<sup>149</sup>. La noción moderna de individuo —agrega Pippin— está basada en formas individuales ontológicamente distintas de poderes causales “intramentales” únicos, pensamos que Hegel toma ese parámetro en cuenta especialmente en la sociedad civil, pues aquí evidentemente hay una significación propia e individual de las acciones y modos de ser, que están, sin embargo, implicados en una *significación adicional* de carácter social y normativo.

Ahora, la bifurcación [*Entzweiung*] moderna exige una mediación armónica, con armónica queremos decir que no se anule o destruya la individualidad debido a un interés general abstracto, de hecho, el poder que tiene la normatividad de lo universal ético se da en cuanto sea racional, y subsane, al menos, como libertad sustancial, el problema moderno de los extremos. El estado es el último momento de la *Sittlichkeit* y el más complejo, ahí se da la libertad y solo dentro de su totalidad existe la “realidad de la idea ética” (§257); el estado, en palabras de Hegel es lo “divino terrenal” (§272A). Ahora pasaremos a explicar la

---

<sup>149</sup> Pippin, R. *Hegel's practical philosophy*, 154.

controvertida cuestión de la individualidad dentro del estado y, cómo se caracteriza ella exhaustivamente tanto por su libertad concreta que realiza en el estado y por su transformación “*postnatural*”.

#### 2.4 El estado

Hemos señalado anteriormente que uno de los puntos centrales —sino el central— de la FD de Hegel es cómo se reconcilia la individualidad como lo particular<sup>150</sup> con lo objetivo de lo universal. Los sujetos no se escinden disgregándose y confrontando su arbitrio con la razón que el estado debe tener irrestrictamente, pues, en efecto, “en el estado, no se tiene que haber querido nada que no sea la expresión de la racionalidad” (§272A), sino que se reconcilia. En este apartado explicaremos cómo Hegel expresa esa armonía orgánica entre la individualidad (con su derecho de libertad) y la norma racional que forma parte sustancial del estado y de las demás instituciones éticas en un modo menor. La dificultad mayor del último momento de la *Sittlichkeit* —a nuestro juicio— es que aquí Hegel usa un tono prescriptivo que nos impide pensar que está describiendo “algo existente”, en efecto, para interpretar el estado en este apartado se debería considerar su eventual agenda política, es decir, aquí ya no se puede diferenciar tajantemente su filosofía práctica de sus nociones políticas, y, sí se diferencian, creemos que traicionaríamos el espíritu del texto.

Para ordenar correctamente el desenvolvimiento de la individualidad en este apartado primero (a) analizaremos sucintamente la estructura orgánica del estado y la función de la individualidad en ella (si es que tiene); luego, (b) caracterizaremos por qué la libertad sustancial o concreta se da en el estado; luego. Finalmente (c) se hará una síntesis de los puntos más relevantes del estado y cómo este momento es “implicador” de los dos momentos anteriores de la sustancia ética.

##### 2.4.1 Observaciones generales sobre la libertad sustancial en el estado

Hegel señala que el estado tiene su existencia mediata en la autoconciencia de los individuos (§257) e inmediata en las costumbres; así, la individualidad en virtud de su disposición tiene su libertad sustancial en el estado como su esencia, su fin y el producto de su actividad (*Ibid.*). ésta es justamente la tesis central con la cual Hegel comienza

---

<sup>150</sup> Aquí usamos el término “particular” como sinónimo de individualidad, más precisamente, lo particular de la “individualidad general” (§279) en contraste con lo universal de la objetividad que radica en el estado.

describiendo su noción de estado. Nuestra tarea será, por tanto, dilucidar cómo la individualidad se desenvuelve teóricamente en la comunidad racional, aquí es interesante notar que algunos comentaristas han hecho énfasis en la función protectora del estado, — v.gr. Shlomo Avineri resalta la insistencia de Hegel en que el Estado encarna una orientación superior y universal en las relaciones interhumanas que se basan en la preservación de las esferas inferiores y menos amplias—<sup>151</sup>. Esa relación es armónica y en palabras de Hegel “orgánica” (§269A) lo que hace compatible la individualidad libre con un estado normativo; la concepción novedosa y dificultosa en Hegel es —a nuestro juicio— que se pone la institucionalidad del estado como condición necesaria de libertad concreta para con los individuos modernos; así surge la pregunta de ¿Por qué el estado sería condición de libertad?, y, en consecuencia, ¿qué entiende precisamente Hegel por estado moderno? Estas dos preguntas son necesarias para esbozar una caracterización y reconstrucción de la individualidad en la FD y son parte de la comprensión general del “todo ético” (§258A).

#### 2.4.1.1 El contexto general del estado moderno de Hegel

Huelga decir que la modernidad del estado en Hegel, sobre todo en la FD, se torna una consecuencia de la modernidad tanto de la individualidad libre como de su desarrollo histórico que la posibilitó. Por lo pronto, la pregunta de qué tipo de instituciones jurídicas, sociales, económicas forman en mejor medida un orden político que resguarde la noción de libertad, y, la contenga como un punto de partida y al mismo tiempo como la finalidad de cualquier orden social es, pensamos, el *dilema* que trasciende toda la obra.

En resumen, una de las ideas principales que Hegel defiende —siguiendo las ideas kantianas— es que la autonomía y la autodeterminación solo podían ser entendidas por medio de la racionalidad de los agentes. Hegel subrayó este punto como la gran contribución de Kant a la filosofía práctica (§135A), así, consecuentemente, “Hegel consideraba la exigencia de una comprensión racional y la justificación de las normas e instituciones como el sello distintivo de los tiempos modernos”<sup>152</sup>. Esto es notable en relación con la codificación o no del derecho jurídico (§219A, §258A) en donde cierta posición nacionalista apoyaba el poder

---

<sup>151</sup> Avineri, S. *Hegel's Theory of the Modern State*, 167.

<sup>152</sup> Westphal, K. “The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*,” 237.

de la tradición germánica por sobre —lo que apoyaba Hegel— de una racionalización *ex post* de las normas jurídicas

El concepto de voluntad que Hegel esboza en los primeros párrafos se ven magnificados como la "voluntad racional" (*vernunftig Wille*), que Hegel caracteriza como "universalidad autodeterminada"<sup>153</sup>; quiere decir esto que para Hegel la voluntad no tiene una determinación natural, y es la razón que no se diferencia de la voluntad autodeterminada que se pone a sí misma su propia finalidad. Por lo mismo, el estado de Hegel no puede ser una copia de la *polis* griega al estilo platónico, la *polis* fue el paradigma de una comunidad tutelar basada en una comprensión moral compartida, los modernos, en cambio, solo a partir del reconocimiento de la autonomía individual de cada uno de sus miembros pueden hacer vida en comunidad. Entonces, el estado moderno es racional, al menos en principio, justamente porque la individualidad moderna está en un estadio de libertad lo suficientemente elevado como para no aceptar algo ajeno a su criterio de universalidad<sup>154</sup>. La necesidad de la unidad entre intereses particulares y el interés universal es otro asunto que toma relieve en el estado —lo particular aquí implica a los individuos, pero no solamente refiere a ellos, pues puede referir a intereses particulares de v.gr. una familia, comunidad religiosa, etcétera— pues justamente el estado es una de las condiciones de esa unidad<sup>155</sup>. La fuerza y el reconocimiento del concepto de *unidad* en la época de Hegel es sobresaliente, *eo ipso* Goethe declaraba en

---

<sup>153</sup> Smith, S. "What is 'Right' in Hegel's Philosophy of Right?", 7.

<sup>154</sup> Aquí —a nuestro juicio— existe un antecedente de esta misma idea en la revolución francesa de 1789, la cual *intentó* guiarse de modo exclusivo por la razón (que Hegel llamó abstracta), de ese modo Robespierre en medio de la redacción de la Constitución (1790) reacciona a los diputados de la Asamblea Nacional, que en su mayoría pertenecen a las clases más ricas, y deciden que solo los ciudadanos más ricos podrán elegir a los diputados, el revolucionario dirá: "Finalmente, ¿es soberana la Nación cuando el mayor número de los individuos que la componen están despojados de los derechos políticos que constituyen la soberanía? No, y sin embargo acabas de ver que estos mismos decretos complacen a la mayor parte de los franceses. ¿Cuál sería su Declaración de Derechos si estos decretos pudieran mantenerse? Una fórmula inútil. ¿Qué sería la Nación? Esclava: *porque la libertad consiste en obedecer las leyes que uno mismo se ha dado, y la servidumbre en ser obligado a someterse a una voluntad ajena.* ¿Cuál sería tu Constitución? Una verdadera aristocracia. Porque la aristocracia es el estado donde una parte de los ciudadanos es soberana y el resto está sujeta, ¡y qué aristocracia! La más insoportable de todas, la de los ricos" *M. de Robespierre, en annexe de la séance du 25 janvier 1790, imprimée par le club des cordeliers.* Esa noción de la libertad entendida como el acto de "obedecer las leyes que uno mismo se ha dado" pertenece de igual modo a la concepción de autodeterminación y autolegislación que para Hegel caracteriza a la individualidad moderna.

<sup>155</sup> Otras condiciones incluyen v.gr. disposiciones subjetivas como el patriotismo entre otras.

un trabajo sobre fisonomía de las plantas: “se podía, de hecho, se tenía que aceptar, porque la vida en su unidad se expresa como una fuerza que no está particularmente contenida en ninguna de las partes”<sup>156</sup>.

Donde Hegel explica la división de la obra menciona que el estado es “como libertad en la libre autonomía de la voluntad particular y también como libertad objetiva y universal. El estado es espíritu real y orgánico” (§33); más adelante Hegel explica por qué la individualidad tiene que superar lo formal del derecho abstracto y lo interno de la moralidad, es decir, Hegel reconoce que la moralidad y gran parte del derecho abstracto son solo abstracciones (§33A), pues su verdad, o, realización concreta solo es mediante la *Sittlichkeit*. Asimismo, la familia como lo natural de las disposiciones subjetivas, y luego la sociedad civil como disgregación y fuerte escisión que de modo erróneo se suele confundir con estado, así —“la sociedad civil se le ha considerado a menudo el estado” (*Ibid.*) dirá Hegel— esta aseveración probablemente se dirija al pensamiento político moderno de Rousseau que al concebir lo político mediante un contrato social<sup>157</sup> surgido desde la voluntad individual en tanto causa del interés común como voluntad general hace lo individual esencia de la política y lo civil. Hegel, contrariando esa postura, dirá que “cualquier discusión sobre la libertad debe comenzar no con la individualidad [Einzelheit] o la autoconciencia individual, sino solo con la esencia de la autoconciencia (...) esta esencia se realiza a sí misma como un poder autosuficiente del cual los individuos individuales [die einzelnen Individuen] son sólo momentos” (§258A)<sup>158</sup> ese “poder autosuficiente” es la totalidad del estado como “el

---

<sup>156</sup> Goethe, J. *Naturwissenschaftliche Schriften 1792 – 1797, Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen*, del original: “man konnte, ja man mußte sie annehmen, weil das Leben in seiner Einheit sich als Kraft äußert die in keinem der Teile besonders enthalten ist”.

<sup>157</sup> También esta crítica pudo haber sido dirigida a Fichte, pero la noción criticada es claramente el contrato social que siguiendo a Hegel confundiría sociedad civil con estado.

<sup>158</sup> Aquí la traducción en inglés (que hemos traducido en español) de parágrafo 258A presenta una ventaja que nos hace preferirla por sobre la traducción en español. Así, en español dice “en el ámbito de la libertad se tiene que partir, no de la singularidad de la autoconciencia singular, sino solo de la esencia de la autoconciencia (...) esta esencia se realiza como poder autónomo, en el que lo individuos singulares solo son momentos”; la gran diferencia es que en inglés se recalca que la oración principal es sobre la discusión de la libertad: “Any discussion of freedom must begin not with individuality”; así la frase subordinada es más clara: “for whether human beings know it or not, this essence realizes itself as a self-sufficient power of which single individuals are only moments”. Nos parece que en español la traducción pierde ese énfasis en la oración principal a pesar de tener el mismo contenido y significado.

organismo interno del estado” la definición que Hegel le da a ese proceso es “el poder de la razón que se actualiza/realiza como voluntad”<sup>159</sup> (*Ibid.*); así, la teoría del contrato social para Hegel confunde la creación de lo civil con la creación del estado, en la sociedad civil justamente la voluntad subjetiva es causa de su ordenamiento, en el estado es la razón como voluntad sustancial (§258) que tiene como base la razón y no la contingencia de la individualidad.

El contexto del estado de Hegel es su modernidad, explicaremos sucintamente que entiende Hegel por modernidad. En principio, Hegel no define la modernidad, pero la usa como contrapartida de lo “antiguo”; ya hemos hablado de que Hegel explica en un párrafo que la modernidad de la individualidad es un desarrollo histórico posterior a la religión cristiana y al imperio romano (§185OB), es decir, el mundo *post-cristiano* europeo que prefiere y reconoce la libre individualidad y establece la responsabilidad legal, etcétera. Aquí opone el destino trágico de los antiguos que Hegel llama “autoconciencia heroica” (§118OB) que a diferencia de los modernos ven sus actos condicionados por una fuerza externa determinante como “los oráculos” o el “demonio de Sócrates” (§2790B) a saber, los antiguos “todavía no tenían la fuerza para verla [sus decisiones] dentro del ser humano” (*Ibid.*); luego, en la adición del mismo párrafo queda claro que Hegel ve el cambio de esta noción en un desarrollo histórico: “en esa época, la autoconciencia aún no ha llegado a la abstracción de la subjetividad (...) un yo quiero. Este yo quiero constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y moderno, y tiene que tener su existencia propia en el gran edificio del estado” (§279A). Así, Hegel aclara que su concepción de modernidad tiene que ver con un desarrollo del concepto de voluntad (véase apartado 1.1 al 1.4) que él define propiamente moderno. En efecto, el principio de la modernidad es el principio de la libertad subjetiva, que cada individuo debe tener una vida separada y autodeterminada.

#### 2.4.2 La individualidad dual en el estado

Antes de explicar por qué la individualidad requiere del estado para su libertad sustancial es menester explicar que Hegel *re-define* de modo sutil pero relevante una concepción nueva de individualidad que se desarrollaría preferentemente en el estado. Como hemos dicho, a

---

<sup>159</sup> Para el concepto *Wirklichkeit* en la traducción al español se usó “realizar” y en inglés “actualizar” [actualizing] hemos dejado los dos términos para dejar en claro que siempre que usamos estas dos palabras nos referimos al mismo concepto.



grandes rasgos, en el estado se da la “prodigiosa unión de la autonomía de la individualidad y de la sustancialidad universal” (§33A) en la descripción de la individualidad mediatizada como “multitud” Hegel dirá lo siguiente: “los individuos de la multitud, por cuanto contienen en sí mismos naturalezas espirituales y, por tanto, el doble momento, es decir, el extremo de la individualidad para sí que sabe y quiere y el extremo de la universalidad que sabe y quiere lo sustancial y, por consiguiente, solo alcanza el derecho de estos dos lados en cuanto son reales tanto como personas privadas como en cuanto personas sustanciales” (§264); aquí se ilustra lo que hemos llamado “bifurcación [*Entzweiung*] moderna”.

Esta noción hegeliana responde en parte a lo que Honneth llama patología (véase apartado 2.3.2) pero en el estado Hegel la desarrolla como una cuestión inherente a la individualidad moderna lo que conlleva consecuencias, la más notable es la, ahora, necesidad práctica de un estado que “armonice” el “doble momento” (en adelante hablaremos de individualidad dual<sup>160</sup>) de la individualidad<sup>161</sup>. El parágrafo 264 tiene varias dificultades que sobresalen, en especial, en cuanto terminología; pues cuando habla de personas privadas y sustanciales parece romper con la concepción que hasta ahora había reservado del término persona como referente al derecho abstracto (véase apartado 1.4.2), ni siquiera se habla de particularidad<sup>162</sup>. No obstante, no es poco probable que Hegel se refiera a la individualidad como concepto refiriéndose por lo tanto a los individuos [*Individuen*] o a lo individual [*das Individuum*], la “persona”, en efecto, Hegel la entiende como la abstracción jurídica que permite a los individuos su derecho a propiedad (§§45-47) persiguiendo su particularidad en tanto personalidad abstracta (§37), todas estas ideas hacen relación al derecho abstracto. La razón

---

<sup>160</sup> La razón no es conceptual sino terminológica, pues tendríamos que decir “individualidad y su momento dual” o “el doble momento de la individualidad” por lo mismo, preferimos usar la frase más sencilla de “individualidad dual”.

<sup>161</sup> No debe pensarse que esta dualidad significa un comportamiento psicológico patológico o conductual que las individualidades padecen, pues la dualidad que refiere Hegel nos parece que tiene clara significación conceptual i.e. filosófica en el sentido de que son dos momentos contradictorios de una y la misma relación que los individuos tienen con la sociedad. Así, no deben malinterpretarse como dos lados de los individuos o dos formas distintas en las que pueden pensar e interactuar con los demás, pues los dos intereses son contradictorios, pero no irreconciliables, de hecho, no son excluyentes si se compenetran (§265A).

<sup>162</sup> En la nota 15 a pie de página de esta tesis explico que la particularidad a veces se homologa al concepto de individualidad.

por la cual sostenemos que se refiere a la individualidad es la pista que nos da el párrafo 260; pues aquí de manera similar Hegel hace alusión a las “personas privadas” como la “particularidad personal” (§260). Al principio del párrafo Hegel dice: “El estado es la realidad de la libertad concreta; pero la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares (...) ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas (...)” (*Ibid.*). Cuando habla de personas privadas está entonces explicando que los individuos en tanto particulares persiguen intereses no solo privados sino también universales, lo que implica, —a nuestro juicio— que la naturaleza dual de la individualidad es una característica precisamente de la individualidad.

No obstante ¿por qué Hegel le otorga esta dualidad a la individualidad? La razón, pensamos, es que el imperativo de “unidad sustancial” (§258) en tanto *autofinalidad* absoluta del estado (*Ibid.*) solo puede cobrar verdadera necesidad y tener su razón de ser en una individualidad dividida entre sus intereses particulares y su tendencia a lo universal de la objetividad del estado, así, el estado tiene derecho y los individuos tienen deber. Pero, asimismo, la concepción hegeliana de *individualidad dual* implica la noción de que intrínsecamente el individuo *tiene un lado social y otro individual*; y, correspondientemente, para Hegel lo social v.gr. en instituciones sociales está la condición de libertad individual en su sentido positivo, *ipso facto* se conectan ambos lados de la dualidad<sup>163</sup>. Aquí podría surgir un problema o una condición muy difícil en la concepción de unidad que Hegel buscaría para con la individualidad y el estado como universal, pues en la medida que no se genera la trabazón entre los intereses individuales con el interés universal no sería posible tal reconciliación. En otras palabras, si en el estado se diferencian categóricamente los intereses particulares con el bien común —o, la voluntad subjetiva con la universal— la unidad sería un formalismo y no se concretaría, esto nos retrotrae en última instancia al *dilema* de Pippin entre la visión platónica (a) y la visión Hobbes-Kant (b)<sup>164</sup> que deja como no zanjada. Pues, en la medida de que algunos ciudadanos del estado —como v.gr. una *elite* ilustrada—

---

<sup>163</sup> Podría ser relevante decir que ésta no es una descripción psicológica, o al menos no pensamos que intente serla, pues su principal *raison d'être* es describir una situación y estructuración social, de organización política, normas, etc. (espíritu objetivo en el desarrollo lógico hegeliano).

<sup>164</sup> Véase apartado 2.1.2 de esta tesis.

reconozcan en sus intereses y elijan en tanto agentes racionales el bien común, significa que la reconciliación y la libertad en su sentido más alto es un concepto restringido.

Ahora bien, en palabras de Hegel el dilema dual se describe de la siguiente manera: “Se trata de que la ley de la razón y de la libertad particular se compenetren, y mi finalidad particular llegue a ser idéntica con lo universal, de lo contrario el Estado está en el aire” (§265A) en la sociedad civil la escisión es en favor de la voluntad subjetiva, es decir, hacía “el extremo de la individualidad” (§264) lo que conlleva que la primera tarea del estado sea estabilizar el caos de subjetividades que se extreman y generan, al buscar solo su interés, surge como problemática moderna la desigualdad y la pobreza (§244) efecto de la atomización individual y causa de la pérdida de cohesión en la sociedad. A pesar de que la función “protectora del estado” se da de alguna manera en las corporaciones de la sociedad civil (§§236-256) eso no significa que el estado no tenga que cumplir una función similar, v.gr. la regulación del mercado (§236), Hegel deja en claro que la pobreza no puede depender de la sola contingencia de la caridad subjetiva, sino que se debe hacer algo de modo universal y obligatorio (§§242-242OB). Por lo mismo, la *individualidad dual* (§264) es la primera herencia de la sociedad civil y el estado aparece como el sostén necesario de la individualidad y su bifurcación [*Entzweiung*], lo que, sin embargo, implica la constante del estado. Es decir, la sociedad civil se convertiría en un desastre si no fuera por un estado, Hegel luego, señala que a pesar de que el desarrollo de su concepto posiciona al estado al final de la *Sittlichkeit* su permanente necesidad hace del estado “más bien lo primero” (§256OB). Esta pista es relevante para poder explicar por qué, entonces, la libertad de la individualidad se da en el estado.

#### 2.4.3 La individualidad y su libertad sustancial en el estado.

Hemos dicho que contestar la pregunta: ¿Por qué el estado sería condición de libertad en la individualidad?, es una tarea necesaria para dar una comprensión adecuada a lo que Hegel, en última instancia, entiende por individualidad en la FD. Ya explicamos que la individualidad se presenta dual o dividida; *eo ipso* el estado se compromete a la unidad de la escisión<sup>165</sup>, esto, se da en dos niveles: (a) en el subjetivo, es decir, en cada individualidad

---

<sup>165</sup> El concierto entre la individualidad y la *Sittlichkeit* es explicado por Charles Taylor de la siguiente manera: “Esta integración de individualidad y *Sittlichkeit* es un requisito que podemos deducir de la Idea. Pero esta es también la forma de Hegel de formular y responder al anhelo de su época de unir de alguna manera la

internamente y (b) en lo social, en su totalidad y en sus normas objetivas. Asimismo, el estado —aquí estamos siguiendo exclusivamente a Hegel— “es lo primero” (§256OB), pero ¿Qué significa eso? Pensamos que Hegel al decir esto está afirmando que la modernidad y su derecho no puede ser ya entendida sin un organismo social como el estado, es decir, sin estado el *derecho abstracto* y la *moralidad*, como también la *familia* y la *sociedad civil* ya no podrían ser comprendidas como momentos de libertad, así, el estado es condición de libertad en cada despliegue hegeliano. Esa libertad se da en la individualidad y, está condicionada por el estado (§257) en dos niveles (a) subjetivo y (b) objetivo, o, en otras palabras, la libertad concreta se da efectivamente en la comunidad racional y en la individualidad —ambas al mismo tiempo y pensamos que no se pueden separar debido al argumento de la organicidad<sup>166</sup>—. Por lo mismo, explicaremos de modo separado estas dos esferas de libertad y luego analizaremos su unión, esto solo a modo explicativo, pues como hemos dicho, no hay una diferencia práctica que divida estas libertades, pero sí hay diferencias teóricas<sup>167</sup>.

#### 2.4.3.1 La “finalidad inmanente” del estado y su relación con las disposiciones subjetivas

El estado debe verse como una entidad holística, y, en consecuencia, Hegel no entiende al estado como una entidad meramente jurídica —es decir, la comprensión usual de describir al estado como equivalente al estado de derecho no corresponde a la concepción estatal en la FD— de ese modo Hegel diferencia el momento más institucional del estado cuando señala la existencia de: “el Estado propiamente *político y su constitución*” (§267). El nivel objetivo

---

autonomía moral radical de Kant y la unidad expresiva de la polis griega. La respuesta de Hegel a este enigma [es] una combinación extraordinaria y original de la aspiración ultramoderna a la autonomía y una visión renovada del orden cósmico [*“cosmic”*] como fundamento de la sociedad; una derivación, podríamos decir, del orden cósmico a partir de la idea de autonomía radical misma, a través de un desplazamiento de su centro de gravedad del hombre al *Geist*. Esta síntesis la vio como la meta de la historia” *Taylor, C. Hegel, 388*.

<sup>166</sup> Véase apartado 1.6 de esta tesis.

<sup>167</sup> La diferencia teórica que nos interesa es el desarrollo de la individualidad en la *Sittlichkeit*, debemos hacer explícita una diferencia que aparece subrepticamente, así, es menester recordar que Hegel usa metodológicamente una estructura argumental que empieza desde la unidad ética (§156A) y no desde el accidente particular de los individuos u otros particulares v.gr. una familia. Por lo mismo, tenemos que “aislar” la individualidad para explicar su concepto —no porque su concepto sea exhaustivo significa que no se puede explicar un momento de la individualidad en sentido exclusivo— esa tarea de “aislamiento” es precisamente —creemos— un paso necesario para comprender de mejor modo la individualidad y su relación tan inextricable pero directa con la *Sittlichkeit*.

del estado no solo implica lo jurídico y administrativo, pues a secas no tendrían una existencia real, ya que requieren el elemento racional propiamente objetivo, es decir, una certeza basada en la razón y no en las contingencias donde “no surge la verdad y es solo opinión” (§268). Existe una conexión estrecha y crucial entre disposiciones subjetivas que condicionan estas reglas, por lo pronto, el *patriotismo*, es según Hegel —citaremos el párrafo casi íntegro pues nos parece de suma relevancia—: “la certeza que se asienta en la verdad (...) y el querer que ha llegado a ser *costumbre*, son solamente resultados de las instituciones existentes en el Estado, como en aquello en que la racionalidad es realmente *existente*, así como ella logra su activación mediante el actuar conforme a las instituciones. Esta disposición es, en general, la confianza (...) la conciencia de que mi interés sustancial y particular está preservado y contenido en el interés y la finalidad de otro (aquí, en los del Estado), en cuanto en relación conmigo como individuo<sup>168</sup>, por lo cual, precisamente, éste no es inmediatamente ningún otro para mí y yo, en esta conciencia, soy libre” (§268).

Es notable el modo en el cual Hegel hace conjugar la individualidad —y sus disposiciones subjetivas— con el interés universal del estado y su correspondiente objetividad, sin embargo, comprende que ese interés universal se aparece como externalidad frente a intereses particulares v.gr. derecho privado, familias, e incluso la sociedad civil como conjunto; Hegel la llama “necesidad externa” que tiene “poder superior” (§261) pues lo demás se subordina a ese interés mayor. Luego, señala de modo relevante y no menos interesante, que el estado es su “finalidad inmanente” (*Ibid.*) luego agrega “y tiene su fuerza en la unidad de su finalidad última universal y de los intereses particulares de los individuos, en la cual en cuanto tienen deberes respecto a él a la vez tienen derechos” (*Ibid.*) esa *finalidad inmanente* corresponde —pensamos— con la noción hegeliana de voluntad universal que describe en la sección derecho abstracto como “la forma y figura de la comunidad” (§71A). Hegel describe en ciertos párrafos al estado como “unidad de distintas personas” e incluso como “una unidad, que es sólo comunidad” (§182A), o, de la siguiente manera “[la disposición del patriotismo] reconoce habitualmente que la comunidad es su base sustancial y su fin”<sup>169</sup> (§268OB). Así

---

<sup>168</sup> Es interesante que aquí Hegel opta —casi nunca lo hace— de usar la primera persona, nótese que la usa constantemente en todo este párrafo.

<sup>169</sup> Aquí hemos optado por usar la traducción de Knox (y traducirla al español) en la medida que en la traducción que hemos usado en español se traduce *comunidad* por “ser común” lo que podría generar

la idea de estado se “*fenomeniza*” en un momento efectivamente como comunidad<sup>170</sup> en tanto voluntad universal. Asimismo, entendemos ahora, *lo estatal como lo comunal universal y objetivo, es decir, la expresión del Espíritu*<sup>171</sup>.

Ahora bien, que la libertad se realice en el estado es consecuencia principalmente de lo siguiente: los individuos en esta comunidad estatal se realizan, en efecto, siguiendo [los mismos individuos] gradualmente la realización de su propia universalidad, es decir, de la objetividad de la voluntad universal que encarna su voluntad subjetiva, pues “la voluntad universal, está esencialmente determinada por la voluntad particular” (§82A) así la voluntad universal no es más que la superación de la voluntad particular, en palabras de Hegel es “la superación de esta oposición”<sup>172</sup> (§104) a esa unidad Hegel la llama *trascendencia*. La individualidad tiene y reconoce “su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), cuanto, por una parte, trascienden por sí mismos en el interés universal y, por otra parte, lo reconocen por saber y voluntad como su propio espíritu sustancial y actúan para él como su finalidad última” (§260) esa trascendencia es entonces la unidad de los intereses que se mostraban conflictuados en la sociedad civil casi de modo anárquico (§244). La unidad de los interés es algo que los individuos deben tener conciencia eo ipso el estado ya no es “ningún otro para mí y yo, en esta conciencia soy libre” (§268), es decir, mí interés se transforma en uno general por medio del estado, Hegel aquí enfatiza la no violencia de lo

---

confusiones, con todo, dejaremos aquí el extracto en inglés y en español: “disposition which, in the relationships of our daily life and under ordinary conditions, habitually recognizes that the community is one’s substantial basis and end” (§268OB); “en las circunstancias y relaciones vitales habituales, está acostumbrado a saber el ser común como fundamento y finalidad sustancial” (*Ibid.*).

<sup>170</sup> El concepto de comunidad [en su sentido moderno, véase la siguiente nota al pie] en Hegel no hace relación solamente a su concepción de estado, pues, existen comunidades particulares que buscan fines particulares, por lo mismo, el estado como comunidad universal busca intereses universales *Cf.* §309.

<sup>171</sup> El estado es un tipo de comunidad propiamente moderna en un sentido histórico, donde efectivamente se expresa el Espíritu, esto no significa que ya no existen otro tipo de comunidades —como las tribus—, sin embargo, estas no son expresiones del Espíritu, así, “Hegel llama a estas comunidades históricas concretas o pueblos que son (más o menos adecuadas) encarnaciones del Espíritu, *Volksgesister*” *Taylor, C. Hegel, 390.*

<sup>172</sup> Es decir, la oposición entre la voluntad particular y universal *Cf.* “la forma que toma el desarrollo de la voluntad cuando ha pasó a la distinción entre la voluntad universal en sí misma [an sich] y la voluntad individual que es para sí [für sich] en oposición a la universal; y (ii) el hecho de que la voluntad que es en sí misma, volviendo a sí misma mediante la superación de esta oposición, ha llegado ahora a ser ella misma para sí misma y actual” (§104).

universal en tanto este sí implica el interés particular porque “el principio de los Estados modernos tiene ese poder inmenso y la profundidad de dejar perfeccionarse hasta *el extremo autónomo* de la particularidad personal y a la vez *retrotraerlo* a la *unidad sustancial* y así conservar en él mismo esa unidad” (§260). La acción de retrotraer es entonces una de las funciones principales del estado en la medida que se logra la unidad de intereses, y, con ello, la “libertad concreta” (*Ibid.*). Asimismo, la “finalidad última” es inmanente pues implica — sin violentarlo— a los individuos autónomamente conjunto sus disposiciones que son indispensables pues en ellos se realiza la libertad real, así convive la “libre elección de los individuos” (§262A) —solucionando ergo la *individualidad dual*— en “identidad con lo universal” (§265A). En efecto, sin la individualidad libre y su identidad de interés con lo universal el “Estado está en el aire” (*Ibid.*).

2.4.4 Conclusiones del estado: el desarrollo libre de la individualidad y su superación como libertad concreta como “compenetración” (§265A)

Walsh señaló —a nuestro juicio de modo correcto— que en Hegel la ética se disuelve en sociología<sup>173</sup>. Ahora, esa sociología es un orden institucionalizado racionalmente que se ve implicado totalmente por el interés universal del estado. Nuestra investigación le ha seguido la pista a la individualidad en los tres momentos de la *Sittlichkeit* demostrando su existencia libre y autodeterminada, como también la caracterización particular que Hegel le da en cada momento de la sustancia ética. La identificación de la autoconciencia individual y su voluntad subjetiva con el estado está directamente relacionada con la “sobrevivencia” tanto del uno como del otro<sup>174</sup>. Esa “sobrevivencia” que permite el estado tiene que ver con la dispersión de la sociedad civil, pero también, con la posibilidad de evitar que particulares impongan su arbitrariedad a todas las individualidades, es la protección contra aquellos que “no tolera[n] la diferencia particular” (§270A) ya que el estado es la garantía de que este todo “firme y asegurado” (*Ibid.*). Por esto, que el desarrollo de la voluntad en Hegel (§§ 5-7) sea racional conlleva que su libertad se trate de *actuar racionalmente* frente a sus inclinaciones naturales, esa tarea cultural para Hegel se logra mediante una comunidad que alcance la

---

<sup>173</sup> W. Walsh *Hegelian Ethics*, 11.

<sup>174</sup> Cf. Kimberly, H. “Hard work: Hegel and the meaning of the state in his philosophy of right”. en: Brooks, Thom, (ed.) *Hegel's Philosophy of Right*, 133-4.

forma de una “segunda naturaleza” (§151), en efecto, la educación y la cultura correspondientemente son en la medida que tienen un criterio superior al arbitrio personal contingente una realidad objetiva, por eso Hegel dirá que la “cultura (...) hace vigente algo universal” (§20).

Lo interesante de la concepción hegeliana de la individualidad que se presenta en su FD es que la misma estructura interna de los individuos implican esa tendencia a la voluntad universal, de ahí lo relevante de la *individualidad dual*. Pues, como mencionamos hay una capacidad para distinguirse de la sociedad, su conciencia de ser un individuo en tanto alguien único y el aspecto universal implica la conciencia del individuo de que la sociedad o lo que le rodea es también un elemento constitutivo de sí mismo. De lo contrario, efectivamente, el estado aparecería manifestándose violentamente (§260), ya que aplicaría —exteriormente— una naturaleza ajena a la individualidad. Así, la concepción de individualidad dual significa que los seres humanos son universales en el sentido de que se ven a sí mismos como parte de una comunidad. En efecto, el estado es la comunidad como su momento total —pues implica la familia y la sociedad civil en tanto lo primero (§256OB)— y más relevante aún, en el estado se realiza la “unidad sustancial” (§276) de la individualidad dual superándola para lograr ipso facto “la realidad de la voluntad sustancial” (§258), es decir, el deber de ser “miembros del estado” (*Ibid.*) es el deber de los individuos de ser libres como particulares y también como miembros de una sociedad racional que tiene como condición esa libertad subjetiva en tanto “libre elección de los individuos” (§262A). No obstante, esta unidad entre la “libertad subjetiva” (*Ibid.*) y la “libertad sustancial” (§257) es lo que Hegel llama finalmente como “libertad concreta” (§260) pues, efectivamente, es la superación de la individualidad dual sin violentar ninguno de sus dos momentos<sup>175</sup>, es decir, sin negarlos, pero superándolos en una libertad que trasciende esos intereses contrapuestos ahora unidos. Esta es la “compenetración” (§265A) que se presenta como “finalidad última” (§260) del estado.

---

<sup>175</sup> Esta es, a nuestro juicio, la razón por la cual Hegel habla de que “los individuos singulares solo son momentos” (§258A) pues solo dos párrafos después mencionan la “libertad concreta” (§260) como existencia real de la individualidad en su libertad más elevada.



## Conclusión

Que Hegel concluya con la tesis de una voluntad sustancial que logra finalmente la “unidad sustancial” (§276) significa que los intereses individuales y el interés común no son necesariamente excluyentes. Esto es muy relevante para entender en qué sentido Hegel comprende a la individualidad en un sentido social y cómo logra no socavar la libre subjetividad en el proceso de trascendencia hacia la “libertad concreta” (§260). En primer lugar (a) el análisis de la voluntad (§§5-7) implica que la racionalidad no es un elemento coercitivo sino inherente de la propia naturaleza de la individualidad moderna, esto conlleva, que una individualidad diferenciada<sup>176</sup> al transitar de lo contingente a lo universal de la razón no vea tal proceso como ajeno. Segundo (b), la tesis hegeliana de la “unidad sustancial” (§276) —a nuestro juicio— implica que los intereses individuales al no ser irreconciliables con el interés común permitan una interrelación de intereses o finalidades, a saber, “querer el bien común” desde la perspectiva de la individualidad no pueda tomar otra forma que querer el propio bienestar individual, y viceversa.

Luego, (c) al Hegel defender en la familia las disposiciones subjetivas y en la sociedad civil la “diferencia” (§200) de individualidades en modo —pensamos— de pluralismo, es la demostración textual de que Hegel concibe a los individuos como seres humanos específicos, con intereses, experiencias y elecciones arbitrarias propias, sin ello no serían individuos. Es decir, el individuo requiere tomar decisiones arbitrarias en el ámbito privado para desplegar su libertad subjetiva. La tesis hegeliana de la “unidad sustancial” (b) conlleva el paso del ámbito privado insuficiente hacia el ámbito universal como momento común que expresa la totalidad de lo social en la forma de los estados modernos. Esto es algo no forzado en la medida que la individualidad implica para Hegel el carácter dual de su finalidad, tanto su función social/pública y su vida privada arbitraria de libertades personales se unen en armonía, y la libertad concreta es el resultado final del tal unidad sustancial que significa el desarrollo pleno y libre de cada individuo. La noción de Hegel es que la individualidad siempre se relaciona conscientemente con la sociedad y despliega sus múltiples capacidades, así, la escisión que “se pierde en sus extremos” (§184A) es la amenaza por antonomasia de

---

<sup>176</sup> La cual en la introducción y en otros apartados hemos llamado “individualidad fuerte” siguiendo el término de Hardimon.

la libertad. Por eso, en efecto, el estado es necesario para no sucumbir a la división y la consecuencia que esto podría tener para el bien común, y, en cambio, permitir la unidad en tanto trascendencia hacia el “espíritu universal” (§260).

La consecuencia de esto es que las condiciones de la libertad concreta, es decir, las instituciones de la *Sittlichkeit* (familia, sociedad civil y estado) *se convierten no en condiciones externas o ajenas de la individualidad, sino que son parte de lo que la individualidad es y de lo que la libertad significa*. Por esto, nuestra “tesis fuerza” es precisamente explicar la individualidad moderna en virtud de la *Sittlichkeit*, como un movimiento exhaustivo hacia su trascendencia en la libertad real que se hace efectiva en su vida social, por medio de mecanismo orgánicos y no externos. Ahora bien, pensamos que la concepción de individualidad y en especial su tránsito al “interés supremo” (§260) es para Hegel no la limitación sino la liberación de la parte privada del individuo que se ve a sí mismo dividido. En consecuencia, la individualidad es capaz de formular el bien universal *eo ipso* Hegel habilita la individualidad dentro de su concepción racional de voluntad autodeterminada (1) la representación de intereses particulares y su despliegue (2); y su concepción del bien común en modo de unidad y trascendencia (3). Así, la individualidad en su libertad concreta es la coincidencia de intereses de modo que desaparezca toda diferencia de intereses, el estado es momento de lo social último de la *Sittlichkeit* en donde las diferencias individuales deben informar el bien común.

Así, en síntesis, por medio de una explicación extensiva de la individualidad a través de la sustancia ética entendemos que la caracterización hegeliana de individualidad en la FD se basa principalmente en su desarrollo por medio de la *Sittlichkeit*. Los individuos son su relación social en las instituciones éticas, y —entonces, a nuestro juicio— una concepción de la individualidad tiene más posibilidad de explicarse en la medida que se desarrolla su relación con cada momento social que la realiza en plena libertad.

## Bibliografía

(me he tomado la libertad de enmendar la traducción o decididamente traducir al español donde lo consideré oportuno en cada texto citado)

Abazari, A. (2020). *Hegel's Ontology of Power: The Structure of Social Domination in Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Almond, B. (2008). *The Fragmenting Family*. Oxford University Press.

Ameriks, K. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge University Press.

Avineri, S. (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*. London: Cambridge University Press.

Beiser, F. (2005). *Hegel* (1st ed.). Routledge.

Bole, T. (1987). Contradiction in Hegel's "Science of Logic." *The Review of Metaphysics*, 40(3), pp. 515–534.

Champlin, J. (2011). Hegel's Faust. *Goethe Yearbook* 18: 115–25.

Cordua, C. (2019) *Estudios sobre Hegel*. Ediciones Universidad Diego Portales.

David, R. (2007). *Hegel's 'Philosophy of Right': A Reader's Guide*, Bloomsbury Publishing, United Kingdom.

Emundts, D. (2022). Philosophy and its Time. In L. Illetterati & G. Miolli (Eds.). *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy: From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*. London, Bloomsbury Academic.

Freyenhagen, F. (2011). "The Empty Formalism Objection Revisited: §135R and Recent Kantian Responses". En Thom Brooks *Hegel's Philosophy of Right*, pp. 43-72.

Fritzman, J. (2014). *Hegel. Polity*.

Goethe, J. W. (1792). *Naturwissenschaftliche Schriften 1792 – 1797, Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen*, en FA 1.24:367.

Goethe, J.W. (1987). *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Bd. 9. Hrsg. v. Christoph Sigrist. München: Hanser.

Goethe, J.W. (2017). *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*, Editorial Catedra. Edición de : Miguel Salmerón Infante.

Goethe, J.W. (2006). *Fausto*. Traducido por José Roviralta Borrell. Madrid: Alianza Editorial.

- Hardimon, M. (1994). *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Abada
- Henrich, D. & Pacini, D. (2008). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press.
- Henrich, D. (1974). *Formen der Negation in Hegels Logik*, in: W.R. Beyer (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch*.
- Hoffmann, T. (2015). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel - A Propaedeutic*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Honneth, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*, Ladislaus Löb (tr.), Princeton UP
- Honneth, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Princeton University Press.
- Horstmann, R. (1990). *Wahrheit aus dem Begriff: Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt a. Main: Anton Hain.
- Houlgate, S. (1998). *The Hegel Reader*. Wiley-Blackwell.
- Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette, IN, USA: Purdue University Press.
- Illouz, E. (2018). *Emotions as Commodities: How Commodities Became Authentic*. Routledge
- Inwood, M. (1992). *A Hegel Dictionary*. Oxford, Ox, Uk ;Blackwell.
- James, D. (2017). 'Practical Necessity and the "Logic" of Civil Society', en *Hegel's Elements of the Philosophy of Right: A Critical Guide*. Cambridge Critical Guides. Cambridge: Cambridge University Press.
- John, R. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge.
- Johnston, A. (2014). "2 For a Thoughtful Ontology: Hegel's Immanent Critique of Spinoza". *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, pp. 23-49.
- Kain, P. (2019). *Hegel and Right: A Study of the Philosophy of Right*, State University of New York Press
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. trad. y notas de Mario Caimi, Edición bilingüe alemán - español. Fondo Cultura Económica.

- Kelly, G. (1969). *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*. London: Cambridge University Press.
- Kimberly, H. (2012). "Hard work: Hegel and the meaning of the state in his philosophy of right". en: Brooks, Thom, (ed.) *Hegel's Philosophy of Right*, New York: Wiley-Blackwell.
- Knox, T. (1957-58) "Hegel's Attitude to Kant's Ethics," *Kant-Studien*, vol. 49.
- Knox, T. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right*. Oxford University Press.
- Luther, T. (1954) *Hegel's critique of modernity: reconciling individual freedom and the community*. Lexington Books.
- Matějčková, T. (2020). "Chapter 6 Hegel's Philosophy of the Modern Family: Fatal Families?". In *An Ethical Modernity?*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Moyar, D. (2002). *Hegel's Conscience: Radical Subjectivity and Rational Institutions*. Dissertation, The University of Chicago.
- Navrátilová, O. (2020). "“Sittlichkeit” in International Politics”. En *An Ethical Modernity? Hegel's Concept of Ethical Life Today*, *Critical Studies in German Idealism*, Volume: 25.
- Neuhouser, F. (2002). *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. *Philosophical Quarterly*
- Neuhouser, F. (2016). "2 Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology". In "I that is We, We that is I." *Perspectives on Contemporary Hegel*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Novakovic, A. (2017). *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ormeño, J. (2003), "Negatividad y deseo en Hegel", *Objetos caídos*. *Revista de Psicoanálisis*, año 4, n.o 5 (Santiago de Chile), pp. 117-140.
- Pinkard, T. (1979). "Hegel's Idealism and Hegel's Logic," en *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 33, H. 2, pp. 210-226.
- Pinkard, T. (1991). *Self-Understanding and Self-Realizing Spirit in Hegelian Ethical Theory*. *Philosophical Topics*, 19(2), pp. 71–98.
- Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una biografía*. Madrid: Acento.
- Pinkard, T. (2007) *Liberal rights and liberal individualism without liberalism: agency and recognition*, en: *German idealism: contemporary perspectives*. Edited By Espen Hammer, Routledge.
- Pippin, R. (1981). *Hegel's Political Argument and the Problem of Verwirklichung*. *Political Theory* 9 (4):509-532.

- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press.
- Pippin, R. (1991). Idealism and Agency in Kant and Hegel. *Journal of Philosophy* 88 (10): pp. 532-541.
- Pippin, R. (1997). "Hegel's Ethical Rationalism," en *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (pp. 417-50). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. (1997). Hegel, freedom, the Will. *The Philosophy of Right* ( 1-33). En G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Ludwig Siep (ed.) Berlín: Akademie Verlag.
- Pippin, R. (1997). *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2002). Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture, 2e éd. *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 192 (1):114-115.
- Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2018). *Hegel's Realm of Shadows Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"*, University of Chicago Press.
- Platón (1989). *El banquete*. Introducción de Carlos García Gual; traducción y notas de Fernando García Romero. Alianza Editorial. Madrid.
- Popper, K. (1971). *Open Society and its Enemies. Volume 2: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. Princeton University Press.
- Quante, M. (2004). *Hegel's Concept of Action*, translated by Dean Moyar, Cambridge University Press.
- Ritter, J. (1982). *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*. Cambridge: MIT Press.
- Robespierre, M. (1880). Texte de la motion de M. de Robespierre, en annexe de la séance du 25 janvier 1790, imprimée par le club des cordeliers, *Archives Parlementaires de la Révolution Française*, pp. 320-325.
- Rózsa, E. (2012). *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Schellhammer, E. (1997). The Hegel Myths and Legends. *Review of Metaphysics* 50 (4):923-923.
- Siep, L. (1992). *Praktische Philosophie Im Deutschen Idealismus*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft.

- Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, S. A., Madrid.
- Smith, S. (1989). What is "Right" in Hegel's Philosophy of Right? *American Political Science Review*, 83(1), 3–18. Cambridge University Press.
- Solomon, R. (2003). "Hegel's Arrival: Liberation and Spirituality in Philosophy". En *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht* (pp. 147–160). München
- Speight, A. (2001). *Hegel, Literature, and the Problem of Agency*. Modern European Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern, R. (2009). *Hegelian Metaphysics*. Oxford University Press.
- Stern, R. (2006). Hegel's Doppelsatz: A neutral reading. *Journal of the History of Philosophy*, 44(2), 235– 266.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1984). "Hegel: History and Politics" en M. Sandel (ed.) *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University Press, pp. 177-199.
- Tugendhat, E. (1986). *Self-Consciousness and Self-Determination*. Mit Press Cambridge, Mass.
- Vincent, A. & George, M. (1986). *The philosophical propaedeutic*, Blackwell Pub.
- Walsh, W. (1984). *Hegelian Ethics*. Garland Pub., University of California Press.
- Westphal, K. (1993). 'The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right'. En: F. C. Beiser, Ed., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press.
- Williams, R. (2000). *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press.
- Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.