

La crítica de Hegel al liberalismo a través de la relación entre libertad y naturaleza. Una aproximación desde la Filosofía del Derecho

Andrés Felipe Parra Ayala

Profesor asociado Departamento de Ciencia Política y Estudios Globales, Universidad de los Andes (Bogotá) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/itdl.87936>

Recibido: 06/04/2023 • Aceptado: 21/10/2024 • Publicado: 13/01/2025

ES Resumen: En este texto, quiero leer la forma en que Hegel resuelve el problema del determinismo en clave filosófico-política. La solución hegeliana afirma que somos capaces de reescribir nuestra primera naturaleza de instintos, funciones y necesidades biológicas en una segunda naturaleza de hábitos y necesidades refinadas, mediadas por el sentido y la cultura; evitando así tanto el determinismo como el dualismo entre naturaleza y libertad. Teniendo esto en mente, el artículo muestra que la crítica de Hegel al liberalismo radica esencialmente en evidenciar que la tradición liberal de la libertad negativa y del Estado como mero instrumento de protección de la propiedad presupone un modo problemático y deficiente de entender la relación entre libertad y naturaleza. Acogiendo la solución hegeliana del problema del determinismo no solo podemos criticar al liberalismo, sino entender ciertas vulneraciones a la libertad –que no a la igualdad o la solidaridad– producidas por las sociedades modernas e invisibles para el marco liberal.

Palabras clave: Hegel, Liberalismo, Naturaleza, Libertad, Arbitrio, Formación.

ENG Hegel's Critique of Liberalism Through the Relation Between Freedom and Nature. An Approach from the Philosophy of Right

Abstract: In this text, I want to read the way in which Hegel solves the problem of determinism in a philosophical-political key. The Hegelian solution states that we are able to rewrite our first nature of instincts, functions and biological needs into a second nature of refined habits and needs, mediated by sense and culture; avoiding both determinism and dualism between nature and freedom. With this in mind, the article shows that Hegel's critique of liberalism lies essentially in showing that the liberal tradition of negative freedom and the state as a mere instrument for the protection of property presupposes a problematic and deficient understanding of the relation between freedom and nature. By accepting the Hegelian solution to the problem of determinism, not only can we criticize liberalism, but also understand certain violations of freedom –not of equality or solidarity– produced by modern societies and invisible to the liberal framework.

Keywords: Hegel, Liberalism, Nature, Freedom, Arbitrariness, Acculturation.

Sumario: El arbitrio y sus contradicciones. *Bildung* como concepto de libertad. La sociedad civil y la libertad vulnerada. Hacia una *Bildung* reflexiva. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Parra Ayala, Andrés Felipe (2025). La crítica de Hegel al liberalismo a través de la relación entre libertad y naturaleza. Una aproximación desde la Filosofía del Derecho. *Las Torres de Lucca* 14(1), 141-152. <https://dx.doi.org/10.5209/itdl.87936>

El debate entre liberalismo y comunitarismo dominó las interpretaciones de Hegel hasta finales del siglo XX.¹ Hoy en día, tanto este debate como los intentos de leer a Hegel como un pensador liberal han sido abandonados. La razón principal es que Hegel, a diferencia del liberalismo, tiene una concepción relacional

¹ Esta disputa estuvo marcada por las interpretaciones comunitaristas de Taylor (2015), Rozsá (2012) y Smith (1989) por un lado, y las interpretaciones liberales de Franco (1997) y Kaufmann (1997) por otro.

de la libertad individual.² El liberalismo parte de la premisa de que mi libertad llega hasta donde comienza la del otro, mientras que la libertad relacional postula que la libertad del otro es condición de posibilidad de mi propia libertad. El fundamento de esta libertad relacional es el carácter igualmente social y singular del individuo humano. Si entendemos por singularidad la posibilidad de las personas de afirmar su carácter único e irreplicable, la existencia de los demás, de instituciones y relaciones sociales no aparece como un obstáculo para la singularidad, sino como el medio primigenio de su realización. Sin los demás, no tiene sentido afirmar mi carácter único e irreplicable: sin ellos, no habría nadie frente a quien yo pudiese distinguirme. Así, toda afirmación de mi singularidad tiene que ser inteligible para esas personas frente a las que me quiero distinguir y, en consecuencia, afirmar la singularidad significa esencialmente ejercer roles sociales, participar en instituciones y relaciones sociales.

A pesar de que el postulado de la libertad social o relacional sea un consenso en casi todos los intérpretes contemporáneos de Hegel, llama la atención que el problema de la relación entre libertad y naturaleza en la crítica hegeliana del liberalismo esté prácticamente ausente en la literatura.³ Este hecho debería sorprendernos aún más si tenemos en cuenta que la relación entre libertad y naturaleza es quizá el problema fundamental que quiere resolver la filosofía hegeliana: la tesis de la identidad entre sustancia y sujeto significa que la forma ontológica de la libertad (i.e. la autodeterminación) es propia, aunque de forma no consciente, al mundo objetivo y natural, por lo que nuestra autodeterminación explícita y consciente no es extraña a la naturaleza.⁴ Podemos entonces afirmar que nuestra libertad existe en la naturaleza y es compatible con ella sin caer, sin embargo, en una posición determinista. De este modo, pensar filosóficamente la libertad significa pensar su relación con la naturaleza. Y si la diferencia esencial entre Hegel y el liberalismo radica en el uso de conceptos distintos de libertad, esto debe verse también al nivel de la relación entre libertad y naturaleza. Dar unas puntadas iniciales en este debate es el objetivo de este artículo.

El presente texto tiene cuatro partes. En la primera, leo la crítica de Hegel al arbitrio [*Willkür*] como representación filosófica de la libertad en clave filosófico-política. Allí argumento, por un lado, que el concepto de libertad basado en el arbitrio está detrás de las fundamentaciones liberales del orden jurídico-político, y, por otro, que el arbitrio, al no poder superar el determinismo, supone una relación paradójica entre libertad y naturaleza que se refleja en la paradoja que atraviesa las concepciones liberales del derecho: ser protegido por el orden jurídico significa, al mismo tiempo, ser concebido como una amenaza para este. En la segunda parte, intento extraer una nueva forma de concebir la relación entre libertad y naturaleza desde la eticidad, centrándome en la concepción hegeliana del refinamiento de las necesidades naturales como formación [*Bildung*]. Mi tesis central es que el refinamiento como *Bildung* supera tanto el determinismo natural como el dualismo ontológico entre libertad y naturaleza. Contra el determinismo, el refinamiento nos muestra que nuestras necesidades no son un mero efecto de la naturaleza, sino que podemos espiritualizar/humanizar la naturaleza, o sea, influenciar la forma en la que la naturaleza nos influencia. El refinamiento también supera el dualismo ontológico entre naturaleza y libertad porque nuestras necesidades son resultado de nuestra propia actividad, pero seguimos siendo parte de la naturaleza en el ejercicio de nuestra libertad. No se trata de dejar de sentir hambre o frío, sino de reescribir la forma en que los sentimos. En la tercera parte, sostengo que la libertad como *Bildung* es el hilo conductor de la crítica hegeliana del liberalismo en la sección de la “sociedad civil”.⁵ Aunque Hegel tiene, en principio, una visión positiva del mercado porque muchas de sus interacciones económicas (por ejemplo, la competencia y la dependencia omnilateral) favorecen la realización de la libertad como *Bildung*, también sostiene que muchos de estos fenómenos producen de forma inintencionada serias vulneraciones a esa misma libertad, lo cual puede verse en la despersonalización del trabajo y el surgimiento de la plebe. Así, su crítica del liberalismo es que un Estado que solamente garantiza la protección de la propiedad y los derechos individuales necesarios para el desarrollo de la actividad económica capitalista no es un Estado que protege la libertad de los miembros de la sociedad. Finalmente, en la cuarta parte argumento, mediante una reinterpretación de los conceptos de la policía y la corporación, que el Estado hegeliano que protege la libertad como *Bildung* garantiza la tematización y transformación democrática del sistema económico capitalista y sus efectos injustos. Dicha tematización y transformación democrática es reformista, pero no es reformista liberal.

² La argumentación paradigmática en esta dirección se encuentra sobre todo en la interpretación de Axel Honneth en su libro sobre el reconocimiento (1992), también su trabajo sobre las patologías de la libertad individual (2010) y, por último, su especial lectura del socialismo (2017). Un desarrollo paralelo de esta interpretación relacional de la libertad individual puede encontrarse en Baumann (2016), Church (2012) y Loick (2017).

³ Este hecho se debe, en mi opinión, a que las lecturas de la lógica de Hegel en el mundo anglosajón, en donde la disputa con las lecturas liberales de Hegel es más prominente, tienen una fuerte inclinación kantiana (Pippin, 1989 y 2018; McDowell, 1994) o pragmatista (Brandom, 2002). Estas lecturas kantianas basadas en el idealismo trascendental ignoran la pregunta por cómo es posible que la conciencia libre exista dentro de la naturaleza porque presentan una interpretación de Hegel sin un trasfondo ontológico (Gabriel, 2018; Parra, 2021). Hay que reconocer, sin embargo, que el trabajo de Miguel Vatter (2014) sobre una biopolítica hegeliana constituye una relativa excepción a este panorama anglosajón.

⁴ Más sobre este punto: Martin (2012), Parra (2021).

⁵ Aunque la sociedad civil comienza con la exposición del “sistema de necesidades” (i.e. la sociedad de mercado), no sería correcto equiparar ambos conceptos. Pues justamente la exposición del concepto hegeliano de sociedad civil consiste en la demostración de que en ella perviven elementos mediadores no sujetos a la lógica del mercado, tales como la administración de justicia, los estamentos y la acción de la policía y las corporaciones. Por esta razón, la sociedad civil es más amplia que el mercado y contiene en sí algunas prácticas e instituciones que permiten pensar que su superación en el Estado es immanente.

El arbitrio y sus contradicciones

La crítica de Hegel al liberalismo debe entenderse primordialmente a través de su crítica del arbitrio [*Willkür*] como representación filosófica general de la libertad. El orden jurídico-político liberal se basa en la idea de que el fin último del derecho es el de preservar en la mayor medida posible la libertad individual, pero esta visión de la libertad está estructurada desde el arbitrio. Si se logra demostrar que el arbitrio representa una concepción problemática, deficiente y contradictoria de la libertad, entonces podremos entender el sentido más profundo de la crítica de Hegel a la fundamentación liberal del orden jurídico-político.

Para Hegel, el arbitrio no es una facultad, sino una respuesta a la pregunta de cómo podemos aducir que el ser humano es libre si comparte con los demás seres vivos un entramado de funciones biológicas e instintivas que harían de él una criatura natural determinada. Específicamente, el término alemán *Willkür* es la traducción del vocablo latino *liberum arbitrium* o libre albedrío. Hegel lo define como “la posición intermedia de la reflexión entre la voluntad determinada solamente por impulsos naturales y la voluntad que es libre en sí y para sí”, o entre “la reflexión libre que se abstrae de todo y la dependencia del contenido dado interior o exteriormente” (*PhR*, §15)⁶. La idea básica aquí es que la libertad reside en poder elegir arbitrariamente entre cursos de acción, los cuales responden a ciertos impulsos naturales que operan en una situación particular. Imaginemos a un diabético que tiene deseos de consumir azúcar. En una situación tal, habría por lo menos dos cursos de acción posibles: ceder al capricho o cuidar la salud. Cada uno de estos cursos responde a un impulso natural: el placer que produce el azúcar y la búsqueda de la supervivencia. El arbitrio nos dice que la libertad consiste, en este caso, en poder elegir uno de los cursos de acción en disputa. De este modo, los impulsos naturales nos condicionan, porque estos constituyen el marco de cursos de acción elegibles, pero no nos determinan, porque la fuerza motora de la acción no es el impulso natural, sino la voluntad libre.

El arbitrio parece una concepción razonable de la libertad. No cae en el determinismo gracias a la distinción entre estar condicionado y determinado por los impulsos, y hace justicia a la evidencia de que nuestras decisiones no se toman en el vacío. Sin embargo, para Hegel la concepción de la libertad como *liberum arbitrium* está atravesada por contradicciones insuperables: en última instancia, el defensor del arbitrio queda atrapado en el determinismo natural.

Tal y como Hegel explica en el §15 de la *PhR*, el concepto del arbitrio presupone una relación contradictoria entre forma y contenido. “Forma” significa la capacidad de elegir un curso de acción y “contenido” se refiere a los impulsos naturales que están detrás de cada curso de acción posible. Sin embargo, a pesar de que el arbitrio aduce que la “forma” es el fundamento de la elección de un individuo, la capacidad de elección no puede fundamentar elección alguna. En efecto, un fundamento debe tener un rol explicativo, pero la pura capacidad de elección no puede tenerlo. Por un lado, si el fundamento de mis decisiones fuese mi capacidad de elección, entonces mis decisiones serían inexplicables: yo decidiría simplemente *porque* decidí, lo cual no es una explicación sino una tautología. Por otro, mi capacidad de elección sería el fundamento de *todas* las decisiones posibles, por lo que ella no explicaría satisfactoriamente ninguna decisión particular. Por estas razones, el fundamento explicativo de una decisión debe ser un “contenido” y no la “forma”. Cuando buscamos una *explicación* razonable de las decisiones de los individuos nunca consideramos la capacidad de elección como un factor explicativo; pretendemos, en cambio, explicar la decisión por sus motivaciones, preferencias, instintos, etc.: el diabético consume azúcar no porque así lo decidió, sino porque es, por ejemplo, adicto a ella. Si esto es así, entonces el arbitrio no puede superar el determinismo: “El determinismo, con razón, ha opuesto el contenido a la certeza de esta autodeterminación abstracta, el cual, como algo encontrado, no está incluido en dicha certeza y, por lo tanto, llega a ella desde afuera” (*PhR*, §15). La idea de que la libertad consiste en hacer lo que yo quiero no puede descartar que lo que yo quiero no es otra cosa que lo que la naturaleza quiere por mí.

Vale la pena preguntarse por qué el determinismo natural es problemático. Al fin y al cabo, las filosofías políticas liberales suelen aceptarlo de entrada o ser indiferentes frente a él.⁷ El liberalismo no juzga los deseos, los proyectos de vida o acciones individuales preguntándose si su fuente es la naturaleza, la convención social, la razón o el propio yo. La única situación en que podemos juzgar y, dado el caso, sancionar una acción individual es si esta impide a los demás vivir de acuerdo con sus planes de vida. Aquí el liberalismo no juzga la acción individual y la decisión que subyace a esta en virtud de su fuente o su fuerza motora, sino únicamente por sus efectos sobre la libertad de los demás. Sin embargo, para Hegel la objeción del determinismo no puede desestimarse, sobre todo atendiendo a sus consecuencias filosófico-políticas. Hay al menos dos consecuencias que se siguen de la imposibilidad del arbitrio de superar el determinismo y que ponen en cuestión la tesis de que la libertad consiste simplemente en hacer lo que yo quiera: la primera es que el determinismo niega la singularidad humana y, por ende, ciertos aspectos que atribuimos normalmente a un individuo libre; la segunda es que el determinismo conduce a una relación paradójica entre el orden político y la naturaleza, relación que, para Hegel, está a la base de los potenciales excesos autoritarios del Estado liberal moderno en general y de las atrocidades de la Revolución Francesa en particular.

Veamos la primera consecuencia, a saber, que el determinismo niega la singularidad humana. Podría objetarse que, para una concepción determinista, cada ser humano sería singular en la medida en que tiene

⁶ Las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Líneas fundamentales de la filosofía del derecho) se citarán con las siglas *PhR*. En español, se usa la traducción de María del Carmen Paredes de la editorial Gredos; en alemán, el volumen 14.1 de las *Gesammelte Werke* de la editorial Meiner (2009).

⁷ Hobbes, por ejemplo, conecta explícitamente el determinismo con la libertad negativa (2010, p.172), mientras que Rawls (2018, p.192) es indiferente al respecto.

propiedades y características irrepetibles, así sean todas ellas resultado de la naturaleza. Cada ser humano sería tan singular como cada grano de arena en el universo. Sin embargo, para Hegel, la singularidad humana no puede ser pensada como un compendio de propiedades. Lo que me hace singular no es tener propiedades irrepetibles, sino que mi ser sea, al menos en parte, resultado de mi propia actividad. Por ello se indica en la *PhR* que la voluntad no debe pensarse como substrato, sino como una actividad de autotransformación y autodeterminación: “la voluntad no es completa ni universal hasta que ella está determinada y hasta que esta determinación sea superada e idealizada; ella no se convierte en voluntad hasta que es esta actividad de automediación y de retorno a sí” (*PhR*, §7).

El determinismo tampoco puede dar una explicación satisfactoria de la necesidad que tienen los seres humanos de ser reconocidos y ser tratados como algo más que una cosa o un animal, en suma, de demostrar frente a sus congéneres que no se identifican inmediatamente con su círculo de funciones biológicas. En la *Enciclopedia* (2014a), Hegel llama a esta necesidad “voluntad de libertad” [*Wollen der Freiheit*] (§482), y dice que no se trata, por razón de su contenido, de un impulso natural o biológico. Esta voluntad de libertad puede retratarse con precisión en la diferencia que existe entre un animal que quiere escapar al cautiverio y un ser humano que quiere superar la esclavitud o la opresión. Para el animal, la jaula aparece, en ciertos casos, como un obstáculo para hacer las cosas que sus instintos y naturaleza le dictan. El animal tiene dos opciones: escapar o adaptarse. Por el contrario, el ser humano tiene una tercera: rebelarse. La posibilidad de rebelión es un claro indicador de que la esclavitud y la opresión no son para los humanos un simple obstáculo para cumplir sus deseos y funciones biológicas, sino una afrenta radical contra su pretensión de ser tratados como algo más que cosas o animales. La idea de que la libertad se reduce a poder hacer lo que yo quiera se queda corta frente a esta “voluntad de libertad”.

Pasemos ahora a la segunda consecuencia, o sea, la relación paradójica entre naturaleza y orden político-jurídico que surge gracias al determinismo. Hegel señala que el determinismo suele pensar la naturaleza como un ciego conjunto de mecanismos causales que además carece de sentido. La naturaleza aparece para el determinismo como algo no-racional porque la razón no está en ella, sino en nuestra mente. La idea liberal de que la libertad consiste simplemente en hacer lo que yo quiero –incluso si lo que quiero está totalmente determinado por la naturaleza– comparte esta misma concepción de la naturaleza: los deseos, preferencias, decisiones, creencias y planes de vida de los individuos son expresión de una naturaleza arbitraria y no-racional que, como tal, no puede ser discutida ni sometida a criterios de validez intersubjetiva. Debido a esta concepción de la naturaleza el liberalismo político es reactivo a cualquier ideal del bien común. En vez del bien común tenemos un acuerdo entre voluntades arbitrarias que consiste en que cada uno pueda desplegar su arbitrariedad natural sin que se impida al otro hacer lo mismo. Pero este acuerdo entre voluntades, que coincide con el orden jurídico-político, tiene un carácter racional. No importa si hablamos de una racionalidad instrumental, de una racionalidad legisladora-moral o de una comunicativa, el punto es que una voluntad racional tendría que aceptar vincularse a este acuerdo entre voluntades.

El orden jurídico-político, como elemento racional, es entonces lo opuesto de la naturaleza y, como tal, debe limitarla y reprimirla. La distinción entre estado de naturaleza y estado civil o político en la tradición del contractualismo da cuenta de ello.⁸ Pero, al mismo tiempo, el orden existe para preservar la naturaleza, es decir, la posibilidad de que cada individuo despliegue, en la mayor medida posible, su arbitrariedad natural no-racional expresada en sus preferencias, creencias y planes de vida. Esta doble relación configura una paradoja en la que la voluntad individual, concebida como despliegue de la arbitrariedad natural, es a la vez el fundamento y el obstáculo a vencer para el orden jurídico. Tanto la voluntad individual como su negación aparecen como el fundamento del derecho. Cada individuo es tanto amenaza como objeto de protección del derecho. Soy amenazado en cuanto protegido y protegido en cuanto amenazado. Hegel describe esta paradoja refiriéndose a la definición kantiana del derecho:

La definición del derecho en cuestión contiene la idea, especialmente prevalente desde Rousseau, de acuerdo con la cual la base sustancial y el factor primario no es la voluntad como voluntad racional que tiene su ser en y por sí misma o el espíritu como espíritu verdadero, sino la voluntad y el espíritu como individuo particular, como la voluntad del individuo en su arbitrio específico. Una vez aceptado el principio, lo racional solo puede, obviamente, aparecer como limitación de la libertad en cuestión, no como una racionalidad inmanente, sino solo como un universal externo y formal. Este punto de vista carece asimismo de todo pensamiento especulativo y es rechazado por el concepto filosófico, pues ha producido en las mentes y en la realidad efectiva fenómenos cuya atrocidad solo tiene paralelo con la trivialidad de los pensamientos en que se fundaban (*PhR*, §29).

Aquí se evidencia cómo el propósito de fundamentar el orden jurídico en la voluntad individual, entendida como posibilidad de hacer lo que uno quiere, alcanza su inversión dialéctica: lo universal y la razón limitan y niegan dicha voluntad. Podría objetarse que esta negación es, en todo caso, parcial, pues la limitación de

⁸ Podría pensarse que esta distinción se aplica únicamente a Hobbes y no tanto a Locke, pues para este último en el estado de naturaleza y en el estado político rige la ley natural (1980, §9). Pero eso no quiere decir que no exista ninguna diferencia entre el estado de naturaleza y el estado político, ni que las instituciones del estado político no se conciban como un límite represivo de la naturaleza. La diferencia entre los dos estados estriba para Locke en que en el natural no hay un monopolio de la aplicación del castigo a los infractores de la ley natural, lo cual genera sus problemas, mientras que el estado político sí supone ese monopolio (1980, §124). Por esta misma razón, la naturaleza limitada en el estado político es doble: la naturaleza instintiva o volitiva de quienes desobedecen la ley natural y la naturaleza instintiva o volitiva de quienes aplican el castigo a los primeros de forma desmedida al ser jueces de su propia causa.

la libertad tiene como objetivo asegurar un espacio de acción libre y legítimo, así sea reducido. Esto puede ser cierto a veces, pero la relación de contraposición entre el orden jurídico universal y la voluntad individual muestra su lado más problemático cuando ese orden universal entra en riesgo, se enfrenta a una situación límite, a una amenaza o a la posibilidad real de su desintegración y reclama para sí su carácter racional y universal frente a las voluntades singulares. Este es el caso de la Revolución Francesa sitiada, la pandemia o la guerra contra el terrorismo de las democracias liberales occidentales. Allí no solo está presente el postulado según el cual ante situaciones extraordinarias hay que tomar medidas extraordinarias, sino que estas medidas extraordinarias se expresan agudizando tanto la contraposición implícita entre el orden universal y la voluntad singular como la coincidencia paradójica entre ser amenazado y protegido: lo universal afirma su universalidad anulando y reprimiendo lo singular, y uno está más protegido por el derecho cuanto más sea concebido como amenaza al orden legal.

Bildung como concepto de libertad

Dadas las contradicciones del arbitrio y del liberalismo, necesitamos una nueva forma de entender la relación entre libertad y naturaleza. La relación conceptualmente adecuada entre ambas solo se hace patente en el estadio de la eticidad. El derecho abstracto presupone una relación entre libertad y naturaleza similar a la del arbitrio: los fines, deseos y necesidades de la persona aparecen frente a ella como un contenido exterior producido por la naturaleza y no por la propia voluntad (*PhR*, §34). En la moralidad, el sujeto pretende superar la unilateralidad del derecho abstracto actuando conforme a fines y principios racionales universalizables y no a deseos y necesidades meramente naturales. Aunque con ello el sujeto busca que sea su voluntad (y no la naturaleza) la que produzca sus motivaciones para actuar, la moralidad no logra superar del todo la unilateralidad del derecho abstracto porque sigue suponiendo que la naturaleza es exterior a la libertad. Esta relación de exterioridad se manifiesta en la distinción tajante entre ser (naturaleza) y deber (libertad). Pero dicha distinción tajante trae consigo una consecuencia que derrumba el edificio de la moralidad: si la libertad se define categorialmente como aquello que se opone al mundo natural, empírico y objetivo, entonces la libertad es irrealizable; no puede tener lugar en la esfera del ser porque se opone precisamente a ella. Así, solo la eticidad puede integrar libertad y naturaleza de forma satisfactoria, sin sucumbir al determinismo ni producir un dualismo entre libertad y naturaleza. Esta integración entre libertad y naturaleza podemos verla en todo el sistema de la eticidad, pero, de forma mucho más clara, en el refinamiento dentro del “sistema de necesidades” (*PhR*, §193).⁹

La literatura ha insistido en esclarecer las similitudes y diferencias entre la exposición hegeliana del refinamiento y la aparición de este concepto en la economía política clásica.¹⁰ Sin embargo, la cuestión de cómo el refinamiento supone una nueva relación entre naturaleza y libertad se ha dejado de lado. El refinamiento consiste en la transformación de las necesidades naturales en necesidades mediadas por la cultura y el sentido: el hambre natural deviene cultura gastronómica y la fragilidad natural del cuerpo, arquitectura, vestido y medicina. Las prácticas de refinamiento contradicen el postulado del determinismo: los deseos humanos no son un mero producto de la naturaleza sino que son resultado de la actividad humana. Pero estas prácticas también contradicen la idea de que la naturaleza es exterior a la libertad: dado que el refinamiento nos muestra que somos capaces de influenciar la manera en la que la naturaleza nos influencia, nuestra existencia natural es condición y medio para el ejercicio de nuestra libertad, entendida como la capacidad de producir nuestros propios deseos, es decir, de autoproducirnos y autodeterminarnos.

En las *Grundlinien*, el proceso de refinamiento de las necesidades está asociado al concepto de la formación [*Bildung*].¹¹ En términos generales, la *Bildung* es el proceso de aparición de lo universal en lo singular y del espíritu en la naturaleza.¹² Este proceso de aparición no supone, sin embargo, la simple eliminación de

⁹ El concepto de la *Sitte* como “segunda naturaleza” deja ver esta integración inmanente entre libertad y naturaleza. En alemán, *Sitte* tiene un doble significado: designa, al igual que el griego *ethos*, tanto la costumbre como la normatividad ética. Siguiendo el significado del término en alemán, Hegel habla en el §151 de la *Sitte* como un sistema de hábitos o costumbres que ocupa el lugar de la mera voluntad natural, pues los individuos sociales, más que seguir ciegamente sus instintos, actúan según sus costumbres. Sin embargo, este sistema de hábitos tiene un sentido normativo y apunta a una distinción entre lo correcto e incorrecto, sin presentarse como un conjunto de reglas a seguir explícita y concienzudamente. Debido a este carácter normativo, pero también inscrito en la espontaneidad del hábito, la *Sitte* es para Hegel la “existencia inmediata” (*PhR*, § 257) del Estado. En este sentido, el sistema de hábitos es una reinscripción de nuestra naturaleza instintiva en un marco cultural de sentido (Gama, 2021). Ahora bien, sin dejar de lado estas consideraciones, este artículo se centra en el proceso de refinamiento de las necesidades por una razón que se hará clara con el desarrollo de la exposición: el refinamiento excluye una interpretación represiva del paso de la primera naturaleza biológica a la segunda naturaleza del hábito.

¹⁰ Al respecto, los trabajos de Herzog (2013), Waszek (1988) y Plant (1977a y 1977b).

¹¹ En el §187 de la *PhR*, Hegel critica la tesis de los *Discursos* de Rousseau, de acuerdo con la cual el refinamiento de la necesidad, y la *Bildung* que este implica, corrompen la naturaleza humana. Y agrega: “La formación [*Bildung*] es, en su determinación absoluta, la liberación y el trabajo de la liberación superior, es decir, el punto de tránsito absoluto hacia la sustancialidad infinitamente subjetiva de la eticidad que ya no es inmediata y natural, sino espiritual y elevada igualmente a la figura de la universalidad.” Podemos encontrar entonces que, por medio de la *Bildung*, tiene lugar una elevación de la subjetividad a la infinitud y la universalidad porque mi deseo, mi necesidad y mi interés (en últimas, mi individualidad) deja de contraponerse a lo universal (la sociedad y sus instituciones), ya que puedo tener algo así como necesidades, deseos e intereses propios gracias a esa sociedad y sus instituciones.

¹² Tomo esta definición de la *Bildung* de la interpretación de Gadamer (2017, pp. 41 ss.). Esta interpretación se corrobora especialmente con una lectura del ya citado párrafo 187: la “finalidad de la razón [...] consiste en que la sencillez natural [...] esto es, la inmediatez y la singularidad en que está inmerso el espíritu sean disueltas por medio del trabajo [*weggearbeiten werden*] y ante todo que su exterioridad alcance la racionalidad de que es capaz, a saber, la forma de la universalidad y la inteligibilidad” (traduc-

lo singular o de la naturaleza, sino una elevación immanente de lo singular a lo universal y del espíritu a la naturaleza. La conexión entre el refinamiento y la *Bildung* es entonces clara: lo universal aparece en lo singular porque mi deseo y mi necesidad, que gozan de un estatuto singular y diferenciador, son el resultado de un proceso total y universal de interacción social, el cual es, al mismo tiempo, una relación total con la naturaleza; el espíritu aparece en la naturaleza porque la necesidad está espiritualizada (culturizada) por medio del refinamiento. En el §187, Hegel afirma:

El espíritu gana su realidad efectiva solo a través de la división interna, imponiéndose a sí mismo esta limitación y finitud bajo la forma de las necesidades naturales y el contexto [*Zusammenhang*] de esta necesidad externa, y, en el proceso de adaptarse a estas limitaciones, superándolas y ganando existencia objetiva dentro de ellas (*PhR*, §187).

Así, la *Bildung* supone una transformación y una cualificación de los deseos del individuo. Se debe aclarar, sin embargo, que esta cualificación consiste específicamente en la posibilidad de hacer de los propios deseos el resultado de la propia actividad y no tanto en el sacrificio de los propios deseos y caprichos en favor de las normas sociales (como lo supone la mayoría de las interpretaciones en la literatura).¹³ No se trata tanto de negar los propios deseos por medio del autodisciplinamiento, como de afirmar la propia energía creativa en el desear: cuando siento no solo hambre, sino un hambre modulada por la cultura gastronómica, siento un hambre que refleja la creatividad humana. Afirmando mi propia autodeterminación (y la de toda la sociedad) cuando padezco la necesidad: afirmo mi autodeterminación en la determinación natural.

La *Bildung* aparece, de este modo, como forma primaria de realización de toda autodeterminación individual y colectiva. Pero esta autodeterminación supera la naturaleza de un modo concreto y no abstracto. Una superación abstracta de la naturaleza sería, por ejemplo, la teoría kantiana del deber como liberación de la naturaleza. Allí subsiste, al menos a los ojos de Hegel, un dualismo entre la naturaleza y la conciencia libre. La *Bildung* expresada en el refinamiento de las necesidades naturales no produce tal dualismo. Más bien, nos permite pensar cómo nuestro ser en la naturaleza no es simplemente natural, sino que somos capaces de sobrescribir la forma en que existimos dentro de la naturaleza sin dejar de ser parte de ella. Es así como Hegel responde al determinismo, hace justicia a la “voluntad de libertad” de los seres humanos, sin llevarnos a un dualismo entre naturaleza y libertad.¹⁴ En virtud de la *Bildung* podemos ver que la identidad con nuestras necesidades biológicas no es inmediata –como lo supone el determinismo, el cual niega la “voluntad de libertad”–, sino mediada por la propia actividad humana. Nos afirmamos como algo más que una cosa o un animal y satisfacemos así el propósito espiritual de la “voluntad de libertad” en y por nuestra relación con la naturaleza, nunca por fuera de ella.

Esta respuesta al determinismo da lugar a una diferencia entre el arbitrio y la *Bildung* como concepciones de la libertad. La concepción del arbitrio, base del liberalismo, según la cual ser libre es poder hacer lo que uno quiere, ve la libertad sobre todo en el momento de la satisfacción del deseo. En la libertad pensada desde la *Bildung*, la libertad no está solo en el momento de la satisfacción, sino sobre todo en el momento de la producción del deseo mismo: los seres humanos no solo tienen deseos, sino que, dado que pueden sobredeterminar sus necesidades naturales a través de su actividad y pueden afirmarse a sí mismos en sus deseos, alcanzando una auténtica autodeterminación. Los deseos no son una expresión de la arbitrariedad natural, como se supone desde el arbitrio, sino la expresión de la actividad humana y social.

Pero *Bildung* y arbitrio no son solo conceptos diferentes de libertad, sino que el primero es siempre la condición para que pueda existir el segundo: las preferencias individuales expresadas en el consumo y en la elección de distintos planes de vida (e.g. la elección de la profesión), si bien pertenecen a la esfera del arbitrio,¹⁵ están posibilitadas por el proceso social de la *Bildung*. En esta medida, el ejercicio de la libertad como arbitrio (poder hacer lo que uno quiere) es legítimo siempre y cuando no contradiga sus propias condiciones sociales y relacionales de posibilidad, es decir, mientras no impida la realización de la libertad como *Bildung* para todos los miembros de la sociedad, es decir, su autodeterminación por medio de la espiritualización efectiva de su propia naturaleza. Esto no es, sin embargo, el caso en la sociedad de mercado (el “sistema de necesidades”).

La sociedad civil y la libertad vulnerada

La concepción de la libertad elaborada desde la *Bildung* es el hilo conductor de la crítica hegeliana del liberalismo en la sección de la sociedad civil. La crítica es aquí doble. En primer lugar, Hegel constata que

ción modificada). No es objeto de este texto examinar ni las diferencias entre las concepciones de la *Bildung* en Gadamer y en Hegel, ni la cuestión de si el proceso de la *Bildung* termina con el saber absoluto. Al respecto véase: Gama (2006), Odenstedt (2008)

¹³ Véase: Pippin (2008, p.192), Franco (1997, p.855), Church (2012b, p.1038), Hardimon (1994, p. 211). Duncan (2017) y Heisenberg (2018) defienden la idea de que la sociedad civil es un espacio de autodisciplinamiento de los individuos en y por el trabajo. Obviamente, en estas lecturas se supone siempre que ese sacrificio de los deseos naturales y del punto de vista particular redundan en un aumento de las potencialidades y la libertad de los individuos. Estoy de acuerdo con estas lecturas en que el paso de una primera a una segunda naturaleza no es una limitación, sino un desarrollo ulterior para el individuo. Mi distancia, sin embargo, está en la forma de concebir el tránsito de la primera a la segunda naturaleza: no se trata, en mi opinión, de dejar a un lado nuestra existencia natural reprimiéndola, sino de reescribirla inmanentemente.

¹⁴ Más frente a la *Bildung* como superación tanto del determinismo hobbesiano como de la idea kantiana de la naturaleza como heteronomía: Menke (2013), Lumsden (2021).

¹⁵ Ver: *PhR* §206, donde Hegel vincula la elección de la profesión con el arbitrio.

las interacciones económicas del mercado, si bien contribuyen en parte al desarrollo de la libertad como *Bildung*, impiden también que dicha libertad sea una realidad para todos los miembros de la sociedad. Por ello, un Estado, cuya función es la de simplemente salvaguardar los derechos constitucionales asociados a la actividad de los individuos en la sociedad capitalista de mercado, no asegura la realización de la libertad como *Bildung*. En segundo lugar, Hegel rastrea que en la propia sociedad civil se desarrollan prácticas e instituciones que no están sujetas del todo a la lógica del intercambio mercantil, como el “poder de policía” y las “corporaciones”, las cuales permiten abordar y superar las contradicciones de la sociedad de mercado o del sistema de necesidades. En este tercer apartado, voy a referirme únicamente al primer punto de la crítica; el segundo será tema de la cuarta sección.

Comencemos entonces por los elementos del “sistema de necesidades” (la sociedad de mercado) que favorecen la realización de la libertad como *Bildung*. Los mecanismos económicos de la sociedad civil (la dependencia omnilateral y la competencia) traen consigo una superación inmanente del arbitrio en la *Bildung*. En el §182 de la *PhR* Hegel dice que cada individuo en la sociedad capitalista se ve a sí mismo como “mezcla de necesidad natural y arbitrio.” Cada uno se concibe como una fuente de necesidad y deseos, indiferente frente a los deseos y necesidades de los demás. Sin embargo, esta autocomprensión de los individuos entra en contradicción con su práctica cotidiana y con la realidad del sistema de necesidades. Pues este no es una yuxtaposición de individuos atomizados, sino un sistema de dependencia omnilateral. Los individuos tienen sus propios deseos y creen ser indiferentes frente a los deseos ajenos, pero, gracias a la extensión de las relaciones mercantiles en todos los ámbitos de la vida social, es imposible tener una relación individual y directa con la naturaleza a la hora de satisfacer las necesidades propias; el único camino que queda es atender a la necesidad ajena buscando un empleo o vendiendo productos o servicios. En la práctica, el individuo del sistema de necesidades no es indiferente a la necesidad ajena: necesita satisfacerla para colmar la suya propia. Todo esto lleva a un incremento de la velocidad del refinamiento de las necesidades naturales, lo cual supone la realización de la *Bildung*: las necesidades individuales, en su complejidad y su estatuto diferenciador, no son resultado de la naturaleza, sino producto de la actividad social. En su necesidad el individuo no se relaciona con su “arbitrio”, sino con una “opinión universal” [*allgemeinen Meinung*] (*PhR*, §194): tanto la dependencia recíproca de los individuos a la hora de satisfacer sus necesidades como el deseo simultáneo de imitación y distinción frente a los demás –ambos modos de realización de la actividad social– están a la base de la necesidad individual y su carácter diferenciador.

No obstante, la forma social del refinamiento de las necesidades y de la humanización de la naturaleza en la sociedad civil produce cierta deshumanización. El refinamiento de las necesidades se efectúa por medio de la división del trabajo. Si la satisfacción de las necesidades propias depende de satisfacer las de los demás, es previsible que los individuos se especialicen cada vez más en satisfacer ciertas necesidades o incluso dividan la satisfacción de una necesidad concreta en tareas productivas distintas. Esto trae consigo la “abstracción” de las tareas productivas (*PhR*, §198): se trata de tareas que pueden ser ejecutadas prácticamente por cualquier individuo promedio de la sociedad y se reducen a un movimiento general y repetitivo en el espacio y el tiempo: un movimiento mecánico.

Pero la mecanización del trabajo es a la vez su despersonalización: el individuo puede ser reemplazado por la máquina (*PhR*, 198). La despersonalización del trabajo supone una afrenta contra la libertad como *Bildung*. El proceso de la *Bildung* implica la espiritualización o humanización de la naturaleza, pero la división del trabajo conduce a una reducción de la propia actividad humana que espiritualiza la naturaleza y produce el refinamiento a la materia muerta del mecanismo. La paradoja de la sociedad de mercado es clara: el sistema de roles sociales que debemos ejercer para reescribir nuestra primera naturaleza animal en una segunda naturaleza mediada por la cultura y el sentido reduce a los individuos a meros engranajes de un mecanismo muerto e impersonal de la producción. La forma social en la que el espíritu se hace presente en la naturaleza carece ella misma de espíritu.¹⁶

Una afrenta similar a la libertad como *Bildung* puede verse en la pobreza y, más especialmente, en el surgimiento de la plebe.¹⁷ Este fenómeno no tiene para Hegel causas naturales, sino sociales. Hay una tendencia inmanente a la pobreza y la desigualdad económica extrema en la sociedad civil que se explica por el fenómeno de la sobreproducción (*PhR*, §243). El sistema económico capitalista está caracterizado por la pujanza y una alta eficiencia en la producción de bienes y servicios. Sin embargo, la totalidad de los salarios de la mayoría de los miembros de la sociedad (las clases trabajadoras) no es suficiente para consumir todos los bienes y servicios producidos por todas las empresas. De ahí proviene, entre otras cosas, la tendencia de la sociedad civil a la colonización, cuya finalidad es la de vender en otros mercados los excedentes del mercado interno (*PhR*, §246). Este desajuste entre la cantidad de bienes producidos y el poder de compra de las clases trabajadoras es una de las causas principales de la sobreproducción y, por esa vía, de la pobreza

¹⁶ En el esbozo de sistema III de Jena, Hegel afirma lo siguiente cuando comenta la división del trabajo: “Puesto que su trabajo es este trabajo abstracto, se comporta como yo abstracto o en el modo de la coseidad; no como espíritu amplio, rico, de amplias miras, que domina un gran ámbito y es dueño de él [...], al contrario: su fuerza consiste en el análisis, la abstracción, la descomposición de lo concreto en muchos aspectos abstractos (Hegel, 2006, 183-184).

¹⁷ Pobreza y plebe son términos asociados, pero no son lo mismo. La plebe no solo supone un grado de pobreza radical, similar a la indigencia, sino, sobre todo, una mentalidad y un sentimiento de ausencia del derecho en la propia vida como resultado de la privación material. En el §244 Hegel relaciona el surgimiento de la plebe con la “pérdida del sentimiento del derecho” asociado con vivir bajo un cierto nivel de subsistencia. En las lecciones de 1821/22 Hegel señala: “Quien es necesitado, no pertenece aun a la plebe. Lo que hace a la plebe es propiamente la mentalidad [*Gesinnung*], el sentimiento de la pérdida de derecho y el surgimiento de la plebe presupone un estado en la sociedad civil en que cada uno tiene derecho” (2015 §244). La plebe es, así, la articulación del aspecto objetivo (privación material) y subjetivo (sentimiento de ser alguien sin derechos) de la pobreza.

y la plebe. Ahora bien, la situación de pobreza supone la “incapacidad de sentir y gozar de las demás capacidades y especialmente de las ventajas espirituales de la sociedad civil” (*PhR*, §243).¹⁸ El pobre se halla en un escenario paradójico porque vive en una sociedad que multiplica el refinamiento y la espiritualización de las necesidades, mientras su vida carece de refinamiento y espiritualización y se presenta, de hecho, en su pura connotación biológica. Esto hasta el punto de que la preocupación del pobre no es *cómo* va a vivir su vida, sino *si* podrá vivirla otro día más. La paradoja radica, no obstante, en que esta biologización de las necesidades y la vida del pobre es producida por la sociedad y su proceso de espiritualización de la vida animal. De nuevo, la forma social en la que el espíritu reescribe la naturaleza carece ella misma de espíritu porque produce efectos contrarios a la *Bildung*.

Hacia una *Bildung* reflexiva

Por todo lo anteriormente expuesto, es claro que un Estado que solo protege la propiedad y los derechos constitucionales asociados a la actividad económica mercantil capitalista no garantiza realmente la libertad individual. Ahora, la peculiaridad de la crítica de Hegel al liberalismo radica en que también se preocupa por mostrar que las instituciones que permiten tematizar, controlar o atenuar los efectos contrarios a la libertad individual de la sociedad de mercado no son del todo ajenas a esta última, sino que son también su resultado inmanente. Así, la sociedad civil vista como un todo es el proceso por medio del cual el sistema de necesidades (la sociedad de mercado) se estrella con sus contradicciones internas, pero vislumbra una solución para ellas cuando se da cuenta de que las interacciones de mercado presuponen y necesitan de instituciones no sujetas a la lógica del mercado no solo para poder funcionar, sino sobre todo, realizar la libertad individual. Estas instituciones son el poder de policía y las corporaciones.

La labor del poder de policía o la pena policial consiste en evitar el daño e injusticia sobre otros que, de forma inintencionada, pueden generar las interacciones económicas de los individuos en el mercado o sistema de las necesidades (*PhR*, §232 §233). Pertenecen al “poder de la policía” y la “pena policial” medidas tales como la regulación de las relaciones entre consumidores y productores por medio de la “tasación” de artículos de primera necesidad (*PhR*, §236), el control y la provisión de educación a todos los miembros de la sociedad por parte de la sociedad en representación del Estado (*PhR*, §239) y el que el Estado asuma con los pobres “el lugar de la familia” (*PhR*, §241), es decir, que garantice su subsistencia y su bienestar como un derecho (*PhR*, §230).

Este tipo de medidas contempla, por supuesto, una intervención del Estado en las interacciones de mercado y en la (re)distribución de la riqueza, pero no deben interpretarse como una intromisión en la libertad individual; ni siquiera como una intromisión aceptable basada en principios secundarios como la igualdad o la solidaridad. Dichas medidas son leídas de tal modo unilateralmente desde una concepción de la libertad como arbitrio, pero no desde la libertad como *Bildung*. Su finalidad es justamente evitar que los efectos intencionados de las interacciones económicas de los individuos impidan el disfrute de este segundo tipo de libertad para todos los miembros de la sociedad. En el §249 Hegel afirma que la “prevención policial realiza y conserva, ante todo, lo universal que está contenido en la particularidad de la sociedad civil” (*PhR*, §249). Esto significa que la tarea de la “policía” no es eliminar los intereses particulares del sistema de necesidades, sino reconducirlos a lo universal, es decir, evitar que mi libertad y mi interés particular vulnere, así sea de forma inintencionada, la libertad ajena y la posibilidad de que otros puedan tener y desarrollar sus intereses particulares (cosa que no ocurre cuando surge, por ejemplo, la plebe). La razón es que todo interés particular tiene consistencia en lo universal (*PhR*, §249): dado que mis intereses y mis necesidades no son un hecho puramente natural, sino que se inscriben en la relación social total con la naturaleza, mi interés, si bien no debe desaparecer, no puede ser tampoco totalmente indiferente a las necesidades del otro. Si yo gozo de la libertad del refinamiento gracias a la interacción social, mi libertad no puede realizarse en detrimento de la libertad del refinamiento de los demás.

Pero si los intereses individuales tienen consistencia en el bien común universal porque solo existen en y por este, también es cierto que ese bien común se realiza a través de la conservación y promoción de los intereses particulares. Pues un interés universal opuesto a los intereses particulares y que se dedica a aplastarlos sigue siendo particular porque se define a través de una oposición y de una exclusión. “[N]i lo universal adquiere validez y se lleva a cumplimiento sin el interés, saber y querer particulares, ni los individuos viven meramente para esto último como personas privadas” (*PhR*, 260). El Estado hegeliano es entonces una universalidad concreta,¹⁹ donde los intereses particulares no se oponen al bien común, sino que son,

¹⁸ No me ocupo acá en detalle del ya clásico debate de si Hegel encontró o no una solución al problema de la pobreza. Aunque algunas lecturas señalan que Hegel fracasó en el intento (Ruda, 2011; Whitt, 2013; Avineri, 1994), pienso que la idea de una *Bildung* reflexiva, que se discutirá en el próximo acápite, puede matizar dicho veredicto: incluso aceptando que no hay una solución clara y definitiva al problema de la pobreza en Hegel en la sección de la sociedad civil, la idea de una *Bildung* reflexiva implica que la discusión política sobre los efectos perversos del sistema económico sobre la vida de los individuos (dentro de los cuales se incluye la pobreza) es un elemento estructural de la comprensión de la democracia en Hegel. Sin tematización y apropiación del sistema económico por la sociedad, no hay democracia ni Estado ético.

¹⁹ El concepto de “universalidad concreta” tiene un desarrollo extenso en la *Ciencia de la Lógica*. Básicamente, el argumento a favor de una concepción “concreta” de la universalidad, que acoge dentro de sí a lo particular y no se opone a él, es que si lo universal excluye a lo particular, deja de ser universal, lo cual es contradictorio: “[p]ero es precisamente la naturaleza de lo universal el ser un elemento simple que, por la negatividad absoluta, contiene en sí la máxima diferencia y determinidad” (275). Lo universal no es entonces una categoría estática en la que se subsumen las particularidades, sino el proceso vivo por medio del cual estas existen y se desarrollan. Por ejemplo, los seres vivos pertenecen a un género no por una operación clasificatoria arbitraria de subsumción, sino porque ellos son, en su vitalidad individual, el género desplegándose y reproduciéndose. No es este el lugar para

más bien, particularizaciones o especies particulares de él. Estas particularizaciones del bien común son las corporaciones y los estamentos.

Hegel señala en su exposición del sistema de necesidades que la división del trabajo genera estamentos: unas agrupaciones específicas que, al compartir un lugar en la división social del trabajo, comparten también un sistema de valores. Los estamentos son tres: sustancial, compuesto por los campesinos que valoran la estabilidad al estar ligados a la tierra y a la temporalidad cíclica de la naturaleza; reflexivo, compuesto por industriales y comerciantes que valoran el cambio y la innovación; universal, compuesto por el funcionariado estatal, cuyo interés particular encuentra satisfacción en el cuidado de los asuntos universales. Sin embargo, las corporaciones se desarrollan sobre todo en el estamento industrial y comercial.²⁰ En términos muy generales, para Hegel una corporación es un gremio de productores asociados por un oficio particular que crea un fondo común para ayudar a sus miembros en caso de que caigan en una situación de pobreza (*PhR*, §252) y que tiene, además, una conexión esencial con el Estado, pues a través del derecho regula la actividad productiva de sus miembros y defiende los intereses de su gremio en la asamblea de los estamentos (*PhR*, §256 §303). En la corporación tiene lugar el tránsito de la sociedad civil al Estado: gracias a la corporación, los individuos toman conciencia de que su interés particular es un interés compartido con aquellas personas que se dedican a su mismo oficio y también de que ese interés particular tiene su suelo en el bien común cuya defensa y promoción es tarea del Estado. En otros términos: a través de la corporación, los individuos saben que su interés está inscrito en intereses más amplios, tanto particulares de su gremio como universales del Estado, y que solo se puede reconocer el primero si se reconocen los segundos. Esta conciencia de saberse como parte de un entramado más amplio de intereses, sin que eso suponga el sacrificio, sino más bien, la potenciación y ampliación del propio interés individual, es lo que Hegel llama el honor estamental y de corporación. Este honor, en la medida en que supone un reconocimiento, acaba con la necesidad de querer ser reconocido por los demás por medio del lujo o la riqueza: "*Luxus zu etabliren, das hat er nicht nöthig, wenn er Meister ist*"²¹ (Hegel 2015, §253).

A su vez, son los representantes de estas corporaciones, y no de individuos atomizados, los que deben componer la asamblea del poder legislativo, de acuerdo con Hegel. Esto garantiza que la participación política esté conectada internamente con la vida económica de los individuos y no quede "en el aire" (§303) como sucede en la participación por sufragio universal. Este es el núcleo de la crítica de Hegel al sufragio universal en los §§ 301 y 302 de la *PhR*. Aunque tales críticas se han interpretado comúnmente como antidemocráticas,²² el punto es diferente: la mera participación por sufragio impide que en la esfera política se tematizen los problemas y efectos perniciosos, aunque inintencionados, del sistema de necesidades sobre la libertad individual entendida como *Bildung*.

Ahora bien, existe un debate en la literatura acerca de si el concepto hegeliano de la corporación se refiere a los gremios de artesanos existentes en algunos países de Europa a finales de la edad media y comienzo de la modernidad.²³ Hay evidencias textuales de que Hegel piensa que las corporaciones son instituciones reales existentes en su tiempo, cuya disolución explica en parte los problemas que surgen en la sociedad de mercado. En el §253 de las lecciones de 1821/22 Hegel dice que "*der Luxus der Gewerbetreibenden Classen ist vorhanden, wenn keine Corporation existirt*"²⁴ (2015, §253), en el §254 del mismo texto se refiere a la disolución de las corporaciones en Francia, y en el §252 de la *PhR* se refiere al "maestro" [*Meister*], o sea, a aquel que está dedicado a un oficio de forma permanente, como el miembro de la corporación por excelencia, distinguiéndolo del "jornalero" [*Tagelöhner*] y de aquel que ejerce un oficio de forma casual. Pero si esto es cierto, entonces los lectores contemporáneos de Hegel debemos enfrentar el problema de que la corporación presupone una economía de pequeños artesanos, una situación que ha quedado ya lejos por el desarrollo del capitalismo industrial. Ahora bien, esto no significa que el concepto de la corporación sea del todo inactual o anacrónico. Se puede pensar, siguiendo una sugerencia de Wood (1990, 242), que la sociedad moderna ha demostrado, con instituciones como los sindicatos o los fondos solidarios de los trabajadores (por ejemplo, en Canadá), un desarrollo de una conciencia ético-corporativa en sentido hegeliano: los miembros de un sindicato entienden que su interés particular es el interés de todos los miembros y la conexión entre el sindicato y el poder público es especialmente visible en la configuración de los Estados del bienestar nórdicos y en el *New Deal* estadounidense. Del mismo modo, es posible argumentar junto con Ferro (2023) que la reconciliación entre el interés universal y particular llevada a cabo por las corporaciones puede realizarse en cooperativas gremiales de propiedad colectiva de los trabajadores.

Pero más allá de las instituciones y medidas concretas, el núcleo esencial de la policía y las corporaciones es la idea de la libertad como *Bildung*, es decir, como humanización de nuestra naturaleza biológica. Así, la

desarrollar en detalle esta tesis. Para una explicación detallada de lo universal como proceso vivo ver los trabajos de Horstmann (1984), Sell (2014) y Parra (2021)

²⁰ Hegel dice que la corporación es "eminentemente peculiar" al estamento industrial y comercial (*PhR* §250) porque en este, a diferencia del campesino que posee la tierra y del universal que tiene una subsistencia directamente garantizada por el Estado, el individuo está más atomizado y separado de los demás. Pienso, sin embargo, que esto no excluye el surgimiento de corporaciones en el estamento campesino cuando, por ejemplo, una concentración excesiva de la tierra produjese el surgimiento de la pobreza y la plebe en el campo, como sucede en algunos países de América Latina.

²¹ Establecer el lujo no lo tiene como necesario cuando él es maestro.

²² Véase, por ejemplo: Kain (2015), Yack (1980).

²³ Nederman (1987) sostiene esta posición, mientras que McGregor (2014) y Westphal (2020) piensan que las corporaciones pueden acoger a patronos y empleados y sus miembros no son necesariamente artesanos.

²⁴ El lujo de las clases empresariales está presente cuando no existe la corporación.

libertad como *Bildung* exige, como parte de su realización, una reapropiación democrática, estructurada desde núcleos comunitarios de intereses comunes-particulares (corporaciones, sindicatos, cooperativas, etc.), del proceso social por medio del cual tiene lugar esa humanización de las necesidades. Yendo más allá del texto de Hegel, quisiera acuñar el término de *Bildung* reflexiva para referirme a esta reapropiación democrática. La humanización de las necesidades y la naturaleza biológica del ser humano, proceso que, como vimos, Hegel designa con el término *Bildung*, tiene que volverse reflexiva, es decir, tematizarse y discutirse en la esfera pública a través de la policía y las corporaciones, para que haya una auténtica realización de la libertad.

Esta tematización y discusión de los efectos perniciosos de la economía de mercado y del sistema de las necesidades sobre la libertad como *Bildung* no supone, sin embargo, la defensa de una economía central planificada. No solo Hegel se opone a ello explícitamente (*PhR*, §236, añadido), sino que el control estatal de la economía anula y elimina los intereses particulares, mientras que para Hegel se trata siempre de reconducirlos o armonizarlos. Por esta razón, la domesticación de la economía de mercado propuesta por Hegel es reformista y dista de ser revolucionaria en términos marxistas, pero no es reformista liberal. Pues el reformismo liberal consiste en la tesis de que las políticas redistributivas o las medidas que atienden las consecuencias problemáticas del sistema económico responden a principios normativos como la igualdad y la solidaridad que, si bien son importantes, son secundarios frente a la libertad individual. Por ello, en el reformismo liberal, las políticas redistributivas o la tematización democrática del sistema económico suelen tener la carga de la prueba frente a la objeción de una abusiva intervención del Estado en la esfera privada y en la integridad personal del individuo. La política de la *Bildung* reflexiva no acepta esta objeción liberal. Dicha objeción ignoraría las prácticas de sobredeterminación de las necesidades naturales como elemento esencial constitutivo de la libertad humana y oculta, por ello, vulneraciones cotidianas de la libertad en nombre del principio de no intervención en lo privado.

Referencias bibliográficas

- Avineri, Sholmo (1994). *Hegel's Theory of the Modern State* [La teoría de Hegel del Estado moderno]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139171441>
- Baumann, Charlotte (2016). Hegel and Marx on Individuality and the Universal Good. *Hegel Bulletin*, 39(1), 61-81. <https://doi.org/10.1017/hgl.2016.33>
- Brandt, Robert (2002). *Tales of the Mighty Dead: historical essays on the metaphysics of intentionality* [Historias de los poderosos muertos: ensayos históricos sobre la metafísica de la intencionalidad]. Harvard University.
- Church, Jeffrey (2012). G.W.F. Hegel on Self-Determination and Democratic Theory. *American Journal of Political Science*, 56(4), 1021-1039. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2012.00609.x>
- Duncan, Samuel (2017). Hegel on Private Property: A Contextual Reading. *The Southern Journal of Philosophy*, 55, 263-284. <https://doi.org/10.1111/sjp.12238>
- Ferro, Bernardo (2023). From Rechtsphilosophie to Staatsökonomie: Hegel and the philosophical foundations of political economy. *European Journal of Philosophy*, 31(1) 1-17. <https://doi.org/DOI:10.1111/ejop.12784>
- Franco, Paul (1997). Hegel and Liberalism. *The Review of Politics*, 59(4), 831-860. <https://doi.org/10.1017/S0034670500028345>
- Gabriel, Markus (2018). Transcendental Ontology and Apperceptive Idealism. *Australasian Philosophical Review* 2(4), 383-392. <https://doi.org/10.1080/24740500.2018.1698096>
- Gadamer, Hans G. (2017). *Verdad y Método* (Manuel Olasagasti, Trad.). Sígueme.
- Gama, Luis E. (2006). *Erfahrung, Erinnerung und Text. Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik* [Experiencia, recuerdo y texto. Sobre la conversación entre Gadamer y Hegel y las fronteras entre dialéctica y hermenéutica]. Königshausen & Neumann.
- Gama, Luis E. (3 de Diciembre de 2021). *Las manifestaciones de la naturaleza en la filosofía del derecho de Hegel*. Tomado el 16 de Febrero de 2023 de <https://www.fernuni-hagen.de/videostreaming/ksw/philosophie/20211203.shtml>
- Hardimon, Michael (1994). *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation* [La filosofía social de Hegel: el proyecto de la reconciliación]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624773>
- Hegel, Georg W.F. (2006). *Filosofía real*. Madrid: FCE.
- Hegel, Georg W.F. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Líneas fundamentales de la filosofía del derecho]. Felix Meiner.
- Hegel, Georg W.F. (2010). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (María del Carmen Paredes, Trad.). Gredos.
- Hegel, Georg W.F. (2013). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts (Gesammelte Werke 26,1)* [Lecciones sobre la filosofía del derecho]. Meiner.
- Hegel, Georg W.F. (2014). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas]. Suhrkamp.
- Hegel, Georg W.F. (2014). *Wissenschaft der Logik* [Ciencia de la Lógica] Suhrkamp.
- Hegel, Georg W.F. (2015). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts (Gesammelte Werke 26,2)* [Lecciones sobre la filosofía del derecho]. Meiner.
- Heisenberg, Timo (2018). Hegel on the value of the market economy. *European Journal of Philosophy*, 1283-1296. <https://doi.org/10.1111/ejop.12336>
- Herzog, Lisa (2013). *Inventing the market: Smith, Hegel and political theory* [Inventando el mercado: Smith, Hegel y la teoría política]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199674176.001.0001>

- Hobbes, Thomas (2010). *Leviatán* [Manuel Sánchez Sarto, Trad.] Fondo de cultura económica.
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung* [Lucha por el reconocimiento]. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2010). *The Pathologies of Individual Freedom* [Las patologías de la libertad individual]. Princeton University. <https://doi.org/10.1515/9781400835027>
- Honneth, Axel (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización* (Graciela Calderón, Trad.). Katz.
- Horstmann, Rolf-Peter (1984). *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen* [Ontología y relaciones. Hegel, Bradley, Russell y la controversia sobre relaciones internas y externas]. Königstein.
- Kain, Philip J. (2015). Hegel on Sovereignty and Monarchy. *Idealistic Studies*, 45, 265-77. <https://doi.org/10.5840/idstudies20169248>.
- Kaufman, Alexander (1997). Hegel and the Ontological Critique of Liberalism. *The American Political Science Review*, 91(4), 807-817. <https://doi.org/10.2307/2952165>
- Locke, John (1980). *Second Treatise of Government* [Segundo tratado sobre el gobierno]. Hackett.
- Loick, Daniel (2017). *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts* [Juridicismo. Siluetas de una teoría crítica del derecho]. Suhrkamp.
- Lumsden, Simon (2021). The role of Bildung in Hegel's philosophy of history. *Intellectual History Review*, 31(3) 445-462. <https://doi.org/10.1080/17496977.2021.1956044>
- MacGregor, David (2014). *Hegel and Marx After the Fall of Communism* [Hegel y Marx después de la caída del comunismo]. University of Wales.
- McDowell, John (1994). *Mind and World* [Mente y mundo]. Harvard University.
- Martin, Christian G. (2012). *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels "Wissenschaft der Logik"* [Ontología de la autodeterminación. Una reconstrucción operacional de la "Ciencia de la Lógica" de Hegel]. Mohr Siebeck.
- Menke, Christoph (2013). Hegel's Theory of Second Nature: The "Lapse" of Spirit. *Symposium*, 17(1), 31-49. <https://doi.org/10.5840/symposium20131713>
- Nederman, Cary J. (1987). Sovereignty, War and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State. *The Journal of Politics*, 49(2), 500-520. <https://doi.org/10.2307/2131311>
- Odenstedt, Anders (2008). Hegel and Gadamer on Bildung. *The Southern Journal of Philosophy*, 46(4), 559-580. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2008.tb00085.x>
- Parra, Andrés F. (2021). *Das reflexive Absolute. Über die Bedeutung der Metaphysik in Hegels Wissenschaft der Logik* [Lo absoluto reflexivo. Sobre el significado de la metafísica en la Ciencia de la lógica de Hegel]. Vittorio Klostermann.
- Pippin, Robert (1989). *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness* [El idealismo de Hegel. La satisfacción de la autoconciencia]. Cambridge University.
- Pippin, Robert (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* [La filosofía práctica de Hegel: agencia racional como eticidad]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808005>
- Pippin, Robert (2018). *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic* [El reino de las sombras de Hegel. Lógica como metafísica en la Ciencia de la Lógica]. Chicago University. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226588841.001.0001>
- Plant, Raymond (1977a). Hegel and Political Economy I. *New Left Review*, 1(104), 79-92. <https://newleftreview.org/issues/i103/articles/raymond-plant-hegel-and-political-economy-part-i.pdf>
- Plant, Raymond (1977b). Hegel and Political Economy II. *New Left Review*, 1(103), 103-113. <https://newleftreview.org/issues/i104/articles/raymond-plant-hegel-and-political-economy-part-ii.pdf>
- Rawls, John (2018). *Teoría de la justicia* (María Dolores González, Trad.). Fondo de cultura económica.
- Rózsa, Erzsébet (2012). *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy* [La individualidad moderna en la filosofía práctica de Hegel]. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004235724_001
- Ruda, Frank (2011). *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"* [La plebe de Hegel: una investigación de las "líneas fundamentales de la filosofía del derecho"]. Konstanz University.
- Sell, Annette (2014). *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel* [El concepto viviente: vida y concepto en G.W.F. Hegel]. Karl Alber.
- Smith, Steven B. (1989). *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* [La crítica de Hegel al liberalismo: los derechos en contexto]. University of Chicago
- Taylor, Charles (2015). *Hegel and Modern Society* [Hegel y la sociedad moderna]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316286630>
- Vatter, Miguel (2014). *The Republic of the Living. Biopolitics and the Critique of Civil Society* [La república de los vivientes. Biopolítica y la crítica de la sociedad civil]. Fordham University. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823256013.001.0001>
- Waszek, Robert (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"* [La ilustración escocesa y la concepción de Hegel de la "sociedad civil"]. Kluwer.
- Westphal, Kenneth (2020). *Hegel's Civic Republicanism. Integrating Natural Law With Kant's Moral Constructivism* [El republicanismo cívico de Hegel. Integrando el derecho natural con el constructivismo moral de Kant]. Routledge.
- Whitt, Matthew (2013). The Problem of Poverty and the Limits of Freedom in Hegel's Theory of the Ethical State. *Political Theory*, 41(2), 257-284. <https://doi.org/10.1177/0090591712470>
- Wood, Allen W. (1990). *Hegel's Ethical Thought* [El pensamiento ético de Hegel]. Cambridge University.

Yack, Bernard (1980). The Rationality of Hegel's Concept of Monarchy. *The American Political Science Review*, 74(3), 709-720. <https://doi.org/10.2307/1958152>