

# Hegel como síntoma

## Ante la construcción social del sujeto político moderno en condiciones de capitalismo emergente

Hegel as Symptom. On the Sight of the Social Construction of the Modern Political Subject under the Conditions of Emerging Capitalism

Lorena ACOSTA IGLESIAS

Universidad Complutense de Madrid

*lorena.acosta.iglesias@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.001>

Recibido: 29/11/2014  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El presente artículo pretende dar cuenta de la progresiva conformación del espíritu objetivo en el pensamiento de Hegel a partir de determinados problemas en torno a la relación individuo y sociedad en condiciones de capitalismo emergente que ya se vislumbran en sus escritos de juventud.

*Palabras clave:* joven Hegel, capitalismo emergente, sujeto político moderno, espíritu objetivo.

**Abstract:** This paper aims to explain the progressive structure of the objective spirit of Hegel's thought based on certain problems about the relationship of the individual with society in an emerging capitalism context which can already be perceived during the author's youth.

*Keywords:* young Hegel, emerging capitalism, political modern subject, objective spirit.

## 1. ¿Por qué Hegel como síntoma? La sustancia del ser social.

La Ilustración se manifiesta como mitología y es la gran máscara, cada vez más fría y quebradiza, en que irá cristalizando la inteligencia burguesa. El Hegel maduro no es un accidente, un desmesurado pasarse de la raya que prolongado desfiguradamente un punto final posiblemente aceptable, cuyas bases se hallarían en Frankfurt, por ejemplo. Su desmesura no fue otra que la de la rectitud y sinceridad. Su mistificación, la de la realidad que representó ejemplarmente. Esto es lo que hace que el mal sea diagnosticado por Hegel tan pregnadamente; *el diagnóstico también es síntoma*.<sup>1</sup>

El diagnóstico también es síntoma. En torno a esta consigna queremos enmarcar las siguientes consideraciones que abarcarán una somera trayectoria que pretende indicar el camino de cómo Hegel llegó a ser Hegel a través de la transformación de determinados problemas en torno al desarrollo del espíritu objetivo que ya se vislumbran en sus escritos de juventud.

Este camino no es otro que el que impuso una realidad convulsionada como fue la transición al siglo XIX, marcada por la impronta de la promesa evanescente de una Revolución francesa que, para el avatar de Alemania, sólo significó el reverso tenebroso de una Restauración que arrasó con las ilusiones que implantó, cual semilla, aquella época en la que por primera vez «el hombre descansó sobre su cabeza.» El árbol de la libertad se truncó junto a las expectativas ilusorias de un filósofo como Hegel, cuya máxima peculiaridad podría decirse que estriba en haber superado el cambio de siglo madurando un ἦθος que brillará en su máximo fulgor —en el prólogo de su *Rechtsphilosophie* de 1820— como imperativo de atenerse a la realidad trasnochada.

Este ἦθος se fue fraguando, no sin dificultad, a través los últimos años del siglo XVIII —concentrándose en el culmen de su crisis conceptual en Frankfurt— en los que Hegel se topa con la reproducción de contradicciones en el ámbito social, en donde lo viejo no acaba de morir —el orden social feudal-absolutista— y lo nuevo no acaba de nacer —la sociedad burguesa de clases—. Sin embargo, el problema de la positividad que, para el joven Hegel, puso en juego el cristianismo como objetividad muerta que reifica lo vivo en el individuo, persiste en una nueva decadencia que tiene una dimensión estrictamente social: el florecimiento de la propiedad privada como mediación social —la punta del iceberg que asoma en los albores del capitalismo temprano—.

<sup>1</sup>RIPALDA, J.M., *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, Madrid: FCE, 1978, pp. 274 y 275. [Cursiva nuestra]

A pesar de ello, en los primeros años del filósofo, estas contradicciones generadas en la sociedad civil únicamente toman el carácter vivido, que sólo más tarde en el segundo punto de inflexión de su pensamiento, en Jena, podrá aclarar conceptual-sistemáticamente. De esta manera, generalizando conceptualmente una experiencia vivida individual, podrá Hegel encauzarse en el camino que le llevará a desgranar sistemáticamente la estructura de la sociedad civil y su necesaria separación con respecto al Estado, de la manera en que lo hará en los *Principios de la Filosofía del derecho*.

En este sentido, creemos que el *diagnóstico* hegeliano del nuevo estadio de la sociedad civil —que ya nunca más hará honores al *societas civilis sive res publica*—, el cual radica, por tanto, en un momento de máxima división traducido en ese desgajamiento del Estado y su reproducción como contradicción entre los individuos —que sólo podrá obtener, a ojos de Hegel, su verdadera superación en el reconocimiento del Estado como su fundamento— es en gran medida *síntoma* (o al menos creemos que se deja explicar en estos términos) de la incorporación —o asalto— del sistema de reproducción social capitalista, tal y como se evidencia de manera conclusa en el sistema de las necesidades (§189-208) en la *Rechtsphilosophie*.

De esta manera, el somero recorrido a través del pensamiento de Hegel —espejo de una realidad que toma la forma del incipiente capital— se centrará en tres puntos de inflexión en los que Hegel se afana en la reconciliación de la nación dividida: el periodo de *Frankfurt* o crisis existencial ahogada en la añoranza del ‘humus griego’, *Jena* o el comienzo del sistema: en las puertas de la realización racional del derecho de propiedad, y por último, *Berlín*, en la clausura racional con el mundo capitalista o la solución de la reconciliación *à corps perdu*.

Centrándonos en estos tres puntos de inflexión del pensamiento hegeliano, podremos observar que la mistificación de su pensamiento juvenil —tributo a categorías como amor, unidad y belleza— son síntoma de una reacción violenta ante la presente escisión social de la sociedad burguesa, la cual obtiene sus efectos retroactivos en la mistificación anhelante de la reconciliación griega como intento de superación de toda objetividad social. Con esta reacción violenta provocada por una contradicción vivida, Hegel abrirá un periodo de transición hacia categorías como muerte, nada y división, las cuales son manifestaciones de un modo de acercamiento a la realidad que pretende ser mucho más realista, y que desecha la salida de la reconciliación como superación unilateral de toda objetividad en general de la sociedad burguesa: éste es el punto en que Hegel, atendiendo a un imperativo insoslayable de comprender la nueva escisión social, se pone a la búsqueda del principio racional inmanente que rige la nueva estructura de la sociedad civil y con ello, conseguir mantener el optimismo de la reconciliación en el propio reconocimiento de la necesidad de la contingencia del nuevo Dios que gobierna el mundo, el Capital.<sup>2</sup>

Como se puede advertir, el hilo rojo de este sucinto recorrido pretende ser el propio desarrollo de la libertad objetiva en el pensamiento de Hegel, parándonos en algunos textos que consideramos claves en este aspecto, en relación al concepto de Estado y principio de particularidad. Efectivamente, la libertad objetiva queda comprendida en «el sistema de derecho [como] reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza»<sup>3</sup>, y por tanto, hace especial hincapié en la relación entre el individuo y las estructuras sociales que le sobrevuelan. Con ello, ahonda en ese abismo que abre el capitalismo entre libertad subjetiva y objetiva, que Hegel se

<sup>2</sup> Cfr. RIPALDA, J.M., (1978), *Ibid.*, p. 72

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, 1999, §4, p. 77

empeña en suturar mediante una dependencia jurídica entre ambas: la cual estriba en el hecho de que la libertad subjetiva sólo puede crecer bajo la condición previa de la libertad objetiva, reconociendo así finalmente al Estado moderno como su fundamento y origen en tanto que supone la verdad y la realización de la voluntad individual (*Rechtsphilosophie*, §261 Agregado), y no sólo su limitación<sup>4</sup>.

Sea o no esta solución del Estado hegeliano una solución *à corps perdu* —aspecto muy discutido y discutible del pensamiento hegeliano, que no trataremos temáticamente en el presente escrito—, ciertamente debemos reconocer en este recorrido que pretendemos emprender de la mano de la constitución y desarrollo del estatuto de la libertad objetiva, un testigo metodológico que nos dejó en herencia Hegel a la hora de preguntarnos qué significa nuestro presente —un presente desfigurado ante la muerte del espacio civil moderno en el agotamiento de fórmulas neoliberales, las cuales nos arrojan de nuevo a la problemática relación sociedad-individuo— ante el filósofo que pensó su tiempo en conceptos.<sup>5</sup>

## 2. ¿Qué ocurre en 1800? Puntos de inflexión en el pensamiento hegeliano: modos de acercamiento a la realidad del joven Hegel... ¿hacia el camino de la *Rechtsphilosophie*?

A partir del momento en que, cuando la crisis de su pensamiento en Fráncfort, Hegel ha admitido en su consciencia esas contradicciones, surge incesantemente en su filosofía la tendencia a la “reconciliación”. Desde Fráncfort hasta el posterior periodo berlinés existe esta tendencia, y se encuentra además en constante y acelerado crecimiento. Sería, empero, demasiado simple ver en esa tendencia algo puramente negativo, una simple acomodación a la sociedad burguesa de su época. No hay duda de que tales elementos negativos están contenidos en la concepción hegeliana de la “reconciliación”; también aquí hemos aludido ya repetidamente a las deformadoras consecuencias de la victoria de esa concepción sobre la irresolubilidad de las contradicciones en la filosofía social hegeliana.<sup>6</sup>

En este punto nos proponemos esclarecer la modulación del pensamiento del joven Hegel arrancando desde el impulso sistemático que irrumpió en Jena bajo el trasfondo, tildado de romántico y místico en múltiples ocasiones, de la crisis conceptual de Frankfurt tal y como nos sugiere Lukács y Ripalda —para nosotros este periodo lo cifraremos específicamente en los textos del *Systemprogramm*, *Amor y propiedad* y *La constitución alemana*—. Por otra parte, debemos advertir que, aunque en Jena están puestas las bases para entender el posterior desarrollo conceptual-sistemático —apareciendo ya aquí como mediación social el trabajo—, hay un segundo punto de inflexión, que en este lugar no trataremos, encarrilado directamente hacia la dirección de la *Rechtsphilosophie* en la *Fenomenología del espíritu*: concretamente en la dislocación de la Revolución Francesa dentro de la conformación del Estado moderno, lo cual le hará finalmente tomar la posición

<sup>4</sup>«Por otro lado se toma en el sentido afirmativo de la libertad subjetiva y a esta libertad se le otorga un ancho campo, sea para el arbitrio propio y para la actividad en favor de los fines particulares, sea para todo aquello que atañe a la propia opinión y a las ocupaciones y participación en los asuntos comunes. [...] En efecto, cada ley auténtica es una libertad, puesto que contiene una determinación racional del espíritu objetivo y es, por tanto, un contenido de la libertad. En contra de esto, nada se ha hecho tan común como la representación de que cada uno tiene que limitar su libertad en relación de los otros; el estado sería entonces la situación estable en que se produce ese mutuo limitarse y las leyes serían tales limitaciones.» HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 2010, §539, p. 554.

<sup>5</sup>Cfr. ADORNO, TH. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1969, p. 15.

<sup>6</sup>LUKÁCS, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona: Grijalbo, 1970, p. 411.

filosófica trasnochada dejando atrás el anuncio de un nuevo mañana que caracterizaba el acercamiento filosófico del joven Hegel, todavía en la *Phä*.

Mi formación científica empezó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres<sup>7</sup>

¿Qué ocurre en 1800? Esta carta, fechada en aquel año, muestra claramente el rodeo que dará Hegel para llegar a comprender la escisión que ya en *Amor y propiedad* es vislumbrada por el filósofo.<sup>8</sup> Se trata de afrontar, ya entonces de una manera pseudorenovada con respecto a Berna —aunque no en el aspecto de su reconciliación, todavía misticada— el carácter problemático de la objetividad social de la *positividad* —concepto en el que se prefigura el movimiento de la alienación, clave posteriormente para su *Phä*, pero todavía únicamente barruntado como negación abstracta, síntoma de su reacción violenta—.

Ciertamente en el periodo republicano de Hegel, el concepto de positividad aún no tiene en cuenta la reproducción de la misma a través de la producción de la actividad humana, sino que las categorías sociales todavía se hayan anquilosadas en un tratamiento del cristianismo como mera pasividad privada frente a la espontaneidad de la vida pública del mundo griego —única fuente para retomar el ideal de la comunidad armónica condensada de nuevo, como sustancia, en la subjetividad libre y espontánea (movimiento que reproducirá a su vez en la *Phä* y que supone uno de los límites del idealismo objetivo)—. Esto le impide a Hegel reconocer en el cristianismo, en aquel momento, una forma más de actividad social en una consciente dialéctica entre las formas de producción humana de dicha objetividad social y el individuo, las cuales se enfrentan como lo muerto y anquilosado que inmoviliza las fuerzas vivas de los individuos relegándoles a la vida privada, característica del cristianismo para el joven Hegel.<sup>9</sup>

Sin embargo, en *Amor y propiedad* ya hay un indicio de reconocimiento de que el origen de dicha objetividad social reificante para el individuo —que le relega al ser-mero-cosa, al puro-ser-de-sí-mismo, en definitiva, a la vida privada— tiene su origen en una

<sup>7</sup>HEGEL, G.W.F., “Carta a Schelling. Frankfurt am Main, 2 de noviembre de 1800” en: *Escritos de juventud*, Madrid: FCE, 2003, p. 433.

En palabras de Ripalda: «La acción humana se presenta como el centro de la filosofía, un acento increíblemente moderno hacia el 1800. [...] La acción aquí propugnada está al servicio de la vivencia de sí mismo y carece de posibilidades inmediatas de realizarse políticamente. Lo que en ella se perfila no es objetivamente una agitación revolucionaria, sino la base en que se va a asentar la filosofía hegeliana: el desplazamiento de la razón ilustrada desde su vinculación abstracta, relicto de la metafísica, a la realidad precisa de la conciencia burguesa, que se considera un nuevo sujeto de la historia y reclama en ésta su puesto.» RIPALDA, J.M., (1978), *Op. Cit.*, p. 179.

<sup>8</sup>«El amor se indigna ante lo que continúa separado, ante una propiedad. Esta irritación del amor a causa de la individualidad es el pudor. [...] Su pudor se transforma en la ira que, ahora, si, sólo defiende la propiedad, el derecho. [...] Pero, además, los amantes mantienen aún múltiples conexiones con lo muerto; a cada uno de ellos le pertenecen muchas cosas, es decir: cada uno de los amantes está vinculado con [entes] opuestos que son opuestos, son objetos incluso para el mismo, para el amante que mantiene esta relación [con sus objetos]. Por eso, los amantes son todavía capaces de entrar en una multiplicidad de oposiciones por intermedio de las múltiples apropiaciones y posesiones de propiedades y derechos. Lo muerto, lo que se encuentra bajo el dominio de uno de los amantes, está opuesto a los dos; y la única unificación que parecería ser posible es el acto, por intermedio del cual él [lo muerto] llegaría a caer bajo el dominio de ambos [amantes].» HEGEL, G.W.F., (2003), “Amor y propiedad” en: *Ibid.*, pp. 263, 265 y 266.

<sup>9</sup>Cfr. LUKÁCS, G., (1970), *Op. Cit.*, p. 106.

cuestión específicamente social: la propiedad. Sin embargo, no llegará al nivel especulativo que alcanzará en la *PhG* de Jena, ya que en este punto no deduce el derecho de propiedad inalienable en el concepto de persona, como principio de racionalización *inmanente* de la sociedad civil, que obtendrá su forma acabada en los *Principios de la Filosofía del derecho*. En *Amor y propiedad*, sin embargo, a pesar de que Hegel reconoce la propiedad como la forma jurídica de todo lo que los hombres poseen, y por lo tanto, aparece como un reconocimiento de la independencia de todos los objetos con respecto a la conciencia del Yo; la superación de dicha escisión, *pregnantemente* burguesa, no adquiere una inmanente solución en la lucha por el reconocimiento, sino que Hegel se empeña en superar dicha falla entre objeto y sujeto superando en general toda objetivación social en una nueva mitología, y de esta manera, revoca en última instancia, dicha superación, a la formulación del amor —todavía lastrado por el influjo místico de la comunidad armoniosa y espontánea de los griegos<sup>10</sup>—.

Sin embargo, progresivamente Hegel va a abandonando la posibilidad de la recuperar la totalidad perdida a través de una nueva mitología que siempre coloque el absoluto en un más allá —que siempre está más acá, esto es, en la vida antigua de los griegos<sup>11</sup>—, en donde los intereses particulares se disuelvan en la liberación de los individuos y se realice, en nombre de la solidaridad, la más absoluta igualdad entre los hombres. Dado que Hegel no reconoce por ninguna parte una situación real que permita la posibilidad inmanente de la realización de dicha igualdad radical —ya que la sociedad burguesa se le presentaba en este momento como una escisión insuperable, que no da paso a la reconciliación más que en el modo de una nueva mitología para el pueblo<sup>12</sup>—, sólo le queda por concluir, en definitiva, que esa igualdad exigida por el sistema para asumir y superar las contradicciones estamentales, no puede ser sino más que en la forma religiosa, en la que todos los hombres son iguales antes Dios.<sup>13</sup>

<sup>10</sup>Este influjo observamos que permanece, aunque no en su pureza —esto es, incorporando ya el origen social de la mediación en él— en aquello que Hegel llama todavía, en *Amor y propiedad*, la Comunidad de bienes: «“Comunidad de bienes” indica el derecho de cada uno obre la cosa, indica la parte correspondiente a cada uno; parte que puede ser una parte igual o una parte indeterminada. La comunidad de bienes incluye siempre una partición, o dicho con mayor precisión, la necesidad de esta partición. Indica [en consecuencia] algo particular, algo que es propiedad. [...] Aquella indistinción de la propiedad hasta el momento en que se la use permite a la “comunidad de bienes” crear la ilusión de una cancelación completa de los derechos. En el fondo persiste también un derecho sobre aquella parte de la propiedad que no se consume directamente, sino que sólo se usa; pero se guarda silencio sobre ello. En la comunidad de bienes las cosas no son “propiedades”; sin embargo ahí está, escondido en ella, el derecho sobre una parte de la cosa, la propiedad de una parte de la cosa.» HEGEL, G.W.F., (2003), “Amor y propiedad” en: *Op. Cit.*, p. 265. Como se puede observar, algo queda de esa comunidad orgánica anhelada por Hegel como única vía de reconciliación, sin embargo, lo que queda sólo resta en apariencia, mostrando ya en esencia, la dinámica incipiente de contradicción entre los individuos considerados al mismo tiempo como ciudadanos y como burgueses: «Incluso si el uso ya fuera común, el derecho sobre la posesión quedaría indeciso. La idea de derecho, sin embargo, no caería en el olvido, pues todo lo que los hombre poseen tiene la forma jurídica de la propiedad.» HEGEL, G.W.F., (2003), *Ibid.*, p. 266.

<sup>11</sup>«Todos los fenómenos de esta época muestran que la satisfacción no se encuentra más en la vida antigua; ésta consistía en un limitarse a un dominio ordenado sobre la propiedad, en una contemplación y en una fruición de su mundo, pequeño y completamente sumiso, y luego también en una autoaniquilación y en una elevación hacia el cielo que cancelaba esta limitación. [Ahora], por un lado, el apremio de la época ha afectado aquella propiedad; por el otro sus dones, en forma de lujo, han superado aquellas limitaciones, convirtiendo al hombre en ambos casos en un señor, y haciendo que su poder sobre la realidad llegue a la culminación. Bajo este régimen árido de vida mental se ha intensificado el sentimiento de culpa por haber transformado su propiedad —las cosas— en lo absoluto. Con ello se aumentó por otro lado el sufrimiento de los hombres, y alcanzó a esta época el soplo de una vida mejor.» HEGEL, G.W.F., (2003), “La constitución de Alemania”, en: *Ibid.*, p. 392.

<sup>12</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F., (2003), “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en: *Ibid.*, p. 220.

<sup>13</sup>Cfr. LUKÁCS, G., (1970), *Op. Cit.*, pp. 374 y 375. «Aquí se ve claramente uno de los motivos principales que han hecho necesaria la posición que ocupa la religión, el cristianismo, en el sistema de Hegel. Y se ve al

Sin embargo, la escisión estamental y las contradicciones que produce son, en cierto sentido, efecto de la propia división del trabajo en el espíritu objetivo —tal y como luego desarrollará dicha dialéctica en la *PhG* de Jena—, y por lo tanto, tiene un origen estrictamente social, por lo que la extrañación de la propia burguesía en el horizonte de la reconciliación social sólo se da en el modo del olvido de su propio origen, presentándose así como una segunda naturaleza. Efectivamente, en la *PhG* de Jena, Hegel realiza un paso de gigante y se puede observar cómo este avance se da completamente con la forma sistemática que el objeto requiere, y empieza a pensar en términos de reconciliación de una manera inmanente al propio sistema.

Por tanto, Hegel en la *PhG* de Jena ya lleva a término concreto aquello que ya reivindica, sin llevarlo al plano consciente, en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*<sup>14</sup>, esto es, que la necesidad de la filosofía nace de un modo contingente, es decir, como intento de superar la oposición entre subjetividad y objetividad cristalizadas mostrando que el ser devenido del mundo de las cosas y los pensamientos como devenir él mismo —no como algo dado, sino que su ser siempre es producto de algo, como resultado de un proceso y su vida como un producir—.

Precisamente, ese es el movimiento que lleva a cabo en la *PhG* de Jena —superando ya la simetría entre naturaleza y espíritu que se daba todavía en el escrito sobre la *Diferencia*—, esto es, vislumbrar la necesidad de lo contingente en el modo de su aparecer, en tanto que toda manifestación tiene algo de esencial. O dicho de otra manera, no tendría sentido hablar de las regularidades esenciales de la sociedad, o de las estructuras profundas de los procesos de construcción de subjetividad, si éstas no se hicieran visibles en los fenómenos. Y es, justamente, a partir de esos fenómenos eminentemente sociales, desde donde parte Hegel en la búsqueda del *secreto*, tal vez, de la mercancía<sup>15</sup>, como la esencia del ser como tal esencialmente devenido, y por lo tanto, mediado socialmente.

### 3. Entre el *bourgeois* y el *citoyen*: contradicciones en la reproducción social capitalista.

De esta manera, Hegel parte en la *PhG* de Jena de la identidad de uno consigo mismo con el cuerpo orgánico, conectado a su vez con realidades meramente individuales o atómicas a las que se enfrenta poniéndolas como objetos, para a partir de ahí, poder deducir el concepto de Espíritu en un nuevo nivel lógico en el que se reasume aquel nivel de realidad para dar paso a otro (así en un primer momento, el lenguaje supera la contingencia del cuerpo orgánico, reasumiéndose en la inteligencia). Mediante este método, ya enteramente dialéctico, llega Hegel hasta el reconocimiento a través de una construcción de un sistema de singularidades lógicamente inmanente a éstas, tal y como anteriormente hemos comentado. En realidad, ya en Jena realiza la misma operación que más tarde llevará a cabo en la *Phä*, pero aquí únicamente desde un punto de vista ontológico, no epistemológico todavía.

mismo tiempo que ese motivo no ha sido religioso.»

<sup>14</sup>Cfr. HEGEL, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Tecnos, 1990, p. 20.

<sup>15</sup>«El lugar de Dios está siendo ocupado por el Capital. El aura de misterio e inaccesibilidad que rodeaba a Zeus y a Dios Padre no se ha perdido, sino transmitido a la estructura tabuizada del mundo moderno. De ella, como de Júpiter Capitolino los rayos, caen sobre nosotros las crisis monetarias y económicas, la opulencia y la miseria. El nacimiento del Capital es la muerte de Dios. Consecuentemente, la Lógica del Concepto será substituida medio siglo más tarde por una anatomía del Capital.» RIPALDA, J.M., (1978), *Op. Cit.*, p. 245.

De esta manera, Hegel da un salto ontológico —una robinsonada, producto a su vez de los límites a los que le postra su idealismo objetivo— desde la pura noche que es el individuo orgánico, donde todo es interior y naturalización, hasta la primera conceptualización mediante el lenguaje, que después se desarrollará hasta el trabajo, entendido éste como principal mediación social donde todas las capacidades del individuo están desarrolladas—. Tal salto sólo puede ser producido a partir de un excedente de subjetividad idealista, ya que se da sin interacción social y por lo tanto, resulta independiente del proceso del trabajo. Sin embargo, sólo aquí se da la determinación del objeto como aniquilación finalística del mismo —el trabajo sólo puede tener lugar bajo el reconocimiento de las necesidades naturales, pero en el modo de su superación, esto es, a través del ardid de la herramienta—, en tanto que el trabajo no es sólo mera actividad, sino actividad reflexionada, esto es, producción que significa la mediación entre el Yo y la cosa. Por tanto, el trabajo y con él la producción son formas de la experiencia de uno mismo y de lo otro. En el trabajo se da la unidad del yo como cosa, es decir, se pone en juego, al mismo tiempo, la determinación del yo abandonando la inmediatez del impulso —el deseo se ve obstaculizado en su inmediatez pero al mismo tiempo se ve realizado como finalidad—, surgiendo así, a través del trabajo como mediación social, algo universal en el hombre.

Efectivamente, a través de una progresiva generalización de las necesidades en el proceso del trabajo —en un primer momento, concreto—, Hegel vislumbra que la propia elaboración del objeto no es de suyo una satisfacción general de las necesidades más que como una elaboración de una multiplicidad: el hacerse-cosa de la consciencia. Esto es propiamente ya trabajo abstracto y esta elaboración de lo múltiple se traduce en una progresiva división del trabajo en la que éste rebasa propiamente su necesidad inicial: satisfaciendo las necesidades de muchos, y mediante la satisfacción de las muchas necesidades de otros en el trabajo de muchos más.<sup>16</sup> Aquí vemos de manera prefigurada lo que en los *Principios de la Filosofía del derecho* será el sistema de necesidades, clave para comprender la reproducción de la sociedad civil como contradicción —en el problema del reconocimiento del derecho de propiedad, en donde sólo es real lo que ya tengo en tanto que es reconocido por otros— y la sutura jurídica que contendrá las disoluciones sociales a las que tiende la misma —dado que el derecho a la propiedad no consiste en ser idéntico ni al otro ni al objeto, sino en ser reconocido como no-idéntico—, intentando realizar la libertad política que promete la economía sólo en apariencia, pues el individuo, finalmente, sólo consigue desplazar su necesidad —no superarla— ya que su trabajo sólo disminuye para el todo social, tributo a ese universal que genera el trabajo abstracto como mediación social: el valor.<sup>17</sup>

Lo general es pura necesidad en el trabajador singular. Éste tiene su existencia inconsciente en lo general, la sociedad es su naturaleza, de cuyo ciego movimiento elemental depende, que le mantiene o le suprime espiritual y físicamente. Existe por posesión inmediata, herencia: el

<sup>16</sup>Cfr. LUKÁCS, G., (1970), *Op. Cit.*, p. 327 y ss.

<sup>17</sup>«La cosa abstracta explana en el cambio lo que es ella, a saber, esta transformación, la vuelta al yo en la coseidad y, más precisamente, una coseidad que consistía en ser posesión de otro. Cada uno renuncia él mismo a su posesión, supera su existencia, a la vez que disfruta de reconocimiento al hacerlo, y el otro lo recibe con permiso del primero. Disfrutan de reconocimiento, cada uno recibe del otro la posesión del otro, de modo que sólo recibe en tanto en cuanto el otro mismo es lo negativo de sí mismo, o la propiedad es por mediación. [...] Y el interior de la cosa, representado por esa igualdad en ella, es su VALOR, que tiene plenamente mi consentimiento y la apropiación del otro: se trata del mío positivo y asimismo del ser, la unidad de mi voluntad y la suya. Y la mía vale como real, existente, el estado de reconocimiento es la existencia. Con esto mi voluntad vale, poseo, la posesión se ha transformado en propiedad.» HEGEL, G. W. F., *Filosofía Real*, Madrid: FCE, 2006, pp. 184 y 185

perfecto azar. Realiza un trabajo abstracto, con lo que arranca tanto más a la naturaleza; pero esto no hace sino tornarse otra forma del azar. 1º. Puede producir más; pero esto disminuye el valor de su trabajo, de modo que tampoco sale de su situación general. 2º. Se multiplican sus necesidades; cada singular se divide en varios, el gusto se refina y hace más distinciones; se requiere una preparación para que la cosa que se necesita sea cada vez más accesible a un uso fácil, y tomar medidas para su lado desventajoso (corcho, sacacorchos, despabiladera); el individuo es formado como consumidor natural.<sup>18</sup>

Este pasaje de la *PhG* de Jena anticipa el paso de la Familia a la Sociedad civil tal y como se da en los *Principios de la Filosofía del derecho* [§238], y al mismo tiempo, consigue explicar las contradicciones a las que está sometido el individuo como *hijo de la sociedad civil* (y con ello, como consumidor natural al mismo tiempo), en donde la contingencia se ha vuelto necesaria, esto es, supeditada a la forma de la universalidad del valor como forma de interrelación con los otros [*Rechtsphilosophie*, §182], esto es, en el marco de transición a sociedades modernas capitalistas.

Quisiéramos concluir afirmando que pareciera que Hegel es consciente, en gran medida, de la fragilidad de su solución. Así se constata en la separación sociedad civil y Estado, ya que reconoce con ello al mismo tiempo dos dimensiones en el individuo moderno que —al igual que sociedad civil y Estado— no se pueden confundir: la dimensión de *bourgeois*, reconocido en el seno de la sociedad civil a través de sus propiedades; y por otra parte, la dimensión de *citoyen*, el cual es reconocido en sus derechos políticos mediante su intervención activa en el Estado.<sup>19</sup> Ambos —que son uno y el mismo a la vez— están supeditados a una universalidad: el primero al formol del valor con el que se conserva ‘*siempre joven*’ la reproducción social capitalista —es decir: produciendo siempre nuevas contradicciones—; y el segundo, a la universalidad de las leyes del Estado, el cual, al mismo tiempo, intenta contener las continuas tendencias a la disolución social de la primera universalidad —cierto es que de la regulación de este *bellum omnium contra omnes* del capitalismo ya se encarga la *administración de justicia*, la *policía* y *corporación*, esto es, las otras dos partes que conforman, junto con el sistema de las necesidades, el conjunto de la sociedad civil, las cuales tienen por fin la modulación institucional de la ley<sup>20</sup>—, y al mismo tiempo, realizar su promesa de libertad política —por lo que, por otra parte, el Estado hegeliano no tendría nada que ver con la campaña de aquellos nacionalistas liberales que acusaban a Hegel de apologeta del Estado prusiano, hito de la Restauración<sup>21</sup>—.

En la actualidad, cuando del espacio civil moderno no queda más que una anexión de acciones individuales, esto es, donde se ha dado una completa fagocitación del espacio público y se relega las interrelaciones de los individuos únicamente al modo de su alienación; entonces se falsifica el principio de autonomía y responsabilidad agotado en la sentencia unilateral —muy recurrida por nuestra opinión ‘pública’ y clase ‘política’— que señala al «individuo [como] culpable por necesidad, [así] se convierte en lo último y absoluto, [y] con ello incurre por su parte en la apariencia de la sociedad individualista y se engaña sobre sí; de eso se dio en cambio cuenta Hegel.»<sup>22</sup>

<sup>18</sup>HEGEL, G.W.F., (2006), *Ibid.*, p. 197.

<sup>19</sup>Cfr. DUQUE, F., “Elogio de la frialdad. Sobre el Estado de la modernidad postrevolucionaria” en: *Isegoría*, Vol. 10, (1994), p. 174.

<sup>20</sup>MARINI, G., “Estructura y significación de la sociedad civil hegeliana” en: VV.AA., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: CEC, 1989, pp. 231 y ss.

<sup>21</sup>Cfr. LOSURDO, D., *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid: Escolar y Mayo, 2013.

<sup>22</sup>ADORNO, TH. W., *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal, 2011, p. 260.

Efectivamente, pareciera que ya en Hegel, en el momento en que éste da el concepto de sociedad civil, al tomar como necesaria inmanentemente —esto es, perteneciente a su propio concepto— la regulación jurídica del sistema de necesidades, convierte idealistamente, lo que en el fondo es un dique de contención ante la inminente disolución del espacio civil moderno, su más profunda realización racional de la libertad. Digamos que la sociedad civil moderna murió de éxito, y en el hecho de que Hegel fuera consciente de su frágil solución, supone que él mismo fuera, en algún sentido, “consciente” de su condena a muerte, a pesar de que su efecto idealista fuera una loa burguesa al trabajo como mediación social, dicho con palabras de Adorno.

En este sentido, tal como dice Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, concretamente en *Aspectos*, «sólo el ser autoconsciente de todo esto podría haber llevado a la dialéctica hegeliana más allá de sí misma; pero tal autoconsciencia ha hecho que se le desvanezca semejante cosa, pues de serlo se pronunciaría ese nombre que la tiene hechizada»<sup>23</sup> Esto es, Hegel, en el fondo, parece detener la dialéctica cuando ésta lo lleva más lejos de lo que puede asumir. En las fallas del sistema hegeliano, se encuentra, agazapada, su verdad. Y sólo desde un acercamiento a su pensamiento desde el lado del objeto, es decir, intentando hacer saltar los límites de su idealismo objetivo con el propio movimiento de la cosa, esto es, vislumbrando su necesidad en la contingencia, o dicho de otro modo, la génesis del valor como universalidad y cómo influye —mejor dicho, constituye— las estructuras de solidaridad entre los individuos y sus propias subjetividades, podríamos vislumbrar en Hegel una herencia metodológica para seguir abordando los procesos de subjetivación en la actualidad, gobernada por fórmulas neoliberales que dejan al individuo desamparado ante aquellas estructuras que sobrevuelan sus decisiones, y que sin embargo, condicionan objetivamente la libertad y el dolor del individuo.

<sup>23</sup> ADORNO, TH. W., (1969), *Op. Cit.*, p. 45