

La individualidad y el concepto hegeliano de espíritu

Román Cuartango

Universitat de Barcelona

ABSTRACT: For Hegel the modern world is characterized by the loss of ethical-community bonds, result of the enthronement of the individual, which is evident in the importance that the autonomous moral conscience gains, but also in the primacy of civil society as a structure of negative relationships between individuals who promote their particular interest. He always aspired to overcome such a tearing apart of the social, making it necessary to consider all aspects of the subject. Therefore, he developed a theory of the spirit in which the individual abstraction was mediated. The question that this essay brings about is whether the performance of this theory is not achieved at the expense of individuality itself.

KEYWORDS: Hegel, Individual, Spirit, Subject, Logic, Action.

1.

Al preguntar si queda espacio para lo individual en el seno de un sistema de la razón, un medio en el que se entrelazan categorías, es decir, universales, no estamos planteando solo un problema cuyo interés se limite a la investigación hegeliana. En realidad, el asunto se halla estrechamente conectado con la posibilidad misma de tornar manejable la individualidad. Y esto cobra verdadera importancia, como señala el propio Hegel, sobre todo cuando intervienen sujetos. Lo interesante aquí es que también en dicho territorio cabe distinguir entre una subjetividad individual y otra de carácter universal.

De entrada, se debe tener en cuenta que la individualidad viene al mundo a través del desplazamiento incontrolable que resulta de la repetición de lo reglado (de lo universal). Dicho movimiento produce holguras, lo que genera al mismo tiempo indeterminación. Los sujetos desempeñan papeles y, de esa forma, ponen en juego los sistemas. Pero lo individual no representa el efecto de un procedimiento establecido, de alguna propiedad esencial, sino un accidente, algo libre, suelto. Dado que la acción individual ‘desborda’ los cauces, no puede, sin más, ser reintegrada interpretativamente, como si se tratara de un estado legítimo del ‘programa’ que (supuestamente) rige el decurso de los acontecimientos. Por otro lado, esa



falta de sujeción que afecta a los individuos –su hurtarse y diferir–, implica la imposibilidad de que la parte suelta y la dependiente del sistema puedan ser compatibles.

Y, sin embargo, es este individuo –o este aspecto de la individualidad del individuo– el que debería verse administrado en el cálculo político, algo que resulta harto difícil, o hasta imposible. El sujeto *qua* individuo tenderá escapar de la comparecencia social, puesto que su desenvolvimiento produce actos de desafección y soltura. Otra cosa bien distinta es lo que sucederá con el sujeto universal, el producto perfeccionado de la dialéctica del espíritu (una persona, un ciudadano).

Si en nuestra época ha sido planteado el asunto de la muerte del sujeto ello se ha debido a la inevitable percepción de las numerosas formas en que este se va diluyendo en los sistemas de signos o en los compromisos existenciales. No obstante, también es necesario señalar que dicho proceso no alcanza nunca a consumarse, pues la individualidad realizativa no se digiere fácilmente. El sujeto se aferra al individuo. Sin embargo, este carece de consistencia, y no debería ser pensado como una sustancia o un núcleo esencial. La libertad del individuo no constituye una posesión efectiva, algo positivo, sino una posibilidad, es decir, algo así como una grieta en el edificio. Se trataría de una suerte de propiedad emergente y, por ello, impredecible. Como consecuencia de lo anterior, se encuentra afectado por una inmediatez e irrelatividad que dificulta todo intento de convertirlo en saber, ya que faltan los criterios necesarios para la contrastación y la identificación.

2.

Por lo que respecta a nuestro tema, lo que interesa es investigar si la filosofía de Hegel se encuentra en condiciones de proporcionar abrigo a este fenómeno de la individualidad (entendida como algo más que la subjetividad de un sujeto abstracto). De hecho, lo que él pretende es dejar atrás las limitaciones –y las patologías– de una subjetividad absolutizada como la que percibe en el mundo moderno. Dicho programa se desarrolla en la forma de una teoría del espíritu. En este se incorporan las propiedades básicas del sujeto (autoconciencia, intencionalidad, libertad), pero de manera que no se vean limitadas en una lógica bipolar (yo/no-yo, sujeto/objeto, libertad/determinación). No obstante, este punto de vista no es ni inmediato ni natural, constituye más bien el resultado del esfuerzo científico, que ha de tener necesariamente en cuenta las implicaciones sin las que no se darían las relaciones polares que

han sido mencionadas. Puede afirmarse que el concepto de ‘espíritu’ representa el esfuerzo por pensar el ser como una sustancia subjetiva, una sustancia viviente y referida a sí.

A diferencia de lo que sucede con la determinación natural, la esencia del espíritu viene dada por la libertad: “la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo.”¹ Por tanto, el espíritu aparece como referencia a sí mismo (espíritu subjetivo), pero también como un ‘mundo’ en el que la libertad comparece en la forma de una presencia real (espíritu objetivo); llevando a cabo finalmente la reunión entre el lado objetivo y su idealidad o concepto (espíritu absoluto). De esta manera, la subjetividad mundana se positiva efectivamente, pero sin anquilosarse cual mero dato; es decir: mantiene su libertad, su negativo distanciarse.

El ‘yo’ comparte este ser propio del espíritu, aunque de manera limitada, puesto que representa la autorreferencia únicamente ‘subjetiva’ en la forma de la ‘certeza de sí mismo.’ El espíritu como conciencia constituye, por tanto, una aparecer unilateral. El ‘yo’ se encuentra determinado frente a su objeto, un no-yo (y por eso se trata de conciencia o de un representar). La meta del espíritu, por el contrario, consiste en elevar esa ‘certeza de sí mismo a verdad,’ dando expresión a la identidad de los dos polos (la conciencia y su cosa). Los peldaños imprescindibles para ese ascenso son: a) la conciencia (tiene un objeto enfrente), b) la autoconciencia (el objeto enfrentado es el ‘yo’) y c) la unidad de la conciencia y la autoconciencia (el contenido del objeto como sí mismo: la razón y el concepto de espíritu).

Así que el proyecto hegeliano que aspira a otorgar al sujeto la completud propia de algo ‘realizado,’ proporcionándole la conveniente contextualización metafísica, implica necesariamente superar la subjetividad (abstracta) moderna y elevar el pensamiento sustancial a la ‘apercepción.’² La autoconciencia encarna este principio (que, como tal, se encuentra aún

¹ HEGEL, G.W.F. **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (Enz)**. Madrid: Alianza, 2005, § 382. Y también: “*Lo absoluto es el espíritu*; he aquí la definición suprema de lo absoluto. –Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y [toda] ciencia; solo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal. La palabra y la *representación* de espíritu fueron halladas tempranamente, y el contenido de la religión cristiana es dar a conocer a Dios como espíritu. Captar esto en su propio elemento (el concepto), a saber, captar lo que ahí estaba *dado* a la representación y que es *en sí* la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha cumplido verdadera e inmanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma.” (HEGEL. *Enz* § 384 obs.)

² “La verdad de la conciencia es la *autoconciencia*, y esta el fundamento de aquella, de tal modo que en la EXISTENCIA toda conciencia de otro objeto es autoconciencia; yo sé del objeto como de algo mío (él es mi representación), yo sé de mí por tanto en él. –La expresión de la autoconciencia es yo = yo; *libertad abstracta*, idealidad pura. –La autoconciencia está así sin realidad pues ella misma, que es objeto suyo, no es un tal, ya que no se da ninguna distinción entre ella y su objeto.” (HEGEL. *Enz* § 424)

por desarrollar). Ella se ve impulsada a proporcionar contenido y objetividad al saber de sí abstracto y, también experimenta el impulso contrario: liberarse de su sensibilidad, superando la objetividad dada para ponerse como idéntica consigo misma.

De acuerdo con lo anterior, el ser se concreta como sujeto (pasando del ahí abstracto a la totalidad); y, al mismo tiempo, el sujeto se concreta como ser (la conciencia separada se sabe en la identidad con su objeto). El ‘espíritu’ constituye, pues, el sujeto desarrollado; y del mismo modo, el ser en su verdadera manifestación. El concepto de ‘espíritu’ comprende los rasgos originarios de la conciencia (y de la yoidad o subjetividad), pero de un modo no unilateral. Dichos caracteres (intencionalidad, movilidad, separación-libertad, referencia a la verdad, autorreferencia) serán completados por la identidad con el objeto intencional. Así, puede decirse que ‘espíritu’ representa el concepto de la intencionalidad subjetiva comprendido desde la perspectiva del principio de la identidad entre sujeto y objeto, conciencia y cosa, certeza y verdad o ser y saber. Y bajo esta perspectiva pueden verse enfrentados el individuo universal y el individuo particular o espíritu inacabado, que se aferra a una sola determinación, mientras que las demás quedan borrosas. Por otra parte, una *Aufhebung* indica siempre el fundamento de la ciencia; en este caso, el conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro. La filosofía exige que la conciencia se halle en este ‘elemento:’ la pura espiritualidad.³ Tiene que lograr dicho concepto.⁴

Como decimos, la relación existente entre ‘sustancia,’ ‘sujeto’ y ‘sistema’ –que lo verdadero solo es realmente efectivo como sistema, ‘o que la sustancia es esencialmente

³ “El que lo verdadero solo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Solo lo espiritual es *real* [*das Wirkliche*]; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* –el *ser otro* y el *ser para sí*– y lo que permanece en sí mismo en esta determinidad o en su ser fuera de sí o es *en y para sí*. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o *en sí*, es la *sustancia* espiritual. Y tiene que ser esto también *para sí mismo*, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como *objeto* y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí. Es *para sí* solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y, de ese modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.” (HEGEL. *Fenomenología del espíritu (Fen)*. Madrid: F.C.E., 1981, p. 19).

⁴ “La autoconciencia que es así la certeza de que sus determinaciones son también objetivas, de que son determinaciones de la esencia de las cosas tanto como pensamientos propios, es la razón; la cual, en tanto [es] esta identidad, no solamente es la *sustancia* absoluta, sino la *verdad* como saber. Ella, en efecto, tiene aquí como *determinidad* propia, como forma inmanente, el concepto que ESTÁ-EXISTIENDO para sí mismo, yo, la certeza de sí mismo como universalidad finita. Esta verdad que-está-sabiendo es el *espíritu*.” (HEGEL. *Enz* § 439).

sujeto’– queda bien expresada en la enunciación de lo absoluto en la forma de Espíritu. ‘Espíritu’ es el concepto para la razón que se toma a sí misma por objeto, pero no a través de la distancia en la que sujeto y objeto se oponen, sino en la igualdad mediada consigo; se trata entonces de un sujeto *aufgehoben*, reflejado en sí mismo. Esa auto-identidad de la que se habla representa una modificación de la estructura sujeto-objeto y su carácter meramente negativo, abstracto: la reflexión substantivada. Y, además, el espíritu que se sabe a sí mismo constituye, en su desarrollo, el sistema de la ciencia especulativa. Pero ese saber no está dado de modo inmediato, se trata por el contrario de algo que debe lograrse con mucho esfuerzo conceptual (o especulativo). En realidad, la conciencia es siempre ya, ‘esotéricamente,’ espíritu, pero esa verdad no está aún puesta como tal para ella. Se ve, por tanto, obligada a transformarse, a configurar de manera exotérica ese saber que en el comienzo –de manera ‘inmediata:’ la conciencia sensible– representa únicamente ‘lo carente de espíritu.’ Ante sí se extiende, pues, un penoso camino, lleno de confusión: un camino dialéctico. La exposición de dicho *vía crucis* que conduce desde el estado común de conciencia hasta aquella perspectiva absoluta propia de la ciencia especulativa habrá de desplegarse como una *Fenomenología del Espíritu*.

Según puede apreciarse, espíritu y reflexión se encuentran íntimamente unidos: el proceder de aquel consiste en el movimiento en cuyo curso lo absoluto ‘llega a sí mismo.’ Además, esa vitalidad posee un significado negativo: un desprenderse y hundirse de las determinaciones y fijaciones naturales. Y no obstante, ella constituye también ‘la energía del pensar,’ sin la que no puede haber una ‘vida espiritual’ que merezca ese nombre. Tal es el modo en que se manifiesta el carácter subjetivo de la sustancia: se comporta negativamente. El espíritu únicamente conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.⁵ Y, sin embargo, como dice Hegel, la vida del espíritu no solo no aborrece la muerte, sino que la soporta y se conserva en ella: pasa a través de la muerte o muere para renacer, como sugiere la imagen del Viernes Santo Especulativo.⁶ Y eso significa, de nuevo, dialéctica.

⁵ “Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser ahí a la determinidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que solo *es* en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.” (HEGEL. *Fen*, p. 24).

⁶ HEGEL, G.W.F. **Glauben und Wissen**. Gesammelte Werke 4. Hamburg: Meiner, 1968 ss. pág. 414.

Avanzando a través de negaciones se dejan atrás los pensamientos fijos. Y es de esta manera como estos últimos se convierten en conceptos (automovimientos, círculos): ‘son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.’ La *Fenomenología* prepara, justamente, dicho elemento del saber: en él, los momentos ya no se desdoblán en la contraposición de ‘ser’ y ‘saber,’ sino que permanecen en la simplicidad del saber (lo verdadero bajo la forma de lo verdadero). Su movimiento genera la ‘Lógica’ o ‘Filosofía especulativa.’ La ciencia se estructura a través de la vida del ‘concepto.’ El conocimiento científico exige entregarse a la dinámica del objeto: expresar su necesidad interna. Si la sustancia es sujeto, todo contenido significa su propia reflexión en sí.⁷

Aunque al ‘espíritu’ (hegeliano) le corresponde un carácter subjetivo –conciencia, actividad, otredad (*Kolonie liebt... der Geist*)–,⁸ representa también, como se ha dicho, al mismo tiempo una *Aufhebung* de la subjetividad separada. De esa manera constituye el desarrollo del principio fichteano del Yo, activo, pero mediado con la absolutez característica del ‘Uno-Todo,’ tal como fue pensada por Hölderlin en su objeción a Fichte: *Seyn schlechthin*.⁹ La *Nichtigkeit* (subjetiva) tiene que darse una sustancia (la propia lógica del espíritu incluye los tres momentos: subjetivo-objetivo-absoluto).

Lo verdadero, libre, etc. (en el sentido pleno –y concreto) es el ‘espíritu absoluto,’ que, por otra parte, no significa sino la totalidad consumada y asumida de la historia. O dicho de otra manera: la subjetividad que se descubre en su sustancialidad. En su comparecencia inicial, toma la forma de la simple subjetividad, ‘yoidad:’ inquietud, actividad, autorreferencia, autopoiesis, desencaje, desafección, separación. Frente a lo solo ‘en sí’ (y al positivo y quieto ‘ser así’), el espíritu representa la capacidad para retirarse de todo contenido, de toda realidad. De ahí su tendencia a la escisión. Por lo tanto, el único modo de producir la reconciliación es que tenga lugar una verdadera *Aufhebung*. Aun cuando al espíritu desarrollado especulativamente le corresponda la forma de lo ‘cabe sí en lo otro,’ eso no

⁷ “...la ciencia no es aquel idealismo que, en vez del dogmatismo de la *afirmación*, se presenta como un *dogmatismo de la seguridad* o el *dogmatismo de la certeza de sí mismo*, sino que, por cuanto que el saber ve el contenido retornar a su propia interioridad, su actividad se sumerge más bien en este contenido, ya que es el sí mismo inmanente de contenido como lo que al mismo tiempo ha retornado a sí, y es la pura igualdad consigo en el ser otro; esta actividad del saber es, de este modo, la astucia que, pareciendo abstenerse de actuar, ve cómo la determinidad y su vida concreta, precisamente cuando parecen ocuparse de su propia conservación y de su interés particular, hacen todo lo contrario, es decir, se disuelven a sí mismas y se convierten en momentos del todo.” (HEGEL, *Fen.* p. 37).

⁸ HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke* 1. Stuttgart: Cotta, 1944. p. 381.

⁹ Cf. HÖLDERLIN, F. *Urteil und Sein*. *Sämtliche Werke* 4,1. Stuttgart: Kohlhammer, 1961. p. 216.

significa que, de entrada, no tienda a afirmarse únicamente como ‘para sí sin lo otro’ (el alejarse, desentenderse, y moverse hacia una quimérica afirmación del ‘yo,’ entendido como fundamento, expresa ya siempre la tendencia primera del espíritu). Por eso la libertad, que en un principio constituye su esencia más genuina,¹⁰ se revela como una suerte de formalidad unilateral: ‘la absoluta negatividad del concepto como identidad consigo mismo.’ Y se ve forzada a reflexionar, a moverse dialécticamente. Como ya se indicó, de entrada ‘espíritu’ apunta a la nada de la determinación (natural): lo ‘libre de...,’ suelto.

De acuerdo con lo anterior, los momentos de la lógica del espíritu habrán de ser: 1) la referencia negativa a sí que proviene de la separación de lo natural: inquietud; 2) la actividad inquieta tiende a darse realidad, a exteriorizarse, de manera que la libertad produzca alguna necesidad en la forma de mundo; y 3) la mediación entre lo solo ‘para sí’ y lo solo ‘en sí.’

3.

Lo individual no es ajeno al proceso descrito. Desde la perspectiva del espíritu, la ciencia o lo lógico, la subjetividad debe ser entendida como individualización y realización de lo universal en lo singular. Esto es lo que queda establecido en la *Ciencia de la Lógica*: las categorías o formas lógicas dan lugar a un sistema autosuficiente de implicaciones y significados. Ese entramado holístico de determinaciones del pensar se genera por sí mismo en el curso de una compleja actividad ontológico-ideativa. La estructura que subyace a dicho movimiento es caracterizada por Hegel como ‘subjetividad’ o ‘concepto puro.’ Al mismo tiempo, este concepto puro es pensado (de manera similar a Kant) como algo universal, una regla que reúne lo diverso en la constitución de un objeto. Y, por otra parte, la autodeterminación y la autoconciencia toman la forma del ‘yo pienso’ característico de la apercepción trascendental kantiana.¹¹ Dicha autoconciencia o concepto puro representa, en tanto que universal, la totalidad (la unión de una multiplicidad que responde a un principio organizador autónomo) que pone frente a sí, por sí misma, ‘particularizaciones’ (determinadas categorías y conceptos). En ese sentido, se trata de un universal que despliega de modo inmanente los principios de sus determinaciones de contenido.

¹⁰ HEGEL. *Enz* § 382.

¹¹ HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II (WdL II)*. Gesammelte Werke, 12. Hamburg: Meiner, 1981, p.18.

Con todo, lo universal solo puede determinarse si pone en juego su propia negación. Es justamente en ese negarse a sí mismo (produciendo significados particulares a partir de su propio principio) cuando el concepto es pensado como ‘particularidad.’ Este movimiento de autodeterminación constituye, por otra parte, el carácter autoconsciente y autoproductivo del concepto puro. Pero la negatividad que surge en este proceso de autodeterminación tiene –de acuerdo con las condiciones de la lógica especulativa– que ser negada a su vez. La *Aufhebung* de la oposición entre universalidad y particularidad consiste en que el concepto puro sea pensado como la unidad de universalidad y particularidad. Cuando lo anterior es abordado desde ese punto de vista, diríamos que está siendo pensado bajo la perspectiva de la ‘individualidad’ (singularidad). Esta no es una tercera determinación al lado de las dos anteriores, sino la unidad especulativa de la actividad productiva del concepto puro, que se reconoce y conserva como universalidad en lo otro de sí mismo, es decir, en el carácter ‘particular’ de sus particularizaciones. Mediante esta determinación de la ‘*Einzelheit*,’ caracteriza Hegel el autodeterminarse inmanente de la subjetividad, que levanta las limitaciones que ella misma se impone y las organiza en un todo unificado. El concepto, entendido como *Einzelheit*, es el sujeto que se manifiesta como universalidad concreta en una autopuesta multiplicidad de particularidades. Así pues, Hegel entiende la subjetividad como individualización y realización de un universal en un individual.¹²

Esto último es definido en el § 163 de la *Enz.* (obs.) de la siguiente manera: “Lo singular es lo mismo que lo efectivamente real, solo que lo singular, habiendo surgido del concepto, ha sido *puesto* como universal, como unidad negativa consigo.”¹³

En la *Ciencia de la Lógica*, el concepto surge como resultado del proceso de transformación de la sustancia en sujeto. Aquella se refleja en sí misma y se completa de un modo que da lugar a algo más elevado que la propia sustancia: “el *concepto*, el *sujeto*.”¹⁴ Sujeto y concepto llegan a coincidir cuando este se da una existencia libre –o constituye una reflexión completa más allá de la simple determinación–; entonces adopta la forma del ‘yo,’

¹² QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 2011, p. 163.

¹³ Y en el § 165 añade: “El momento de la *singularidad sienta* primeramente los momentos del concepto como distintos, porque ella es la reflexión negativa del concepto hacia-sí y por consiguiente *en primer término*, la distinción libre [o suelta] en cuanto *primera negación* es la manera cómo se sienta la *determinidad* del concepto, pero como *particularidad*; es decir, que los distintos tienen primero la determinidad de los momentos conceptuales sólo mutuamente enfrentada, pero después también está *puesta* su identidad, o sea, que uno es el otro; esta particularidad del concepto *puesta* es el *juicio*.”

¹⁴ HEGEL. *WdL II*, p. 14.

de ‘la pura conciencia de sí mismo.’ Y Hegel insiste en que, aun cuando lo enunciado es que yo tengo conceptos, el ‘yo’ resulta ser también el puro concepto mismo, que ha alcanzado la ‘existencia’ en tanto que tal.¹⁵ Esto se concreta formulariamente así: universalidad + particularidad = absoluta individuación.

Por otra parte, en todo concebir verdadero ‘está’ el ‘yo’ como unidad sintética de apercepción: la unidad del concepto da pie a algo que se encuentra más allá de la pura nota sensible, de lo intuido o de lo representado; produce un ‘objeto,’ “cuya unidad objetiva es la unidad del *yo* consigo mismo.”¹⁶ La objetividad del objeto reside en el concepto. Y el concepto establece la unidad de la autoconciencia, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea el concepto, no es, pues, más que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo* mismo.¹⁷ Para saber en qué consiste el concepto, hay que acordarse, pues, de la naturaleza del ‘yo.’ Y este concepto que piensa constituye el espíritu, el concepto que se ha realizado.

En consecuencia, la forma de lo absoluto, que está por encima del ser y la esencia, es el ‘concepto’¹⁸ La subjetividad supone el primer momento del concepto. Aquí se trata únicamente de algo ‘puesto,’ es decir, ‘subjetivo’ (en el sentido de ‘pensar subjetivo:’ una reflexión extrínseca a la cosa). La subjetividad o ‘concepto formal.’¹⁹ Después se encuentra la objetividad. La reunión de ambas es lo que da lugar a un concepto objetivo que comprende más que la mera representación. Y en esa medida ya no significa algo solo ‘objetivo,’ es decir, distinto y contrapuesto al sujeto. En tanto que alma de la existencia objetiva, el concepto tiene que ‘darse’ la forma de la ‘subjetividad,’ algo que tenía como concepto ‘formal’ (el carácter de lo libre). Cuando el concepto logra también la forma de la libertad se convierte en ‘idea.’²⁰ En este movimiento de libre configuración reflexiva del concepto puro se produce la concreción. Así, por ejemplo, lo particular no es otra cosa que lo universal, pero puesto en su diferencia o relación con ‘un otro.’ Sin embargo, no hay otro del que lo particular pueda ser diferente, sino lo universal mismo. Esta diferenciación inmanente aporta aquello que faltaba en el universal abstracto y que lo convertía en un concepto ‘carente de

¹⁵ HEGEL. *WdL II*, p. 17.

¹⁶ HEGEL. *WdL II*, p. 18.

¹⁷ HEGEL. *WdL II*, p. 18-19.

¹⁸ HEGEL. *WdL II*, p. 24.

¹⁹ HEGEL. *WdL II*, p. 30.

²⁰ HEGEL. *WdL II*, p. 30.

concepto.’ El concepto es lo ‘concreto’ y, de esa manera, lo más determinado y complejo, ya que se trata del fundamento y de la totalidad de las categorías del ser y de las determinaciones reflexivas; las cuales se muestran también en él. Esa forma a la vez reflexiva –la vuelta del concepto sobre sí mismo a partir de su determinación, de tal manera que su ser-otro se ha convertido en un otro– y comprensiva –el concepto puesto como concepto– comparece en su expresión plena como individualidad: la (autorreferida) determinación determinada o negatividad absoluta, puesta por sí misma.²¹ El concepto debe tener, por tanto, las tres determinaciones de lo universal, lo particular y lo individual. Lo particular, en tanto que universal determinado, es un individuo; y del mismo modo, puesto que el individuo es lo universal determinado constituye también un particular.

Sin embargo, Hegel insiste en que la individualidad no representa únicamente el retorno del concepto a sí mismo, sino que constituye también, y de inmediato, su pérdida. La individualidad incita el ‘fuera de sí’ del concepto, su penetrar en la realidad. Lo individual, en tanto que negatividad reflexiva, se convierte en algo ‘existente por sí,’ un uno cualitativo: este. Y aquí se produce el contraste entre la propia universalidad, sin la que lo individual carecería de concepto, y este mismo. En cierto modo, los individuos son indiferentes respecto de lo universal, que ellos comparten en el sentido de aquello que tienen en común, de lo cualitativo que el concepto expresa.²² Pero en la individualidad se halla contenida asimismo la radical singularidad de este, algo que no puede ser compartido. Y dado que, de esta forma, hay un universal que subsiste frente a la individualidad, resulta que en la esfera del concepto se mezcla la inmediatez característica del ser, lo que rebaja a la propia universalidad en lo que debería tener de comprensivo, de conceptual. En el entendimiento de lo común, lo universal queda reducido a una figura simple y extrínseca en relación con lo individual.²³ De esta manera, la individualidad ha puesto en juego la referencia del concepto a sí mismo, pero a través de su propia y originaria partición: sus determinaciones (universalidad, particularidad, individualidad) se han independizado, aun cuando no lo hayan hecho en la forma de la pluralidad de lo indiferente característica de la esfera del ser. La diferencia es aquí la propia del concepto: excluye lo universal, pero se refiere también de manera esencial él, puesto que

²¹ “En el concepto, la identidad se ha desarrollado hasta convertirse en la universalidad, la diferencia en la particularidad, la oposición, que vuelve al fundamento, en la individualidad.” (HEGEL. *WdL II*, p. 46).

²² HEGEL. *WdL II*, p. 51.

²³ HEGEL. *WdL II*, p. 51.

se trata de un momento del concebir mismo. Es decir, el concepto en tanto que individualidad se ha puesto como juicio (*Ur-teil*; proto-partición).²⁴ Ello exigirá un desarrollo ulterior del concepto puro, que permita la integración de lo individual en el silogismo, dando lugar, como se dijo, al concepto pleno o ‘Idea.’

4.

La *Filosofía del Derecho*, lugar en el que se despliegan las categorías del espíritu en el ámbito de lo ético-político, se ocupa precisamente del sujeto en su acción objetivadora. Como ha mostrado Quante,²⁵ en la mencionada obra entran en liza varios usos de ‘subjetivo.’ Por una parte, destaca aquel que expresa la particularidad de la voluntad en el sentido del ‘arbitrio.’ Asimismo dicho término remite a ese primer momento en el que un contenido solo pertenece aún a la autoconciencia, en la forma de un fin no llevado a cabo (una intención no realizada). Pero Hegel se reserva otro empleo más elaborado: el que apunta a la individualidad que es determinada como la unidad²⁶ de los otros dos momentos de la voluntad en tanto que particularidad reflejada en sí misma y por ello reconducida a la universalidad. Esta unión de lo universal y de lo particular como individualidad constituye precisamente la ‘autodeterminación del yo.’

Se podría distinguir, entonces, entre una individualidad inmediata –el simple sustraerse a la determinación– y otra conceptual, una unidad especulativa que poseería la forma del concepto desarrollado. Esta individualidad ‘no es propiamente otra cosa que el concepto mismo.’ La primera adopta su expresión primera en la libertad de la voluntad subjetiva respecto de cualquier contenido posible. Sin embargo, para Hegel lo anterior no constituye sino una figura inicial de la individualidad, que se halla presente en el mero concepto, aún por desarrollar, de la voluntad. Ahora bien, como se ha indicado anteriormente, la individualidad tiene un alcance mayor, ya que no es, en definitiva, otra cosa que la unidad de los otras determinaciones: el pensamiento de lo particular ‘como’ la universalidad que se determina a

²⁴ HEGEL. *WdL II*, p. 52.

²⁵ QUANTE, M. *El concepto de acción en Hegel*. Barcelona: Anthropos, 2010.

²⁶ HEGEL, G.W.F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho (PhR)*. Madrid: Libertarias / Prodhufo., 1993, § 7.

sí misma. En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel ha llamado a este pensamiento el ‘principio de la individualidad y personalidad.’

Pero el sujeto es al mismo tiempo el agente de la acción, y por consiguiente debe ser considerado en su relación esencial con ella. En ese sentido, se encuentra igualmente marcado por la individualidad. La diferencia entre la persona (figura central del derecho abstracto) y el sujeto reside en que este último es también individuo. El concepto de persona se logra justamente abstrayendo de esta individualidad. El determinarse para la acción resulta crucial en el camino formativo del sujeto: cuando este se propone fines, se confronta por ello mismo con un contenido determinado como ‘subjetivo’ que debe objetivarse. Así, el contenido en sentido amplio llega a ser contenido en sentido estricto a través de la decisión de una voluntad subjetiva. En la voluntad ya se encuentra presente una autorreferencia, pero únicamente ‘en sí.’ Dichos componentes de la voluntad llegarán a ser ‘para sí’ cuando la voluntad posea, en sentido estricto, una representación del fin a realizar.²⁷

En relación con los fines, la individualidad consiste en la carencia inmediata de acceso a un contenido en sentido amplio, en lo que podría llamarse una subjetividad ‘individual.’ Lo que se le hurta es justamente una ‘visión objetiva’ –es decir: ‘intersubjetiva;’ puesto que se trataría más bien de una relación comunicativa con otros sujetos y no del punto de vista del ojo de Dios. Dado que, desde la perspectiva limitada propia del fin interior, no es posible contar con criterios capaces de proporcionar un contraste suficiente, su interpretación (incorregible) de un contenido deberá ser considerada como ‘individual.’ La formación del sujeto responde, por tanto, al propósito de superar la ‘forma’ inmediata –subjetiva– del contenido del fin. De esta manera se verá asumida la abstracción de la mera subjetividad individual. Entonces el agente estará en condiciones de someterse a la crítica, puesto que será capaz de proporcionar razones que pueden ser evaluadas por otros. Y, por consiguiente, la interpretación de los fines dejará de hacerse desde un lugar al que solo el sujeto individual tiene acceso. En ese momento, lo individual se torna universal, al convertirse en objeto apreciable por otros agentes. La subjetividad universal correspondería, por tanto, a aquello en lo que todos los sujetos individuales pueden concordar (como universal abstracto), pero

²⁷ QUANTE. **El concepto de acción en Hegel**, p. 98: “En la «objetivación» de los propios fines, es decir, la traducción de la forma subjetiva a la objetiva, la subjetividad ahí conservada del actor se objetiva también a su vez *como subjetividad*. También esta es conducida desde la forma subjetiva como tener-para-sí del fin interior a la forma objetiva como el estar-contenido-para-sí de la subjetividad en el fin exterior realizado.” En ese proceso, la subjetividad deja de ser únicamente mi individualidad. (*ibíd.*, p. 99).

también al principio de la autodeterminación libre misma (como universal concreto). La subjetividad individual representa la particularización de este universal.²⁸ De ahí que la subjetividad se vaya exteriorizando en sucesivas particularizaciones: “El sujeto *es la serie de sus acciones*.”²⁹ Por lo demás, la perspectiva subjetiva constituye un aspecto crucial de la propia acción.

5.

Como se ha visto, sirviéndose de la categoría de la individualidad, Hegel logra perfilar la concreción de lo lógico en la esfera del concepto. Lo que resulta así debería ser considerado una suerte de ‘individuo lógico.’ Eso es lo que significaría el espíritu. Ahora bien, lo anterior poco tiene que ver con la individualidad segregada por la realización de los sistemas, ese acontecer no reintegrable en la regla misma, puesto que no se ha deducido de ella; esto es: el idiota de la familia (lo particular que no concreta un universal). ¿Puede hacerse coincidir al idiota con aquel sujeto moral reducido a la interioridad de su conciencia, que Hegel pretende superar en la *Filosofía del Derecho*? Parece que algo habría de esto, al menos si esa conciencia persiste en su particularidad. Hegel insiste en que la moralidad representa la ruptura de la sustancia ética, con lo que deja al sujeto moral ‘en el aire’ (podría decirse que ‘colgado’ de su conciencia). Así que, de un lado, se encontraría esta individualidad –que, para Hegel, no es otra cosa que particularidad infinita que se ha vuelto absoluta– y, por otra, la singularidad que constituye la realización y concreción de lo universal –con lo que debe ser tanto interior como exterior, tanto sustraerse como estar comprometido (no simple descarrilamiento).

Para afrontar estas dificultades, la filosofía –según Hegel– deberá estar en condiciones de demostrar que el individuo puede ser visto como el elemento mediante el cual se concreta el espíritu, es decir, como la potencia de un nosotros que no sea ni simple yuxtaposición ni enfrentamiento de unilateralidades, sino una totalidad ética. O, dicho de otra manera: la filosofía tendría que probar que el individuo no es un simple *in-dividuum*, una abstracción de la que ha desaparecido toda potencia ideal. Pero, incluso así, tampoco puede decirse que constituya algo inactivo, que solo se nutre de un sentido extraño proveniente de la *máter*

²⁸ QUANTE. *El concepto de acción en Hegel*, p. 107.

²⁹ HEGEL. *PhR*, § 124.

comunitaria, de un ‘nosotros’ del que se ha desgajado el individuo; a él le corresponde, por el contrario, una inmensa intranquilidad, que afecta a su negación constitutiva. El contraponerse –como voluntad y libertad– al objeto de su querer o a los contenidos de los que se retira, origina la dialéctica en la que apunta el *ethos*; y este no puede ser convenientemente concebido más que como *Aufhebung* de la voluntad individual. Favorecer el progreso de esta lógica, como pretende Hegel, da lugar a un programa de ‘superación’ de lo individual o de ‘reconstrucción’ (variada) del *ethos* de la *polis*.

La clave de todo el asunto radica en que se pueda llegar a deducir la ‘individualidad especulativa’³⁰ a partir de la individualidad unilateral o abstracta. Considerado de esta manera, el desarrollo de la voluntad consiste en superar la contradicción de la subjetividad y de la objetividad, y en trasladar sus fines de aquella determinación a esta (objetivándose, más allá el mero querer interior), y siendo capaz, al mismo tiempo, de permanecer ‘cabe sí’ en la objetividad.³¹

Pero esta forma de presentar las cosas no está exenta de dificultades. Aunque es cierto que la Idea se concreta y, así, se individualiza, sin embargo, el individuo especulativo, en la medida en que posee también un aspecto universal, aparece como una realidad de la que se ha eliminado (y no mediante *Aufhebung*) precisamente la ‘individualidad.’ Con ello, se deja sin explicar el ‘factor humano,’ ese aspecto incondicionado en la realización individual (de la variación realizativa), la particularidad característica del jugador en su ‘idiocia’ –en su salirse de la regla–, la ‘no identidad’ que un sistema precisa para no anquilosarse y colapsar. Hay mucho de impredecible en ello. Por el contrario, el individuo como singular lógico puede convertirse en objeto de cálculo.

La individualidad constituye de manera inevitable un ‘distanciarse de la situación’ en la que se está, un desprenderse; de ahí que no deba entenderse nunca como una mera función. Cuando el individuo encara su asunto, aunque sea para legitimarlo o para reconocerse en esa realidad que le corresponde, se encuentra ya ‘ido,’ ‘desplazado.’ Solo así puede hacerse cargo (libremente) de su objeto. Dicho de otra manera, aquella misma fuerza constituyente puede, en cualquier momento, convertirse en la fuerza disolvente.

Este es un aspecto que cabría calificar de decisivo en la filosofía de la historia, tanto en su sentido más general cuanto en el específicamente hegeliano. En tanto que individuo, el

³⁰ HEGEL. *PhR*, § 7, obs.

³¹ HEGEL. *PhR*, § 28.

hombre ‘existe’ (se halla ‘fuera de sí’) inquieto, mudable. No puede ser pensado entonces como algo universal y eterno. Efectivamente: el hombre no es intemporal, sino hijo de un tiempo. Pero el tiempo mismo significa más que solo presente. Ser, pues, hijo del ‘propio’ tiempo no puede tener el sentido de una determinación inmóvil; implica también reconocerse como hijo de las posibilidades ontológicas que se le abren a ese tiempo. ‘Propio’ no representa aquí el atributo de una ‘propiedad’ natural, ni tampoco algo que se posee, y que estuviera dotado, en todo caso, de una consistencia incapaz de ulterior modificación.

Hegel opone la individualidad del burgués a la del ciudadano (la individualidad especulativa). Esta distinción surge a propósito de las dos interpretaciones posibles de la categoría hegeliana de ‘*Einzelheit*.’ Puede leerse en ella lo separado –momento final o resto del proceso mediante el cual se va abstrayendo del todo social–, el individuo no divisible ulteriormente (y lo que resulta es un continente sin contenido o el vacío de significado); pero puede leerse también el singular lógico, que representa, junto a la universalidad y la particularidad, un momento del concepto. Esta segunda versión confiere significado a la categoría, mientras que la primera señala únicamente un punto límite.

La carencia de sentido que acarrea la individualidad constituye lo interesante aquí. La razón de ello reside en que podría dar acceso a un territorio ‘trans’-significativo y de imprecisa disposición topológica, cuyas coordenadas responden a la forma de un desordenar y variar, de un verse desplazado temporalmente, de la innovación... El individuo, entendido como singular lógico, desarrolla su *curriculum* con el objetivo de realizarse en un medio socio-político, lo que representa –hegelianamente– la efectuación de la categoría lógica de ‘concreto.’ De esa manera, cobra sentido bajo la forma de estado de mediación de las fuerzas e intereses contrapuestos que caracterizan a la sociedad civil. Por su parte, el individuo que tiende a separarse representa la vitalidad (bien que negativa) de esa misma sociedad civil. No se trata, pues, de un mero accidente. Este individuo pretende ser racional. Protagoniza un acto de autoconciencia. Esto implica que se determina a existir, que toma distancia para evaluar o rehusa la identificación apresurada. Y al hacerlo, se proyecta por fuerza hacia lo incierto. Renuncia así a la seguridad de la pertenencia. Para él, repetir significa variar. Si este individuo hubiera de ser pensado como principio de constitución política, entonces la sociedad debería tomar, más que la forma de un ‘estado,’ la de una inquieta dinámica sin fin.

El singular lógico comparece e interviene como concepto determinante en el sistema (hegeliano) de los tres silogismos.³² En ese lugar, manifiesta su necesidad adoptando la forma de la mediación entre lo particular y lo universal. Sin embargo, el individuo no llega a convertirse en un singular lógico; más bien se trata, para Hegel, de una determinación del entendimiento, lo que comporta una unilateralidad que debe ser dejada atrás. Además, esta queda evidenciada en el conjunto de oposiciones que caracterizan su más propia lógica. Se opone a otros individuos y, al mismo tiempo, al todo. La individualidad, pues, no alcanza la dimensión de una Idea, es decir, de un concepto no limitado.

En el plano ético-político, la atención debería concentrarse en qué significa y cómo se realiza una constitución de individuos. Pero no se está hablando en realidad de una agrupación humana que nazca porque hay individuos sueltos que quieren dejar de serlo y a los que les conviene, por tanto, ‘asociarse.’ En realidad, representa ya siempre una situación que antecede a todo planteamiento, a cualquier posición de un objetivo. Los individuos se encuentran inmersos en una sociedad, constituidos como una sociedad. Por eso Hegel arremete siempre que puede contra el espejismo del ‘contrato social.’ No se acuerda la constitución; o, mejor: los individuos no fundan la sociedad. No obstante, pueden renegar de la constitución y, en ese sentido, presuponer una constitución diferente que desempeñaría el papel de ideal impulsor del cambio.

Diversos programas epistémicos se ha propuesto explorar las formas de integración, por débiles que pudieran ser. Pero al final casi siempre se topan con mecanismos que escapan al control y que el pensamiento se ve forzado a definir vagamente mediante metáforas como las de la ‘mano invisible’ o la ‘astucia de la razón.’ En todo caso, la individualidad es lo que ‘no ha lugar’ en la operación y solo apunta como experiencia (hundimiento de expectativas). Y puesto que el individuo no aparece tampoco como un sujeto pleno, homogéneo e idéntico a sí

³² He aquí su realización política: “De mismo modo que [lo es] el sistema solar, también el estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos: 1) El *singular* (la persona) se concluye mediante su *particularidad* (las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil), como lo *universal* (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). 2) La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades de la sociedad, en el derecho, etc., del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. 3) Pero [también] lo universal (estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. Cada una de las determinaciones, en tanto la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye asimismo consigo, se produce, y esta producción es autoconservación. –Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización.” (HEGEL. *Enz* § 198, obs.).

mismo, se ve relegado ante otros sujetos más manejables. El individuo no es el hombre del humanismo. Por eso mismo, no toma la forma de un objeto metafísico y tampoco, como muestra la controvertida epistemología de las ciencias históricas, la de un objeto científico. Más que de un objeto, se trata de un acontecer que se aplaza, difiere. Enemigos de la individualidad son, entonces, aquellas instancias que se convierten en sujetos por completo determinables; idealizaciones dóciles, capaces de concentrar sobre ellas predicados estables. Sujetos que, bajo los ropajes de un ‘nosotros’ más o menos identificable –el ‘pueblo,’ la ‘nación,’ incluso la ‘clase obrera,’ etc.–, resulta más fácil fijar que este otro cuya idiosincrasia remite siempre a lo que solo accidentalmente se concreta en el desempeño de papeles o en el curso de las acciones.

Lo irrelativo no se encuentra, por definición, conectado con otros elementos a partir de los cuales pudiera se tejida una trama de significados, un ‘discurso.’ El individuo escapa al hilo enunciativo y, con ello, a un saber consistente. Si acaso comparece, de manera concomitante, en la experiencia –de hecho lo hace en la propiamente genuina–, pero siempre bajo una forma negativa: ‘no es esto,’ ‘no encaja,’ ‘excede,’ etc. Y cuando ‘llega’ lo hace revestido con el guardapolvo del archivo (de un color gris impreciso y, además, pasado ya de temporada). Esto sucede porque lo suyo no es el objeto positivo, el resultado de la operación, sino el gesto ejecutante, el movimiento interpretativo. La objetividad no forma parte de las ‘propiedades’ del sujeto.

Por otra parte, también es cierto que sin saber constituyente no puede haber sociedad. Los esfuerzos por pensar al individuo desde el punto de vista de su participación en una totalidad ética, al modo de Hegel, representan un reconocimiento de lo inconveniente de la ontología empleada. En el interior de este esquema de uso común, los individuos carecen de figura, representan el negativo, la privación, lo que no encaja en el mecanismo abstracto e igualador; con otras palabras: el resto final de una división, una suerte de átomo carente de significado. Debido a esto, dichos programas metafísicos tampoco se hallan a salvo de la sospecha de haber integrado excesivamente bien el ‘factor humano’ en la comprensión de una lógica que se engendra a sí misma. Al verse situado en el espacio de mediaciones que corresponde a la realidad espiritual, el individuo deja atrás aquella separación y carácter irrelativo que importunaban y se ve revestido con los ropajes del singular lógico. Aunque entonces cobre sentido y resulte, a la postre, manejable, pierde también aquella potencia

negativa sin la que la individualidad no es nada. Esto significa que la integración lógico-especulativa debe ser vista como una estrategia aún insatisfactoria.

BIBLIOGRAFIA

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenología del espíritu**. Trad. de Wenceslao Roces. Madrid: F.C.E., 1981.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fundamentos de la Filosofía del Derecho**. Trad. de Carlos Diaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Glauben und Wissen**. Gesammelte Werke 4. Hamburg: Meiner, 1968.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik II**. Gesammelte Werke, 12. Hamburg: Meiner, 1981.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Sämtliche Werke 1**. Stuttgart: Cotta, 1944.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Urteil und Sein**. Sämtliche Werke 4,1. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.

QUANTE, Michael. **Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel**. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

QUANTE, Michael. **El concepto de acción en Hegel**. Trad. de Daniel Barreto González. Barcelona: Anthropos, 2010.