

# El capital en Hegel

## Estudio sobre la lógica económica de la "Filosofía del Derecho"

Autor:

Aliscioni, Claudio Mario

Tutor:

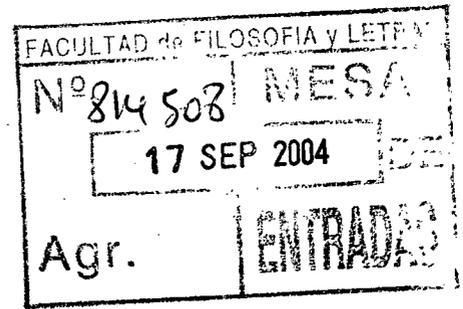
Dotti, Jorge Eugenio

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

TESIS 4-1-8



# El capital en Hegel

Estudio sobre la lógica económica  
en la “Filosofía del derecho”

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Claudio Mario Aliscioni

Director de tesis: Dr. Jorge Eugenio Dotti

Facultad de Filosofía y Letras  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
AÑO 2004

Esta tesis es el resultado de nuestros años de estudio en la Universidad de Buenos Aires, una institución pública. Nuestra deuda y más sincero agradecimiento alcanzan a todos los profesores que nos dieron lo mejor de sí, pero muy especialmente al Dr. Jorge Eugenio Dotti, director de este trabajo. A él le debemos las mejores horas hegelianas. Gracias a su estímulo podemos decir, como sugieren los versos de T.S.Elliot, *The end is where we start from* ("Four Quartets").

TESIS 4-1-8

*Schlechthin Privatperson kann der Mensch nicht sein*  
Hegel <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> "El hombre no puede ser meramente una persona privada" (Lección de 1819/1820).

# INDICE

<b>ABREVIATURAS</b> .....	6
<b>INTRODUCCION GENERAL</b> .....	8
<b>CAPITULO I: IDEALISMO Y DIALECTICA</b>	
1. Planteo preliminar .....	14
2. Grecia, escisión y dualismo .....	14
3. Lo universal y lo particular .....	18
4. El problema de la mediación .....	23
a) Mediación del entendimiento .....	24
b) Mediación especulativa .....	26
5. Materia y contradicción de lo finito .....	30
6. Esencia y reflexión .....	36
7. La esencia, reflejo lógico de la sociedad civil .....	39
<b>CAPITULO II: VOLUNTAD HUMANA Y PROPIEDAD</b>	
1. Conciencia práctica y libertad .....	41
2. Figuras de la voluntad .....	43
3. Eticidad, costumbre, ley .....	46
4. El campo teórico de la filosofía del derecho .....	49
5. Posesión, reconocimiento y propiedad .....	52
6. Propiedad, un concepto problemático .....	56
<b>CAPITULO III: SENTIDO GENERAL DE LA ECONOMIA HEGELIANA</b>	
1. El antecedente del cameralismo .....	63
2. De la <i>polis</i> griega a la economía política .....	70
3. La fusión de economía y derecho .....	74
4. <i>Excursus</i> : entre el <i>Statesman</i> y la “mano invisible” .....	77
a. James Steuart .....	79
b. Adam Smith .....	81
c. Fichte y Müller, otro contexto .....	89
<b>CAPITULO IV: LA APORIA DE LA SOCIEDAD CIVIL</b>	
1. La delimitación del concepto de <i>bürgerliche Gesellschaft</i> .....	92
2. La división interna de la “sociedad civil” .....	94
3. Trabajo, mercado y desgarró social .....	101
4. El equilibrio clásico. Producción y consumo .....	103

5. De vueltas a Hegel .....	110
6. Lujo, pleonexia y desempleo .....	115
7. La crisis de la superproducción .....	120
8. La plebe como contradicción del sistema .....	129
9. Moralidad y economía .....	131

## **CAPITULO V: CAPITAL, PATRIMONIO Y VALOR**

1. Capital y habilidades .....	135
2. La doctrina hegeliana del <i>Kapital</i> .....	138
3. La teoría del “patrimonio universal” .....	143
4. <i>Allgemeines Vermögen</i> y propiedad .....	145
5. La doble valencia del <i>Vermögen</i> .....	149
6. Patrimonio universal, una recapitulación .....	151
7. El análisis del valor: entre la utilidad y el trabajo .....	152

## **CAPITULO VI: LA RESPUESTA HEGELIANA**

### **A) POLICIA Y REGULACION**

1. Mercado y contingencias .....	162
2. Seguridad y bienestar .....	163
3. Policía y filosofía del derecho .....	171
4. Las funciones policiales .....	173
5. Intervención y “regulación consciente” .....	179

### **B) EL INSTITUTO DE LA CORPORACION**

6. Estamentos y mediación .....	184
7. Industria y corporación .....	187
8. La economía corporativa .....	192
9. Patrimonio y empresas .....	194
10. Trabajo y capital .....	197
11. Tecnología y desempleo .....	199
12. Corporación y “deber ser” .....	202

<b>CONCLUSIONES</b> .....	205
---------------------------	-----

<b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA</b> .....	211
--------------------------------------	-----

## ABREVIATURAS

Como indicamos en la “Bibliografía consultada”, la edición que hemos utilizado es la de Eva Moldenhauer y Karl Marcus Michel, G.F.W. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990 y ss. Las obras de Hegel se citan según el siguiente sistema de abreviaturas. La procedencia de otros textos de nuestro filósofo, no consignados aquí, se especifican en una correspondiente nota a pie de página. Salvo indicación en contrario, todas las traducciones nos pertenecen:

### SIGLAS:

- FD ..... *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke, vol.7).*
- Log., I y II ..... *Wissenschaft der Logik (Werke, vols.5 y 6).*
- Enc ..... *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Werke, vols. 8, 9 y 10)*
- GeschPhil, I, II y III... *Geschichte der Philosophie (Werke, vols.18, 19 y 20).*
- PhilGesch ..... *Philosophie der Geschichte (Werke, vol.12).*
- Glauben ..... *Glauben und Wissen (Werke, vol.2, pp. 287-433.)*
- Verfassung ..... *Die Verfassung Deutschlands (Werke, vol.2, pp. 451-610).*
- Prop..... *Texte zur Philosophischen Propädeutik (Werke, vol. 4, pp. 9-302).*
- Reform ..... *Über die englische Reformbill (Werke, op.cit.,83-128).*
- Phän ..... *Phänomenologie des Geistes*, editada por H.F. Wessels y H. Clairmont, Hamburg, Meiner, 1988.
- Jenaer I ..... *Jenaer Systementwürfe I*, ed. de K.Düssing y H. Kimmerle, Hamburg, Meiner, 1975 [Recoge las lecciones de 1803/4].
- Jenaer III ..... *Jenaer Systementwürfe III*, ed. de R.P. Horstmann, Hamburg, Meiner, 1987 [Se basa en manuscritos de lecciones de 1805/6].
- Ilting III ..... *“Philosophie des Rechts” nach der Vorlesungsnachschrift von H.G.Hotho 1822/23*, en G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818/1831*, ed. de K-H Ilting, Stuttgart, Fromman Holzboog, 1974, vol III.
- Ilting IV..... *“Philosophie des Rechts” nach der Vorlesungsmanuskript K.G. v. Griesheims 1824/25*, en G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818/1831*, ed. de K-H Ilting, Stuttgart,

Fromman Holzboog, 1974, vol IV.

- Henrich ..... *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, ed. de Dieter Henrich, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- Meyer ..... *Lecciones sobre Filosofía del Derecho: Berlín 1818-1819, según Los manuscritos de Carl Gustav Homeyer y P. Wannemann (Introducción)*, trad. Luisa H. De Meyer y prefacio de Karl-Heinz Ilting, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Morón, 1983.
- System ..... *System der Sittlichkeit [Critik des Fichtesten Naturrechts]*, ed. por Horst Brandt, Hamburg, Meiner, 2002.
- Differenz ..... *Differenz des Fichtesten und Schellingschen Systems der Philosophie* (en *Jenaer Kritische Schriften I*, ed. de H. Brockard y H. Buchner, Hamburg, Meiner, 1979, pp. 1-116).
- Cartas. I, II y III..... *Correspondance*, trad. por J. Carrère, París, Gallimard, 1990, tres tomos.

## INTRODUCCION GENERAL

Explícitamente al menos, Hegel no escribió una teoría del capital. Pero eso no significa en absoluto que ese concepto no sobrevuele, a veces como un espectro, toda su filosofía política, incluso desde los escritos más tempranos. El capital, como sucede con otras categorías de todo el amplísimo universo hegeliano, representa aquel espacio no tematizado en la *Filosofía del derecho*, pero que sin embargo resulta imprescindible para la comprensión cabal de la obra <sup>1</sup>.

¿Contra quién discute Hegel cuando enhebra, párrafo a párrafo, los capítulos medulares de su último gran trabajo? ¿Puede entenderse el sentido final de la política hegeliana sin ese sujeto abstracto que modela buena parte del discurso? El contradictor básico de Hegel, el capital innombrado pero sin embargo omnipresente, aparece ya al inicio de la *Filosofía del derecho*, en las páginas dedicadas a plantear la discusión del tema de la propiedad; más tarde es protagonista central en el nivel de la sociedad civil —el “sistema de las necesidades” es un parafraseo de la evolución del capital en la sociedad industrial— y hasta constituye el fin último de la teoría del Estado: la dialéctica entre el afán egoísta del individuo y la universalidad conferida a la esfera estatal es una sublimación, nutrida con sangre aristotélica, de una batalla encubierta contra el poder disolvente que el capital encarna y representa para Hegel cuando se lo deja librado a su propia lógica. Incluso la idea misma de la guerra entre naciones tiene, como uno de sus cualidades básicas, el atributo de reforzar la propiedad, una de las expresiones del capital, religándola al todo ético al que debe someterse (FD, #324 y Obs.; *Phän*, 282) <sup>2</sup>.

Sin embargo, asignar la importancia que distingue al concepto del que hablamos, dándole sentido y tornando explícito en la letra lo que es implícito en el espíritu, no debe confundirse con el aliento al más rancio economicismo. El proyecto de Hegel tiene, como norte irrenunciable, la intención de mostrar por qué la economía debe estar supeditada a la política. O en otras palabras, como ha sido dicho con llamativa metáfora, la economía ha de funcionar como la criada de la razón que actúa en el mundo <sup>3</sup>. En cierto sentido, la *Filosofía del Derecho* entera responde a esa consigna, que sin embargo no agota. Al contrario, intenta pensar cuáles son las condiciones de realización de la libertad en el mundo moderno a través de la búsqueda de una solidaridad compatible con la libertad individual.

Pensar y escribir sobre Hegel se transforma así en una tarea que no se restringe a los límites estrechos de su propia época. Ese mismo mundo fue el cimiento del mundo que vi-

<sup>1</sup> Paolo Becchi (1994), pp. 9-12, por ejemplo, ha marcado un silencio similar con relación al concepto de “orden político”. En el *Register* de las *Werke*, el concepto *Kapital* aparece mencionado apenas una media docena de veces. El de *Staat* (Estado), en cambio, ocupa ocho páginas. Aunque hay una abundante bibliografía sobre la economía hegeliana, no son muchos sin embargo los libros dedicados específicamente a nuestro tema, salvo quizás algunos capítulos de varias obras de Birger Priddat. Cotéjense las amplias bibliografías publicadas por Croce (1907); Ahrweiler (1976); Ripalda (1977); Albizu (2000); Bobbio-Bovero (1979); y Priddat (1998).

<sup>2</sup> Junto a las siglas FD (*Lineamientos fundamentales de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia del Estado en compendio*) y Enc. (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*), tal como se indica en nuestra lista de abreviaturas, señalaremos también el párrafo respectivo (#), con su Observación (Obs) y su Agregado (Agreg.), cuando corresponda. Todas las traducciones de los textos de Hegel y del material secundario nos pertenecen. Salvo mención contraria en las notas a pie de página, las citas remiten al catálogo bibliográfico principal incluido al final de este trabajo.

<sup>3</sup> Cf. Avineri (1972), p. 147.

vimos hoy. Aunque cada tiempo histórico tiene sus configuraciones peculiares e intransferibles y no siempre es saludable ni posible trazar paralelos, hay constantes y variables que se asemejan. No es para menos; en este caso, son todas hijas del desarrollo del capital. Acontecimientos contemporáneos que afectan hoy a todo el planeta –la globalización económica, la cada vez mayor acumulación de riquezas fabulosas en pocas manos, el flujo imparable de capitales, el desempleo estructural, la división más marcada entre naciones pobres y ricas, los estallidos populares producto del desamparo social- llevan las mismas huellas dactilares de aquellos procesos iniciales. Con ellos se atragantaba Hegel todas las mañanas al leer sus periódicos y sobre ellos escribió, aunque sus hermeneutas nos confundamos en una selva de conceptos intrincados y no siempre unívocos que parecen hablar siempre de otra cosa. Todo esto es lo que potencia –hoy más que nunca- la actualidad del pensamiento de Hegel.

Al menos son cuatro las voces principales que intervienen en esa compleja polifonía que es la *Filosofía del derecho* y que ayudan a entender la conformación y el origen básico de ese sujeto abstracto, el capital, que es su protagonista. Por un lado, tenemos la influencia de Lutero, en quien se encarna la experiencia histórica concreta de lo que Hegel llamó “principio de la subjetividad”. Se alude así a la idea de que el sujeto reclama el derecho a decidir por sí mismo y a configurar libremente su existencia. Quedan anuladas las instancias portadoras de autoridad, de las que dependía el individuo premoderno. Ahora, la autoridad sustancial es la que resulta del propio ámbito de la subjetividad.

A esa voz se suma la de Descartes, cuyo sujeto “sin manos, sin ojos, sin carne, *sin* sangre” –el *Je pense*- se convierte en la instancia preeminente, el tribunal ante el cual las cosas se determinan como tales, la condición lógica de la existencia <sup>4</sup>. Que el espíritu cartesiano vive aún en Kant, pese a su reconocimiento de la importancia de la sensibilidad en la configuración de un mundo, se revela al inicio mismo de su obra cumbre: *De nobis ipsis silemus*. “De nosotros mismos callamos”, dice el filósofo de Königsberg en su epígrafe a la *Crítica de la razón pura*, marcando una tendencia que hará escuela, incluso en Hegel: la incorporación de un principio puro como asiento de todo el sistema presupone la eliminación de todos los componentes empíricos del sujeto real. Y ese destierro de lo psicológico en la *Crítica* pone en evidencia, precisamente, el modo crispado y problemático a través del cual el sujeto portador de la razón moderna se relaciona con su propia individualidad concreta <sup>5</sup>.

La emergencia de esa tensión, justamente, es el síntoma histórico del quiebre con la antigüedad clásica que determina el pensamiento de Hegel a través de una tercera voz, corporizada esencialmente en Aristóteles y su doctrina de la preeminencia del todo sobre las partes. En lo político, que es lo que aquí nos interesa, esta figura nutrirá la dialéctica que se impondrá en la *Filosofía del derecho* a la relación entre lo público y lo privado.

Pero es a fines del siglo XVII el momento en que aquel sujeto descarnado, convertido en la certidumbre moderna de toda verdad y en lucha con la herencia clásica griega, arroja las primeras consecuencias políticas de su configuración dominante. Es ésta la cuarta figura que habla en el texto de Hegel a través de la voz de Locke:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor produ-

<sup>4</sup> *Meditaciones metafísicas*, en R.Descartes, *Obras escogidas*, trad. E.de Olazo-T.Zwanck, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1980, p. 221.

<sup>5</sup> Cf. KrV, BII, *Instauratio Magna, Praefatio*. Baco de Verulamio.

cida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres”<sup>6</sup>.

Es la vertiente lockeana la que marcará la instalación –resultado directo de la subjetividad moderna- de una objetividad que acabará por constituirse como el centro de la existencia social. La racionalidad que guía ese proceso ya no es asimilable a la del sujeto histórico que era su portador. Comienza a independizarse de él en la medida en que queda objetivada con el desarrollo mismo del capital. Es una racionalidad heterónoma, que funcionará de espaldas a cualquier sujeto rechazando el dominio de cualquier autoconciencia social. Tanto la esfera doméstica de lo privado como la de lo público –las dos instancias sobre las que se había construido tradicionalmente la relación económica y política en la comunidad de raíz aristotélica- empiezan a constituirse como ámbitos extraños a esa objetividad formal. Sin referencia a un sistema de fines últimos y ajena a valoraciones éticas compatibles con aquellas dos instancias históricas, la objetividad abstracta acabará por instituir y encarnarse en el mercado como la esfera de intercambio donde los sujetos concretos se relacionan para comprar y vender. La razón moderna convoca así al trabajo y a vivir del propio esfuerzo: “Ahora –dice Hegel- se sabe que lo más ético no es la pobreza como fin” (*GeschPhil*, III, p.49). El dinero, bajo su forma monetaria de “valor universal”(FD #299), se consolidará como el elemento de mediación entre los agentes económicos y aquel nuevo orden objetivo abstracto. Este fenómeno de cosificación es, obviamente, uno de los núcleos de la problemática de Marx. Lo relevante aquí, sin embargo, es que será Hegel el primer filósofo de la modernidad en convertirlo en tema central de meditación. La validez y eficacia de su propuesta para contrarrestar el problema ha de integrar, como se verá después, una parte sustancial de este estudio<sup>7</sup>.

Esa esfera abstracta corporizada en la producción y reproducción de un mundo humano que devendrá cada vez más autónomo del sujeto empírico es la economía política, caracterizada como la auténtica ciencia moderna “que hace honor al pensamiento” (FD, # 189, Agreg.). Su principio básico gira en torno del derecho de propiedad y su libre ejercicio y su finalidad inmanente es la aseguración de la mayor utilidad posible. El liberalismo y la imagen del mundo que construye se asientan así sobre un par de supuestos: el orden capitalista es “natural”; su sistema normativo es “justo”; y su modo de producción y asignación de recursos es “eficaz”. La idea que la dirige afirma que un sistema basado en el libre intercambio, abandonado a su lógica y sin regulación externa, acaba siempre por hallar un equilibrio que garantiza la satisfacción de las necesidades, tanto las de los productores como de los consumidores. Aunque Hegel acepta la premisa de la existencia del mercado como el único ámbito donde los agentes económicos cumplen su intercambio, es precisamente este núcleo conceptual el que será puesto en cuestión en la *Filosofía del Derecho*. Un párrafo de esta obra es, a ese efecto, revelador:

<sup>6</sup> Segundo tratado, cap. V, # 27, p. 56-57.

<sup>7</sup> En la obra kantiana, confundidos entre sus escritos ontológicos, se encuentran trazos de ese período histórico identificable con el capitalismo en ascenso y su necesidad de orden y disciplinamiento. Véase, por ejemplo, la clasificación general de las disfunciones mentales que Kant elabora en su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764, pp. 72-73) en torno de las facultades que integrará en la razón pura.

“Los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí y, si bien por cierto la relación correcta se produce por sí misma en el todo, el equilibrio necesita sin embargo de una regulación consciente (*mit Bewusstsein [...] Regulierung*) por encima de ambas partes” (FD, #236).

Este párrafo bien vale como expresión de un núcleo esencial en el pensamiento económico hegeliano y muestra cabal del reconocimiento de la existencia de una tensión continua en el sistema. De un lado, el fragmento condensa la idea de que los intereses de los agentes económicos se concilian “en el todo” por sí mismos, al margen de toda acción externa. En esencia, como afirmará Jean Baptiste Say, toda oferta encuentra su demanda y se puede confiar en la configuración de un equilibrio general a la que llegará el mercado si se lo deja librado a su trabajo espontáneo. Naturalmente, ésta es la quintaesencia del credo liberal. Lo notable es que el filósofo admite de inmediato la posibilidad de una intervención. No cabe duda de que la regulación debe ser del Estado porque así lo marca el adjetivo “consciente”, es decir, debe provenir de un organismo que introduzca racionalmente una finalidad universal en el mercado, donde predomina la contingencia individualista. Como veremos más adelante, el peligro en el que está pensando Hegel, el cual se cierne sobre toda la incipiente sociedad industrial, es la posibilidad de la superproducción, cuyos efectos devastadores –cierre de fábricas, desempleo, desórdenes sociales, la ruina ética- pueden poner todo el sistema en crisis. Es que en rigor, según la visión del filósofo, los desequilibrios son posibles porque la sociedad moderna está montada sobre una aporía a causa de la forma en que se genera y se acumula el capital. Y es además intrínsecamente incapaz de solucionar radicalmente los males que ella misma produce. Ese es el gran drama económico de la época para el que Hegel confiesa no encontrar una solución definitiva:

“Aquí se pone entonces de relieve que, en medio del *exceso de riqueza*, la sociedad civil *no es lo bastante rica*, es decir, no posee un patrimonio suficiente para controlar el exceso de pobreza” (FD, # 245, subr. de Hegel).

Esta yuxtaposición de elementos contrapuestos –libertad de mercado y regulación, como hemos expuesto brevemente aquí- no quedará limitada a la articulación de la figura de mercado que defiende Hegel. También incidirá en la concepción de su idea de *Kapital* en sentido estricto y la de su noción cercana, la de patrimonio universal o *allgemeines Vermögen*.

Expongamos aquí en forma sucinta un breve adelanto. Como ocurre en Smith y considerado ampliamente, también para Hegel el capital es un medio para producir. Pero la noción no abarca únicamente recursos productivos en sentido tradicional (máquinas, infraestructura, activos financieros): también incluye la habilidad profesional del trabajador (*Geschicklichkeit*) y su capacidad técnica de generar riquezas. A su vez, la idea de patrimonio universal no es un concepto de “producto social” que pueda ser configurado a partir de la suma de todos los bienes producidos en un país en un determinado período, sino una figura que necesariamente incluye dos aspectos de la vida económica: los ingresos efectivos de los tres estamentos en que Hegel divide a la sociedad; y las posibilidades concretas que permitan la realización del patrimonio laboral personal de cada ciudadano. Es decir, el patrimonio social debe incluir, necesariamente, un derecho a la subsistencia corporizado en la posibilidad de contar con un trabajo. De allí, pues, que la idea de *allgemeines Vermögen* que maneja Hegel sea un postulado normativo que abraza no solo los bienes y los servicios generados en un período de producción sino, además, las condiciones de posibilidad que acti-

ven la realización de todas las potencias productivas de un país. Este último requisito apunta a la defensa de un crecimiento económico que garantice la ocupación de todos los miembros de la sociedad, de modo tal que puedan participar con derecho en el patrimonio social.

Hegel no se pronuncia en contra de los incrementos de la productividad. Pero pondrá siempre como condición que ayuden a generar empleo y no deriven los recursos generados a un consumo improductivo —propio de las clases más ricas, según el filósofo— que dañe el ahorro y quite recursos a la economía global. Si el patrimonio universal no es el resultado conjunto de la realización del capital y de las habilidades laborales, entonces las ganancias globales serán unilaterales, parciales, abstractas; una redistribución del ingreso, en fin, hecha a costas de quienes tienen menos, es decir, los que meramente poseen su habilidad. Hegel piensa en especial en el conjunto de los asalariados y en los pequeños artesanos que carecen de capital. El mecanismo de la sociedad civil y su mercado lleva a una brecha mayor entre ricos y pobres: “A quien tiene, a ése se le da” (*Jenaer*, III, p. 223). Entonces se hace necesaria una regulación estatal a través de la policía —esa curiosa invención moderna, muchas veces relegada en los estudios hegelianos— y la participación del instituto de la corporación que garantice la propiedad privada y los niveles de ocupación<sup>8</sup>.

Estos problemas, asentados sobre el mecanismo de segregación y exclusión social en tanto consecuencia inevitable del sistema, no tienen solución para Hegel (FD, #244, Agreg.). El desempleo y la ruina es el gran fantasma de la sociedad industrial. El sujeto del trabajo en sentido lato —es decir, ya sea empresario o asalariado— no puede realizarse como portador de la razón universal porque, bajo las condiciones que impone el capital cuando se lo libra a su propia lógica, se ve forzado a desplegar su vida como si fuera el acto de una voluntad que le es extraña. Está a merced de esa objetividad “inconsciente y ciega” instalada por encima del sujeto empírico (*System*, p. 75). El hecho de que en nuestros días el sistema globalizado de producción exprese una presión de un modo nunca antes visto en la historia, tanto sobre la seguridad de las empresas como de la continuidad laboral de los trabajadores, hace aún más atractiva la experiencia narrada por Hegel. Como si nuestro presente —que para Hegel era su propio porvenir— fuese un terreno donde hubieron de reproducirse los mismos e insolubles problemas del pasado.

Hegel es el teórico de las relaciones entre el derecho y la economía. Su filosofía —y esto se percibe con mayor nitidez en los manuscritos de sus lecciones conservados por algunos alumnos— es una reflexión sobre los límites normativos que han de imponerse a la autonomía concedida al mercado por el liberalismo. Este punto, claro, no debe guiar a la conclusión errónea de que Hegel es un promotor de la intervención lisa y llana del Estado, una concepción estatista que imperaba en la tradición económica alemana. En general, su pensamiento económico se nutre de la más pura corriente liberal —algo que se observa de un modo palmario en el “Sistema de las necesidades”— y de la vieja escuela cameralista orientada al bienestar del Estado.

Nuestro estudio se dividirá en seis capítulos. En el primero se describirá la lógica que mueve el sistema económico hegeliano y que queda expresada en la dialéctica entre lo finito y lo infinito, lo particular y lo universal. En el ámbito político, esa relación expondrá los vínculos entre lo privado y lo público, en una tensión que se hace presente —tal como se verá— a lo largo de todo el planteo hegeliano. Que un estudio sobre el capital en Hegel deba iniciarse con la lógica, aunque más no sea en una breve y sumaria introducción como en

<sup>8</sup> De la noción de “policía” nos ocuparemos en detalle más adelante. Cf. *infra*, cap. VI.

nuestro caso, es algo que presupone el mismo filósofo al considerar que su obra política no puede entenderse sin la primera (FD, "Prefacio", p. 12)<sup>9</sup>.

Luego, en tránsito hacia la economía propiamente dicha, se desarrollará en un segundo capítulo el concepto de voluntad, el cual permite exponer la idea de persona que maneja Hegel y asociarla con la noción de propiedad y el acto de reconocimiento entre autoconciencias. Lo relevante de este núcleo filosófico es que un concepto determina al otro, de modo que para Hegel no habrá persona sin propiedad. Esta es una de las razones por las que reclama el concurso del pleno empleo: sólo así se garantiza la honra ética del sujeto.

El capítulo tercero desarrolla el marco teórico en el que cobra sentido la economía hegeliana a través de sus dos vertientes: la experiencia cameralista de raíz medieval y la nueva *Nationalökonomie*, la ciencia económica que llega de las islas británicas. En el capítulo cuatro se despliega el conflicto y el marco aporético en que se mueva la sociedad civil –cuanta más riqueza, más pobreza– y, finalmente, en las dos secciones finales elaboramos la idea de capital que maneja Hegel y las salidas –policía como recurso regulador y corporación– que básicamente propone como un atenuante a los problemas socioeconómicos de su época.

---

<sup>9</sup> Cf. Marcuse (1954), p. 183: "Hegel expone [en la FD] párrafo tras párrafo la infraestructura económica y social de sus conceptos filosóficos. Es verdad que deriva todas las realidades económicas y sociales de la idea, pero la idea está concebida en función de estas realidades y está en todo momento signada por ellas".

## CAPITULO I

### IDEALISMO Y DIALECTICA

#### 1. Planteo preliminar

En una frase programática, publicada en latín el día en que cumplía 31 años, en agosto de 1801, Hegel sintetiza cuál es el hilo conductor de la tarea filosófica que se ha propuesto: “La idea –dice allí– es la síntesis de lo infinito y lo finito y toda la filosofía radica en las ideas”<sup>1</sup>. Esta es una de las doce tesis de habilitación presentadas ante la universidad de Jena para obtener su autorización como docente. Esa certidumbre del joven filósofo no es un tema menor. Por un lado, corresponde a un intento de solución de una profunda disputa que entonces abrazaba a sus amigos intelectuales de la época, críticos de las arbitrariedades de los curas en la interpretación de la Biblia y en la ejecución de su ministerio, principalmente en todo lo relativo a las indulgencias. Pero, por otra parte, representa asimismo el primer esbozo con rasgos definidos de lo que constituye un soporte básico de todo el edificio hegeliano, que tendrá hondas repercusiones entre sus herederos. Por sus consecuencias sustanciales en el planteo económico hegeliano, lo que nos interesa aquí es que la tematización de la tensión entre lo finito y lo infinito conducirá a Hegel al intento de superación de la sociedad civil –entendida como principio de la particularidad y el individualismo, cuyo símbolo más visible será el mercado- en y a través del Estado, supuesto ámbito de realización de la universalidad o “verdadera infinitud”. El recurso a través del cual Hegel procurará llevar a término esa conciliación será el de la mediación dialéctica o especulativa.

¿Cómo llega el filósofo a trasladar al concepto el tema de la mediación? El origen de la respuesta ha de buscarse en primer lugar en los textos del joven Hegel. El idealismo alemán surge de la experiencia del fracaso al que conduce el pensamiento unidimensional. Su tarea histórica ha sido la de intentar restablecer la totalidad postulando la identidad de sujeto y objeto. Es decir, pensar lo distinto como unido, mantener la unidad en la diferencia, remitir desde lo plural a un principio unificador; enfrentar, en suma, el desgarramiento de la cultura analítica, hija de la Ilustración, mediante la recuperación del ligamen ontológico del sujeto con la universalidad<sup>2</sup>. A los ojos de los jóvenes idealistas, la vida moderna se halla marcada por una serie de polarizaciones. Hegel da un nombre a esa circunstancia histórica. La llama “situación de escisión” (*Entzweiung*). Veamos de qué se trata<sup>3</sup>.

#### 2. Grecia, escisión y dualismo

En sus escritos de juventud, Hegel alaba la belleza de la libertad griega. En ella aún no había tenido lugar la separación, visible en la modernidad, entre la voluntad individual y la voluntad general, entre lo privado y lo público, la religión y la política. Se podría decir que la moralidad griega, asentada sobre la costumbre, era una experiencia no problemática, ingenua. Cada uno de los miembros de la *polis*, por el mero hecho de integrar la ciudad-estado, encontraba en esa pertenencia su identidad personal. De ese modo se entiende que

<sup>1</sup> Tesis VI. Cf. *Werke* 2, p. 533: *Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis*.

<sup>2</sup> Las líneas básicas de la nueva filosofía están resumidas en el llamado *Systemprogramm*. Cf. *Werke*, I, 234-236.

<sup>3</sup> *Differenz*, p. 10 ss. “La escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía”.

la sumisión y obediencia a las leyes de la *polis* no podían asomar en contradicción con la moral o la religiosidad individual. Y esto se debía a que el todo social era el estrato superior que suministraba las convicciones que servían de contenido de la moral y de la religión. En la *polis*, el ciudadano griego se sentía en su hogar. A sus ojos, Grecia se alzaba como la *eigenes Häuschen*, la “casita propia” donde todo es familiar y cotidiano <sup>4</sup>. Su sí mismo más profundo, su subjetividad, no eran vividos por el griego como algo radicalmente distinto de su identidad como ciudadano o creyente. En esa configuración histórica no hay lugar para dos patrias: una más allá, la celeste; y otra más acá, la terrestre. Su libertad y su felicidad exigían la homogeneidad entre política y religión. Precisamente, uno de los reproches que el idealismo alemán le hará a la Ilustración es que, con su prédica contra los mitos y la religión, intente liberar al hombre de lo que considera una rémora supersticiosa de edades primitivas sin saber que, de ese modo, genera el efecto colateral de alienarlo, es decir, arrancarlo de lo irracional dejándolo librado sin resguardo a la intemperie metafísica. Para Hegel, como admirador de la bella totalidad griega donde la *polis* era un conglomerado orgánico que cobijaba todo, la auténtica libertad no debe consistir en una separación de lo Otro, de lo distinto, de lo enfrentado, sino más bien en una unión que suprima esa alteridad enajenante.

En un extracto de lectura de Berna, entre 1795 y 1796, un joven Hegel lo dice con palabras conmovedoras:

“Los hombres que fueron capaces de sostenerse por sí mismos tenían una conciencia tan descarada como para mirar cara a cara a sus divinidades gigantescas, sentirse emparentados con ellas y prometerse de este parentesco su ayuda en caso de necesidad. Nuestro desvalimiento cambia el asunto. En nuestra constante miseria nunca tenemos la audacia de apoyarnos en nuestras propias fuerzas. La principal necesidad que sentimos nos ha hecho crear los dioses a nuestra imagen y semejanza; es la necesidad de encontrar un confidente con quien llorar por nuestra miseria, en quien volcar nuestro corazón con todas sus aspiraciones, de quien poder arrancar sin cansarle ayuda y compasión con persistentes ruegos y llantos” <sup>5</sup>.

Lo que Hegel llama la belleza griega moral o la bella libertad designa pues una actitud de serenidad natural que permite obedecer las leyes no sólo porque los individuos están íntimamente convencidos de su validez. La palabra griega que nombra la libertad, *eleuthería*, significa en lo profundo “vivir de acuerdo con la ley”. Eso es lo que Hegel intenta subrayar cuando afirma que “lo peculiar de este estado [el griego] es que su forma consiste en la costumbre, es decir, que el pensamiento es inseparable de la vida real” <sup>6</sup>. El griego obedece a la ley porque ella es expresión de la voluntad comunitaria y porque el individuo mismo, en tanto parte integrante de la comunidad, se reconoce como fuente de legitimación del poder. Este es el sentido fundante de la idea de libertad ateniense, que sólo despuntó –y bajo esta forma la trata Hegel– durante el proceso que condujo a una forma democrática de organización política: “El fundamento (*hypóthesis*) de la democracia –dice Aristóteles– es la libertad” (*Pol.*, 1317a40). En ella, el hombre es libre (*eleutherós*) de otros hombres, pero

<sup>4</sup> Cf. *Werke* I, “Fragmente über Volksreligion und Christentum”, p. 28.

<sup>5</sup> “Extractos de Lectura”, en G.W.F. Hegel, *Escritos de Juventud*, edición, introducción y notas de José M. Ripalda, Madrid, FCE, 1978, pp. 70-71.

<sup>6</sup> *PhilGesch.*, p. 329.

esclavo (*doûlos*) de su propia obra, la ley. En virtud de esta relación, Grecia podía decir que el hombre libre es, alternativamente (*èn mérei*), súbdito y gobernante <sup>7</sup>.

Pero ese vínculo inicialmente indisociable entre pensamiento y realidad –aquello que Hegel llama aquí “costumbre”– pronto se quebrará cuando el espíritu introduzca instancias de relativización. Ese momento llegará con la idea de racionalidad socrática, que tendrá un efecto disolvente sobre la totalidad social. Una vez que el hombre apele a ella, cualquier cosa podrá ser llamada a revisión. La interioridad socrática, a través de su entronización del sujeto libre, terminará al fin por socavar todas aquellas viejas figuras del Estado griego <sup>8</sup>. Y ninguna forma finita podrá ya consolidarse ante el poder corrosivo de esa razón disgregante. Con todo, ese principio de la subjetividad que su mayéutica ayudó a consolidar no pudo transformarse entonces en el fundamento del Estado nuevo. Halló en cambio su verdadero sustento en el Cristianismo y, por tanto, quedó incorporado en la historia de Occidente gracias a la religión. Como bien se ha señalado, la Reforma alemana marcará el primer intento exitoso de introducir el principio socrático en las relaciones sociales y políticas. Por él, recaerá en el sujeto libre toda la responsabilidad de sus acciones y le permitirá al ciudadano desafiar el sistema tradicional de la autoridad y los privilegios en nombre de la libertad cristiana y de la igualdad de los hombres a los ojos de Dios <sup>9</sup>.

Ahora bien, si en la ciudad antigua la religión de un pueblo no marcaba una separación entre el más allá y el más acá y era por consiguiente una pura inmanencia, el problema básico de la modernidad será, según Hegel, cómo volver a hallar ese carácter inmanente después de que el espíritu hubiese experimentado el hiato de las dos patrias que la obra hegeliana atribuirá al cristianismo. No seguiremos en detalle el desarrollo que todos estos temas cumplirán en el pensar hegeliano. Baste decir aquí que las tribulaciones de ese padecer extraviado entre los dos mundos conformarán, con todos sus matices, el derrotero de la *un-glückliche Bewußtsein*, la “conciencia desdichada”, tal como es descrita –por ejemplo– en la *Fenomenología del espíritu* <sup>10</sup>. Lo que interesa ahora es que la metafísica idealista le permite a Hegel postular la superación de ese dualismo que, en su criterio, caracteriza a la historia y a la filosofía después de la disolución del mundo clásico. Y que, al final de su período juvenil, especialmente en la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* y en *Creer y saber*, atribuirá a los “filósofos de la reflexión” (Kant, Fichte y Jacobi, particularmente) el haber fijado en el ámbito del pensamiento filosófico la escisión (*Entzweiung*) que distingue a la modernidad <sup>11</sup>. Un dualismo, por cierto, que Hegel ve en todas las facetas de la actividad humana: en la gnoseología, el sujeto enfrentado insalvablemente al objeto; la moralidad individual contrapuesta a la eticidad de la comunidad; el individuo frente al Dios inalcanzable en la religión; espíritu y materia; alma y cuerpo; fe y entendimiento; libertad y necesidad; concepto y ser; finitud e infinitud. Y además, entre otras oposiciones, también aquella que será crucial en nuestro estudio: el interés privado contrapuesto al general en la política y en la actividad económica.

<sup>7</sup> Cf. *Pol.*, 1317b2. Sobre este proceso histórico, véase Festugieré (1947), p. 10 ss. La libertad originaria en sentido político pronto se extendió a otras formas de la vida griega hasta configurar la idea de libertad interior (*Ibidem*, p. 21 ss.).

<sup>8</sup> Para todo este apartado, cf. Marcuse (1981), p. 240 ss.; Bourgeois (1969), p. 34 ss.; Hyppolite (1961), p. 28 ss.; Casirrer (1920), III, p. 346-357; Innerarity (1993), p. 17 ss. y 48 ss.

<sup>9</sup> Marcuse (1981), p. 240.

<sup>10</sup> *Phän.*, p. 136 ss.

<sup>11</sup> Cf. *Glauben*, p. 287 ss.

La interpenetración de estos temas, desde su sustancia metafísica hasta su aplicación práctica, explica y justifica la determinación recíproca entre el discurso lógico y el discurso político. Es así que el ejemplo más evidente de esa escisión epocal que Hegel intentará resolver —o al menos cancelar— con su apelación al Estado en lo político y en el saber absoluto en la esfera lógico-metafísica, muestra su expresión más concreta en la problemática abierta por la relación entre lo particular y lo universal, lo finito y lo infinito. Estas duplicidades no son otra cosa que la transcripción filosófica de la relación entre el mundo y Dios.

Hay así, pues, dos extremos que guiarán toda la interpretación hegeliana. Si consideramos la lógica, de un lado se encuentra lo particular o finito, el ámbito de lo empírico que, en el terreno gnoseológico, representará el contenido de la experiencia cognoscitiva. Si el tema es el Espíritu objetivo, el mismo momento de particularidad se halla realizado en la propiedad privada y el individualismo que la anima, en la sociedad civil entendida como “sistema de las necesidades” y en la actividad económica moderna asentada sobre la competencia, las leyes de oferta y demanda y el afán egoísta. Desde el lado de lo universal en el ámbito lógico, al contrario, el eje del análisis hegeliano se encuentra en la exposición del “infinito verdadero”, es decir, en la lectura metafísica idealista de la realidad según la cual el pensamiento es esencialmente la negación de lo que está presente de manera inmediata (Enc.# 12, Obs)<sup>12</sup>. La idea, la razón, el espíritu, el concepto o las figuras discursivas similares con las que Hegel denomina las diversas facetas de lo Absoluto serán así, pues, el fundamento metafísico de todo lo existente. Si consideramos, en cambio, el análisis correspondiente al espíritu objetivo, el escenario donde se concreta la universalidad es la eticidad comunitaria y el Estado.

La tentativa hegeliana para la superación del dualismo o escisión modernos se apoya en un encuadre lógico-metafísico cuyas categorías son extrapolables a las distintos cuerpos del sistema, ya sea el arte, la política, la economía, la religión o la historia. Hegel mostrará de ese modo que, en el mundo del espíritu, hay una presencia efectiva de las figuras conceptuales que la *Lógica* expone en su pureza<sup>13</sup>. Bajo esa perspectiva se entiende, pues, la necesidad de comprender primero cuál es la arquitectura lógica sobre la que descansa el proyecto hegeliano, condición indispensable para comprender el sentido de su política y su economía. Hegel mismo, al inicio de su *Filosofía del Derecho*, advierte que “el procedimiento científico” de su exposición presupone la lógica (“Prólogo”, p.12 y #2, Obs)<sup>14</sup>.

Desde esta perspectiva, la alternativa que propone Hegel para la superación del hiato, escisión o dualismo de la modernidad se articula en torno de la *mediación*, es decir, el *proceso* que lleva a la constitución discursiva de todo saber racional. Adelantemos que este

<sup>12</sup> Cf. *Log.*, I, p. 172: “La proposición que lo finito es ideal constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente (...) Una filosofía que atribuye a la existencia finita en tanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia o los átomos son pensamientos, universales, ideales, no son cosas tal como se encuentran de modo inmediato, es decir, en su individualidad sensible”. Este es el principio básico de la filosofía idealista hegeliana. Más adelante se analizará el mecanismo de esta absorción de lo particular o finito en el ámbito de lo universal.

<sup>13</sup> Nos abstenemos de valorar críticamente aquí el intento hegeliano en su sentido global, ya que esta materia excedería el marco de este estudio. Sí, en cambio, anticipamos un comentario sobre la aplicación del esquema en el ámbito económico. Allí, el dualismo entre lo público y lo privado, corporizado en las figuras de la sociedad civil y el Estado, persiste pese al intento hegeliano de conciliación.

<sup>14</sup> Claro que es válido preguntarse si la *Filosofía del Derecho* es, en verdad, un ejemplo de aplicación de la lógica a la filosofía política. O si Hegel distorsiona aquí su propio método. Sobre el tema, cf. Riedel (1975), pp. 39-40; y Croce (1907), especialmente p. 195 ss.

recurso, determinado aquí en su característica más genérica y que será ampliado en las páginas siguientes, implica que todo conocimiento no consiste en la recepción acrítica y de manera *in-mediata* de los datos, sino en una elaboración intelectual del contenido. La mediación presupone pues, en tanto proceso, un movimiento entre sus términos, la relación entre lo particular (lo empírico) y lo universal (el concepto) que, en el esquema hegeliano, constituye el fundamento del primero. La mediación es, entonces, la relación entre esos polos, el pasaje que los conecta y que les confiere el verdadero puesto que cada uno de ellos debe tener en el proceso del conocimiento. Desde otro punto de vista, podría también decirse que el doble movimiento mediador ha de tomarse incluso como el proceso a través del cual lo finito y lo infinito, lo particular y lo universal, el ser y el pensamiento se muestran tanto como *parte* o como *todo* en una relación más amplia y dinámica.

Con todo, deben hacerse algunas advertencias. En primer lugar, tal como veremos, el objeto de Hegel es disolver lo finito, lo particular, lo contingente, entendido como un momento autónomo de lo universal, que es lo que verdaderamente le da sentido. Pero esa disolución no implica una renuncia a la discursividad. Lo verdadero, según Hegel, no se obtiene de improviso o intuitivamente, sin pasaje por el filtro de la razón especulativa, es decir, como veremos, aquella que es capaz de considerar las oposiciones y reunir las en una síntesis ulterior. Lo que en definitiva la mediación hegeliana propone es mostrar que, donde hay inmediatez, no hay racionalidad por cuanto no se ha producido una conciliación.

Pero también ha de tenerse en cuenta que la mediación no sólo debe llegar a la disolución de aquello que se le opone –lo particular, lo finito- sino que, también, debe disolverse a sí misma. Así, pues, tendremos de un lado un punto de partida desde el que se inicia la salida de la inmediatez. Eso es lo que exige mediación, proceso, movimiento. Pero, al mismo tiempo, ese proceso debe ser de tal forma que su resultado sea al fin la eliminación del punto de arranque, con lo que también desaparece la mediación misma. La necesidad de ello radica en el hecho de que, si en el resultado de la mediación no estuviera anulado el condicionamiento del principio, el resultado no podría ser nunca algo absoluto, es decir, libre de toda condición. Seguiríamos, dice Hegel, encerrados en el dualismo que se pretende superar. La mediación es, pues, una forma de pensar la unidad en la distinción. La realidad misma se convierte así en un proceso, donde una cosa es germen de otra. El vínculo que se pone entre ellas y que las une en un nexo de relaciones es, justamente, la mediación

<sup>15</sup>

### 3. Lo universal y lo particular

El problema filosófico básico, según Hegel, es saber cuál es la verdadera relación que mantienen entre sí lo universal y lo particular. La tradición kantiana, como es sabido, había separado tajantemente lo empírico de lo conceptual. El sujeto “moldea” la realidad actuan-

---

<sup>15</sup> Sobre la mediación, cf. Artola (1972), p. 408 ss.; Trías (1981), p. 92 ss.; Dotti (1983), pp. 53-103; Taylor (1998), p. 43 ss.; Kroner (1948), pp. 62-67, especialmente sobre la lógica de Jena; Colletti (1958), p. XVIII ss.; Mure (1965), pp. 16-51; Henrich (1967), pp. 61-77 y 79-197; Cingoli (1997), pp. 158-202; Stace (1924), pp. 88-119; Gadamer (1981), pp. 75-107. En torno de la realidad como proceso, véase Artola (1978), pp. 39-42. Léase lo que Hegel escribe a E. Duboc, un empresario francés, el 29 de abril de 1823, en *Cartas*, III, p. 18: “Yo defino lo verdadero como lo que es concreto en sí; es decir (..) como la unidad de las determinaciones opuestas en sí, de modo tal que esta oposición está aún contenida en la unidad; o todavía más: yo defino la verdad no como aquella cosa inmóvil, coagulada (identidad abstracta, ser), sino como movimiento, vida en sí misma (...).”

do sobre ella a través de su aparato categorial. Pero para Hegel esa salida no anula el dualismo. Dirá que el universal kantiano —que es el mismo que usan las ciencias empíricas o positivas— es abstracto ya que no incluye en sí lo particular. Es resultado de una mediación falsa porque consiste en una actividad que lo universal realiza consigo mismo, excluyendo aquello que lo niega. Sirve para explicar cómo lo universal es válido para configurar las representaciones de lo particular, pero no para determinar cómo lo particular se relaciona consigo mismo y adquiere su sentido. Bajo este razonamiento, Hegel sostiene que el planteo kantiano no resuelve el dualismo, sino que lo perpetúa. Por ello tratará de disolver el problema abriendo un esquema más amplio dentro del cual el momento del dualismo sea una fase interna abarcada por una conciliación superior.

Al contrario de Kant, para quien la realidad fenoménica es el modo de aparición de una “cosa en sí” que le da sentido y que es incognoscible al hombre, Hegel tomará como una de sus tareas la de volver a dotar de valor a la apariencia en tanto que tal, mostrando que no es como suele creerse una simple ilusión. El fenómeno, es decir aquello que “aparece”, no es para él un fantasma vacío o algo que se entiende en función de otra cosa impenetrable como la “cosa en sí” kantiana. En su explicación sobre el funcionamiento del universo de lo finito, Hegel mostrará cómo las determinaciones singulares pueden ser comprendidas como apariencias cuyo verdadero valor sólo tendrá sentido pleno en el momento en que sean captadas como parte de una totalidad mayor que las engloba en su devenir, en su cambio perpetuo. En suma, dirá Hegel, ya no hay una tortuga que sostiene a un elefante que a su vez sostiene al mundo<sup>16</sup>. Y eso se debe a que, con la modernidad, llegó a su fin la tradición filosófica por la cual todo lo fenoménico es respaldado por una *ousía*, un *hypokéimenon*, una cosa en sí o una *substantia* medieval que lo legitima y le da significado. Si ya no hay más sostén externo a la realidad fenoménica, entonces eso que llamamos verdad es un sistema universal de relaciones en cuyo seno cada elemento particular, finito, individual, adquiere su sentido final sólo gracias a su posición en el todo:

“Todo lo que existe está en relación (*Verhältnis*). Y esta relación constituye lo verdadero de toda existencia. Así, lo que existe no es para sí de un modo abstracto, sino solamente en lo otro, y en este otro está en relación consigo mismo; y la relación es la unidad de la relación consigo mismo y de la relación con lo otro” (Enc, #135, Agreg.).<sup>17</sup>

El mundo es ahora un conjunto de nexos, una “red” (*Netz*), un sistema de “nudos” (*Knoten*)<sup>18</sup>. Si las cosas se explican en función de un plexo de relaciones o referencias mutuas, desde aquella partición kantiana entre *nóúmenos* y fenómenos, entre cosa en sí y apariencia, entonces se pasa ahora a una articulación jerárquica de grados de verdad aún más compleja: “El sistematizar —dice Hegel pensando en la ciencia—, o sea, la elevación a lo universal, es el infinito impulso de la época” (FD, # 211 Agr.). La filosofía, como saber abarcador, se funda especialmente sobre su coherencia interna, sobre las evidencias *mediatas* del sistema. No

<sup>16</sup> Es la clásica imagen hegeliana de “la verdadera tortuga” (*die wahrhafte Schildkröte*) que, según los antiguos, sostenía al mundo. Cf. *Glauben*, p. 365.

<sup>17</sup> Cf. el aforismo en un cuaderno de Hegel: “No sólo la visión de la dependencia del singular respecto del todo es la única cosa esencial, sino que cada momento mismo, precisamente, independientemente del todo, es el todo. Y esto es el profundizar en la cosa” (“Aphorismen aus Hegels Wastebook”, *Werke 2*, p. 554).

<sup>18</sup> Cf. *Log*, I, p.27. Los conceptos, cuando son puramente pensados, no representan cosas sino que indican relaciones. Véase la observación de Bubner (1974), p. 67-68: “La lógica hegeliana no es otra cosa que el sistema de las relaciones puramente conceptuales, determinadas recíprocamente” (subr. de Bubner).

hay nada por sí o inmediatamente evidente y sólo el conjunto, considerado como un todo que cambia y se mueve, funda la nueva visión del mundo. El planteo hegeliano rechaza la idea de mecanismo, donde las relaciones entre sus partes son meramente externas, agregadas a ellas desde afuera. El universo no es visto como un cúmulo de objetos indiferentes entre sí, sino íntimamente conectados. El ser-en-sí y el ser-para-otro son los dos momentos conceptuales fundamentales para todo ente. Algo es en sí mismo no sólo por su propia determinación interna sino en su relación con otra cosa, y también a la inversa: es decir, la referencia al afuera, ese ser-para-otro, incide en o determina su existencia <sup>19</sup>. Eso que llamamos realidad se convierte en un proceso y cada cosa surge como germen de otra. Cada yo, incluso, se sabe en continuidad con los demás y comprueba cómo su singularidad está hundida en la universalidad y traspasada por ella. Se diluye en este marco la idea de un mundo exterior separado del interno y la filosofía deviene parte de la realidad concreta.

Un ejemplo aclarará el nuevo escenario conceptual. Tomemos una casa, aquí y ahora. Tanto el discurso cotidiano como el científico hablan de ella y, al hacerlo, la separan del resto del universo porque no consideran aquello que la casa no es. Y eso que la casa no es, para Hegel, es tan importante como lo que sí es. Ambos costados de la cosa son esenciales para determinarla. No basta con dar las características esenciales de *esta* casa diciendo que tiene dos plantas, tejas y un jardín, y que es blanca. *Esta* casa se halla *también* en una cuadra determinada, de un barrio determinado, en un país ubicable en un mapa. Hablar de esa casa concreta sin hablar del universo que la abarca o hablar del universo sin señalar a la casa inscrita en sus coordenadas es para Hegel un razonar abstracto. Pero junto con lo apuntado hay otros aspectos que deben ser tomados en cuenta: esta casa fue hecha por alguien, es decir, se supone que es el fruto del esfuerzo. El objeto casa –como cualquier otra cosa producida– es, entonces, una encarnación de *trabajo humano*. Si reconocemos esto, si admitimos que hubo energía aplicada, debemos conceder que ese proceso de elaboración del objeto se dilató durante un tiempo determinado. La casa cuenta entonces con una *historia* propia que la constituye de un modo tan esencial como las ladrillos que la conforman o el color que la destaca de las viviendas vecinas: sus cimientos fueron construidos en un mes determinado, con un material determinado, que a su vez había sido elaborado en un lugar determinado por un grupo de operarios determinado y así al infinito. Lo que para el pensar hegeliano existe como realidad concreta es una *totalidad* y todo lo que se separa de ese sistema relacional es por lo mismo una abstracción producto del *Verstand*, el entendimiento, un modo de discurso racional cientificista hijo de la Ilustración que Hegel rechaza porque degrada el universo a un conjunto de relaciones finitas, es decir, excluyentes entre sí. Esta

---

<sup>19</sup> *Log I*, p 125 y 127-128. La otra categoría central es el ser-para-sí. Designa también un proceso en el cual todas las determinaciones externas son apropiadas y transformadas. Hegel pone al yo, a la autoconciencia, como ejemplo más cercano del ser-para-sí. El sujeto es el único existente que puede cumplir con sus potencialidades, es decir, transformarlas en acto, de un modo libre. Las cosas, en cambio, no alcanzan nunca un para-sí pleno porque siempre son para-otro. Cf. sobre esto *Enc*, #96, Agreg; *Log I*, pp.174-175. Marcuse (1932), p. 59, llama la atención sobre el doble significado del “ser-en-sí” en Hegel. Por un lado, se refiere a aquello que positivamente sigue siendo en sí mismo el ente frente a toda otra determinación. El concepto que se le opone es el “ser-para-otro”. Por otra parte, negativamente, significa aquello que el ente es en potencia pero aún no ha realizado en plenitud. Aquí el contraconcepto es el “ser-para-sí”. Marcuse señala que estas determinaciones se encuentran en conexión interna junto con sus contraconceptos. Cf. sobre este tema Hypolite (1946), p. 356; y Gaete (1995), p. 52-53. Compárese con el locus clásico hegeliano de la *Historia de la Filosofía* (*GeschPhil.* I, pp. 39-40) donde se explicitan las categorías ser-en-sí y ser-para-sí entendidas como equivalentes a la dupla aristotélica *dýnamis* y *enérgeia*.

es la idea de lo *concreto* que se opone a lo abstracto. En Hegel, concreto significa aquello que se acrecienta por el despliegue del conjunto de todas sus partes componentes<sup>20</sup>.

Hay aquí, entonces, una determinación distinta de la idea de *experiencia*. El factor que determina su sesgo es la relación entre sujeto y objeto. Para la conciencia ingenua o cotidiana, el objeto aparece como una entidad estable, independiente de la conciencia. Parece ser una cosa ajena al sujeto. Pero el proceso del conocimiento —de eso se trata en el fondo cualquier experiencia— revela al cabo que ninguno de los dos factores, ni sujeto ni objeto, subsisten aislados. Desde Kant sabemos que el objeto es moldeado en su objetividad por el sujeto. La cosa está constituida por el aparato categorial del sujeto y la subjetividad descubre que es ella misma la que está “detrás” de lo objetivo; que el mundo se hace comprensible gracias a la actividad de la conciencia. Pero quedarnos en este punto sería una mera confirmación del primado básico del idealismo trascendental. Hegel traspasa esa frontera. El ideal del conocimiento que ocupó a la filosofía —desde Descartes hasta Kant al menos— es la matemática. Ése era el método adecuado para encontrar leyes. Hegel halló ese mismo espacio para esas leyes generales no en el universo cuantitativo de la matemática sino en el tejido cualitativo de la historia. La propia forma del proceso de conocer será desde ahora la forma del proceso histórico. El sujeto es portador de la “absoluta negatividad”, concepto con el que Hegel quiere indicar que el hombre tiene el poder de negar cualquier condición dada y, con ello, transformar esa misma condición en su propia obra conciente. Y esto, en su dimensión más global, excede lo gnoseológico porque el proceso abierto ya no puede ser entendido sin atender al mismo tiempo a la lucha entre el hombre y su entorno, sea éste la naturaleza o la socialidad humana.

Es pues en este mismo proceso histórico donde se produce una de las grandes diferencias con la tradición: ya no sólo se transforma el objeto a través de la operación sobre él ejecutada por el sujeto. Es éste mismo el que también se modifica al actuar sobre la objetividad. La experiencia es ese perpetuo entrecruzamiento entre sujeto y objeto, entre individuo y sustancia universal, entre lo finito y lo infinito<sup>21</sup>. No hay una cosa, un nosotros y los pensamientos, dice en suma Hegel. “La cosa ya no puede ser para nosotros más que los conceptos que de ellas tenemos”<sup>22</sup>. Esta es una radical declaración que muestra el espíritu de la nueva época: la virtual indefensión del mundo ante la arremetida del pensamiento. La ciencia positiva y sus productos —por cierto, la Revolución Industrial y la gigantesca transformación económica obrada a partir de ella— son sólo un ejemplo de los nuevos tiempos. Ya no hay ningún abismo entre sujeto y objeto sino que, algo más importante aún, lo cognoscible no ofrece ninguna resistencia. Es la actividad de la mediación la que anula cualquier posibilidad de distancia entre ambos elementos. El sujeto y el objeto poseen una unidad que los trasciende y que es la obra del espíritu, de la razón absoluta que desciende sobre ellos para desdoblarse entre ellos y mediar. El saber es entonces saber de una totalidad objetiva. Las partes deben ser partes necesarias de un todo organizado en la conciencia. El verdadero

<sup>20</sup> Como se ve, lo concreto es, en Hegel, algo totalmente distinto de la concepción vulgar que lo asocia en cambio con lo dado inmediatamente a la conciencia. Serreau (1962), p. 15 recuerda que Hegel piensa aquí en el *concretum* latino, en la acción misma de *concreescere*: crecer junto con otro, aumentarse, espesarse.

<sup>21</sup> No aludimos, por cierto, a una concepción de “experiencia originaria” al modo de Heidegger (1942-1943) p. 161. Al contrario, coincidimos con Adorno (1963), p. 69 ss. en que la suposición de la experiencia como un modo de ser, como algo presubjetivamente “acontecido”, es incompatible con la experiencia hegeliana.

<sup>22</sup> Cf. *Log I*, p.25. Aprovechando el idioma alemán, Hegel atribuye el mismo origen etimológico a la palabra *Ding* (cosa) y al verbo *denken* (pensar). Es una de los argumentos que usa justificar la identidad entre el pensamiento y el ser, una ley básica del pensamiento hegeliano. Cf. sobre esto *Log. I*, p. 38 y *Enc.*, #164.

saber es saber “la unidad de las determinaciones en su oposición” (*Enc*, #82). La razón es, considerada en este sentido “especulativo”, tal como la designa Hegel, el principio de la identidad de los opuestos <sup>23</sup>. Para la conciencia simple el objeto es algo independiente. La posición de la autoconciencia –aquella conciencia que es consciente de sí, que se tiene a sí misma como objeto- consiste en saber que el objeto es, al fin y al cabo, idéntico con ella misma ya que es su producto. La razón especulativa combina ambos extremos abstractos. El objeto es entonces tan distinto del sujeto como idéntico a él. Es una identidad en la diferencia. “La razón –dice Hegel-, en un solo y mismo pensamiento, es a la vez, y con el mismo título, *certeza de sí*, esto es, subjetividad, y *ser*, esto es, objetividad” (*Prop.* # 40, p.122).

Que el mundo es algo mucho más complejo que un sujeto con sus determinaciones fijas lo muestra, como siempre lo consideró Hegel, un análisis de lo que de ordinario se entiende por pensamientos. El pensar abstracto es propio del hombre que aísla el objeto de su entorno, quien no percibe las relaciones que le conceden su significación. Es un mero pensar subjetivo que no toma en cuenta la totalidad que también lo abarca. Decía Hegel en 1807:

“Se llama pensar abstractamente el no ver en el asesino nada más que lo abstracto de que él es un asesino, de modo tal que, a través de esta cualidad simple, se le extirpa toda la que resta de la cualidad humana”.

O este otro ejemplo, extraído del mismo artículo algunos párrafos más adelante:

“El hombre vulgar piensa de nuevo abstractamente y se da importancia frente al criado relacionándose con éste sólo como con un sirviente; lo liga así a un predicado fijo” <sup>24</sup>.

<sup>23</sup> El adjetivo “especulativo” con el que Hegel diferencia su pensamiento ha provocado más de una confusión. Hegel afirma que su filosofía consiste en “la captación de lo presente y lo real y no en la posesión de un más allá que sabe Dios dónde estará” (FD, p. 22) y que en la “ciencia” –así llama a su filosofía- “la forma está esencialmente ligada al contenido” (*Prefacio*, p. 13). Es decir, no hay un repertorio de moldes lógicos de un lado, que deben ser llenados de material empírico del otro. La propia forma lógica ya es un contenido y el despliegue inmanente de ese contenido es dialéctico. Para Hegel, “tanto el todo como la formación de las partes descansan sobre el espíritu lógico” (*id.*, p. 12). No es éste el lugar adecuado para adentrarnos en la densidad de la lógica hegeliana. Tampoco es el cometido principal de nuestro estudio. Valga simplemente la anotación lateral de que Hegel, como bien afirma Brauer (1986, p. 312 ss.) al analizar el inicio de la *Ciencia de la lógica*, ha cumplido “una revolución copernicana en su concepción del sentido de una proposición”. Y esto es particularmente relevante porque ayuda a comprender la idea de “especulación” que maneja Hegel y que pretendemos –aún a riesgo de simplificar- referir aquí. La figura que resume ese cambio radical bien puede concentrarse, por ejemplo, en la *Fenomenología*, donde Hegel concibe a la sustancia como sujeto. La proposición especulativa en sentido hegeliano indica, pues, que el sujeto de una proposición no es una mera base de la predicación, una sustancia en tanto cosa o un sustrato portador de predicados, como postula la tradición aristotélico-medieval. Antes bien, el sujeto es el proceso mismo en el que se despliega esa predicación mediante una actividad constitutiva que ejecuta la misma subjetividad. Otro rasgo de Hegel es que concibe a su ciencia especulativa como “la propia época captada en pensamientos”, con lo que introduce una sustancia histórica ausente en otras filosofías. La época que piensa nuestro filósofo, como bien ha mostrado Ritter (1956) es la Revolución Francesa. Sobre las relaciones entre Hegel y Aristóteles, cf. Sánchez Sorondo (1987), espec. pp. 37-41 y 96 ss. para los que nos interesa aquí; Marcuse (1954), pp. 44-47; Mure (1940), pp. 52-58; Gadamer (1981), pp. 20-21; Artola (1978), pp. 29-46 analiza el carácter especulativo del pensamiento aristotélico; y Hartmann (1923), pp. 233-234, marca una diferencia esencial entre ambos filósofos: para Hegel, lo real cabe enteramente en lo lógico; para el griego, la materia separa lo real de lo lógico.

<sup>24</sup> Cf. el artículo “¿Quién piensa abstractamente?”, en *Werke* 2, p. 578 y 580.

Se toma pues aquí al criado en tanto criado descuidando que es mucho más que eso, pues esta cualidad –la de ser criado- es apenas una de un plexo mucho más abarcativo de determinaciones que ayudan a comprender qué es eso que pensamos como criado. La presunta inferioridad que trasunta la subordinación que debe el criado a su patrón es nada más que una parte de su ser. Hegel no dice que no haya sustancias en el mundo. Sólo afirma que, consideradas abstractamente, mantienen entre sí relaciones que afectan únicamente su exterioridad. Lo que en el mundo cotidiano está allí, dado, es el lado más inmediato y por tanto abstracto de una realidad que, considerada mediatamente –es decir, discursivamente- se revela como más plena e integrada por una trama de ricas relaciones. Si se quiere definir al criado o al asesino aislándolos de lo demás –extirpando esa cualidad simple de ser criado o asesino del resto de sus respectivas cualidades, dice Hegel- se los recortará del universo más vasto que les confiere su sentido pleno. De modo que lo que una cosa es siempre se define, según Hegel, por relación o referencia a lo que no es. Si se pretende pensarla por sí misma se acabará anulándola. Lo que la lógica hegeliana viene a mostrar, pues, es que cualquier afirmación o juicio tiene detrás de sí, como su sustento más íntimo, una larga cadena de mediaciones que le sirven de fundamento. Y que esa afirmación, para confirmarse como tal, debe antes “autonegarse” confrontándose con lo que ella no es. De allí pues que sea acertado sostener que la razón dialéctica o especulativa presupone la negación como su propio producto <sup>25</sup>.

Este es, en sus nudos más elementales, un aspecto de la orientación general de la especulación hegeliana. Como ha sido dicho, la lógica de Hegel es “la génesis absoluta del sentido”, su movimiento como génesis inteligible de las cosas <sup>26</sup>. Debemos ver ahora cómo se particulariza en la interrelación finito-infinito, paradigma del modelo de interpretación de la realidad y arquitectura esencial del encuadre político planteado en la *Filosofía del Derecho*.

#### 4. El problema de la mediación

La relación entre lo universal y lo particular es el problema filosófico por excelencia desde los inicios de la filosofía. Pero en Hegel adquiere un dramatismo especial porque no se plantea solamente en los niveles más abstractos de la realidad. Como vimos, nuestro autor repudia el dualismo en la filosofía. Y la mediación filosófica que existe antes de Hegel – y aquí el principal criticado es Kant- se desarrolla a partir de un planteo dualista. Siempre hay dos partes enfrentadas y la conciliación entre ellas deviene un imposible: en la gnoseología, separación de sujeto y objeto; en la religión, brecha entre un Dios trascendente y el mundo; en la ética, la polarización entre lo que se hace y lo que debería hacerse; en el derecho, la discusión sobre la ley natural y la positiva; en la economía, el manejo estatista o la libertad privatista del mercado.

La clave, entonces, de la filosofía de Hegel –clave que, como se verá, resultará la vía interpretativa adecuada para comprender el objetivo básico de la política- estará en la necesidad de ofrecer una unidad que surja de la aceptación de aquello que, en apariencia, es lo contrario, lo opuesto, lo que contradice a la unidad misma. Pero que, como lo mostrará el desarrollo del proceso, no será tal porque quedará incorporado en esa unidad. Lo verdadero

<sup>25</sup> Sobre las diferencias entre la razón convencional y la razón dialéctica, cf. Kosik (1963), pp. 115-124. Acerca de la teoría hegeliana del juicio como ejemplo del “relacionismo” del sistema, Cf. Marcuse (1954), p. 104 ss. También Cf. Gadamer (1981), p. 28 ss. Véase además *Log.*, II pp. 304-308.

<sup>26</sup> Cf. Hyppolite (1961), pp. 200 y 217.

será entonces aquella estructura que incluye dentro de sí aun los elementos que parecen negarla. Lo verdadero es, pues, lo que contiene en sí su propia diferencia. En definitiva, lo que la mediación hegeliana muestra es cómo eso contrario y diferente, cómo ese momento de ruptura o dualismo no es sino algo interno provocado por la unidad misma. Según Hegel, es precisamente esa instancia de diferencia autogenerada lo que expresa la vitalidad y el dinamismo de lo universal. La universalidad que defiende Hegel no es una abstracción vacía sino sustancia y sujeto. Sustancia porque es el *fundamento* de todo, lo último real; sujeto, porque es una *actividad* de conocimiento y, ante todo, conocimiento de sí misma. Cada uno de estos conceptos reclama al otro y su relación mutua es la realidad misma, que se desarrolla moviéndose y, en este movimiento, se afirma y se niega a sí misma, creando su momento de diferencia, de oposición e incorporándolo a sí <sup>27</sup>. Por eso esta universalidad es auténtica: porque contiene dentro de sí todo lo que la niega.

### a) Mediación del entendimiento

Pero este modelo general que acabamos de exponer someramente no es el que caracteriza al saber natural o inmediato. Tampoco distingue el modo de razonamiento de las ciencias empíricas o la filosofía de la reflexión, categoría bajo la cual Hegel engloba a los sistemas de Kant, Fichte o Jacobi <sup>28</sup>. Estas formas de razonamiento son operaciones discursivas propias del entendimiento. Sólo proporcionan un saber que considera a los opuestos como términos excluyentes –“o lo uno o lo otro”, es su esquema básico construido sobre la forma tradicional de las leyes lógicas de identidad y de tercero excluido- y sólo es capaz por tanto de moverse entre determinaciones finitas. Lo particular, lo sensible, lo finito es considerado como algo en sí mismo no contradictorio. El entendimiento es el razonar que sólo abstrae, separa y mantiene fijas esas separaciones (*Enc.*, #25 y #80, Agreg.).

Hegel estima que esta forma intelectual es incapaz de cumplir satisfactoriamente el proceso mediador que reclama la ciencia especulativa. Al contrario, la mediación hegeliana debe ser concebida no como una operación ejecutada por una facultad externa al proceso mediador, sino al modo de una tarea que cumple la misma razón.

Por otro lado, Hegel acepta y defiende el carácter discursivo, racional –y por tanto no intuitivo ni místico- del saber. Hay una unión inseparable –afirma- entre lo inmediato y lo mediato. “Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea –dice Hegel- que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación” (*Log*, I, p. 66. Cf. *Enc*, #12 Obs.) Como ya hemos visto, lo inmediato, al contrario de lo que pensamos ordinariamente, es para Hegel lo más abstracto, lo que carece de determinaciones, lo menos rico en matices. Es “el pensar de la unilateralidad”, la forma de razonar que muestra sólo una cara de la cosa y no la cosa en sus relaciones. Esto último es, precisamente, lo mediato, aquello en donde ha operado el sujeto, el escenario de lo discursivo, de lo propiamente racional. Pero ambas facetas se dan siempre juntas <sup>29</sup>.

<sup>27</sup> “A la sustancia hay que pensarla a la vez como sujeto”, dice Hegel en *Phän.*, p. 18. Esta ecuación es la que engloba las dos tradiciones más cercanas a Hegel que confluyen en su obra, la sustancia de Spinoza y la subjetividad kantiana. Cf. sobre esto Henrich (1967), pp. 79-92 y Cordua (1989), pp. 154-160.

<sup>28</sup> Cf. *Glauben*, p. 294 ss.

<sup>29</sup> Cf. *Enc.*, #66, Obs.: “Que yo esté [ahora] en Berlín –dice Hegel-, este presente mío inmediato, está mediado por el viaje hecho hasta aquí”. En rigor, lo lógico en Hegel consta de tres momentos: una determinación inicial o inmediata, abstracta, como queda dicho; una segunda fase dialéctica o el momento negativo, de oposición interna, o mediada; y la síntesis o conciliación del momento abstracto y el dialéctico, es decir, el mo-

Aunque la gnoseología hegeliana comparte con las ciencias particulares un inicio común con la experiencia a través de un dato empírico, reprocha la relación que en ese marco se establece entre lo particular y lo general:

“Bajo aquel modo científico –dice aludiendo a las ciencias empíricas- lo universal que allí reside –el género, etc- se encuentra como indeterminado, como sin tener una conexión de por sí con lo particular, uno con otro, sino que ambos están allí como externos y contingentes; de igual modo, las particularidades enlazadas están allí extrínsecas y contingentes unas respecto de otras” (*Enc.*, #9).

De modo que, para el entendimiento, hay un dualismo evidente entre el concepto general (la parte abstracta del proceso) y su correlato particular (en este caso, el material o *datum* concreto que integra el contenido y que es susceptible de su verificación en la empiria). Pero es precisamente esta característica la que deja insatisfecha a la especulación hegeliana y lo que constituye el punto más reprochable. El universal es así vacío y no contiene *en verdad* a lo particular como momento suyo. La universalidad recogida por las ciencias del entendimiento muestra que son incapaces de “comprender lo infinito” (*Enc.*, #7, Obs.) y por tanto de demostrar el núcleo “racional” de lo empírico sobre el que opera<sup>30</sup>. La crítica básica apunta, pues, a que el conocimiento que depende del entendimiento no media o deduce dialécticamente lo particular a partir de lo universal por cuanto desconoce que sus determinaciones son finitas: “Dentro de este campo de la mutabilidad y la contingencia no se puede hacer valer el concepto sino sólo razones” (*Enc.*, #16, Obs.)<sup>31</sup>.

En rigor, el fondo del rechazo hegeliano a las operaciones del entendimiento evoca la antigua paradoja del universal y los particulares, tal como desveló, por ejemplo, al pensamiento griego. La idea es que la ciencia es ciencia sólo de lo general. Cuando pensamos, nos manejamos con conceptos, clases, categorías, es decir, universales. Pero lo paradójico es que las cosas con las que nos tropezamos en el mundo son, ante nuestros sentidos, individuales. El hombre, en tanto abstracción, no existe. Sólo existe Juan que vive al lado de casa. Sin embargo, el objeto de la ciencia es la verdad y la verdad es siempre universal, no particular; se nos revela como las leyes que gobiernan nuestro mundo. La ciencia, si ha de ser verdadera, deberá hablar de hechos. Pero los hechos, al menos como aparecen ante nosotros, no son universales. Lo que Hegel vino a decir, como veremos enseguida, es que un universal abstracto es un género que no contiene sus especies dentro de sí. Es decir, le falta el momento de la diferencia, de la negación<sup>32</sup>.

---

vimiento especulativo, que es el principio de la unidad de las diferencias, lo racional en sí y para sí. En torno de la relación entre mediación e inmediatez, cf. Bubner (1974), p. 65 ss. Véase además Henrich (1967), p.118 ss.

<sup>30</sup> Hay que prestar atención a estas críticas porque son las que Hegel dirigirá a la economía política como ciencia del entendimiento, incapaz por tanto de captar lo racional especulativo. Ya en estos párrafos de la *Enciclopedia* Hegel alude al tema criticando el uso indiscriminado del adjetivo “filosófico”. Cf. *Enc.*, #7, nota de Hegel, p. 50-51. Véase además FD, #189.

<sup>31</sup> Cótéjese esto, por ejemplo, con el #227 de la *Enciclopedia* y la crítica al método analítico, propio de la ciencia empírica: el conocimiento finito “presupone lo diverso como un ser encontrado que se le contrapone” y su actividad consiste en “disolver el dato concreto, desmenuzar sus diferencias y conferirles la forma de la universalidad abstracta”.

<sup>32</sup> Cf. el análisis que hace Hegel de la lógica de Aristóteles en *GeschPhil.*, II, en especial p. 230 ss. Sobre este tema, Cf. Stace (1955), # 113, donde analiza el tema ejemplificando con el universal de Platón. “Al pensar las cosas las transformamos en algo universal; pero las cosas son individuales y el león en general no existe” (*Enc.*, #246, Agreg.).

Esta caracterización del conocimiento científico positivista como una actividad deficiente y carente de determinación concreta será, como veremos más adelante (*infra*, caps. III y IV), el fundamento de su rechazo de la economía política y el argumento central por el que postulará su supeditación a una esfera superior, que le dé sentido y sustento: la política a través del Estado. El rechazo de Hegel a conceder a la economía política el carácter de ciencia “racional” o especulativa significa que no la considera, *strictu sensu*, como una disciplina filosófica, sino como un actividad del entendimiento abstracta que busca encontrar leyes necesarias entre una masa de datos empíricos. “Es una ciencia [empírica] que ha encontrado en la época moderna su terreno propio”, dice (FD, # 189 y *Enc.*, #7 y Obs.). Sin embargo, no vale como fundamento para la postulación de la universalidad porque se halla condicionada por lo finito, a lo que precisamente debe superar. Se ve aquí el rechazo profundo que opera en el pensamiento de Hegel sobre la autonomía ontológica de lo empírico ante lo ideal. El círculo de la finitud no es otra cosa que el ámbito o la “forma de la alienación de la Idea” (*Enc.*, #18), con lo que Hegel postulará que los conocimientos provenientes de la ciencias empíricas, en tanto ciencias de lo finito, obtendrán validez sólo si son sometidos al *dictum* de la ciencia especulativa <sup>33</sup>.

### **b) Mediación especulativa.**

Marcada la restricción metodológica y epistemológica del entendimiento, Hegel presenta un modelo que revaloriza la instancia universal ante la materialidad empírica de lo finito.

“Si un filosofar no se eleva, con relación al ser, por encima de los sentidos, entonces no abandona, con relación al concepto, el pensamiento meramente abstracto, este pensamiento que se contrapone al ser” (*Log.*, II, p. 404).

La idea es que el intento mediador entre lo particular y lo universal que lleva a cabo el pensar del entendimiento es insuficiente: toma a lo empírico no sólo como lo dado, aquello con lo que es necesario contar para dotar de contenido al proceso, sino que además le otorga una primacía ontológica, cuya autonomía falsa conducirá a la elaboración de abstracciones o universales carentes de contenido. Según el proyecto hegeliano, el único modo de anular esta “prioridad de lo finito” y restaurar la primacía de lo infinito consistirá en la instauración de un proceso de automanifestación de lo universal a través de lo particular. Ése es, en definitiva, el corazón del proceso mediador:

“La mediación es un comenzar y un progresar a un segundo término, de modo que este segundo término sólo existe en tanto se ha arribado a él a partir de lo que es otro frente a él” (*Enc.*, #12).

Lo central aquí es la relación con lo “otro”. Si el pensar especulativo quiere ser incondicionado debe por fuerza negar la autonomía ontológica a aquello que se le opone, debe re-

---

<sup>33</sup> Así lo informa Hegel cuando admite que la filosofía especulativa no rechaza el contenido empírico de las ciencias positivas “sino que lo reconoce y lo utiliza”, pero también “introduce y hace valer otras categorías” distintas a las del entendimiento. “La lógica especulativa contiene la lógica precedente y la metafísica conserva las mismas formas de pensamiento, leyes y objetos, pero al mismo tiempo las perfecciona y las convierte en nuevas categorías” (*Enc.*, #9, Obs.). Eso es lo que Hegel hará con la relación entre la particularidad económica y la universalidad del Estado.

chazar dialécticamente lo que la condiciona, disolver en el proceso discursivo lo inmediato inicial que originó la secuencia lógica. O sea, en pocas palabras, lo universal debe “absorber” lo particular. “El pensamiento –ya lo hemos subrayado- es esencialmente la negación de lo presente de manera inmediata” (*Enc.*, #12, Obs.). Las cosas tienen una estructura racional que el pensamiento explicita. Y aquello a lo que el proceso mediador conduce es a la demostración de que lo particular, lo inmediato, lo dado adquiere su sentido gracias a la actividad superior del pensamiento especulativo, del cual es su creación. Bajo este contexto se entiende entonces la identidad que Hegel establece entre el pensamiento y el ser, contra toda la epistemología moderna, que insiste en la separación de ambos ámbitos y justifica o refuerza de ese modo el dualismo ontológico que la filosofía hegeliana intenta anular. La existencia empírica, según Hegel, es un predicado de lo universal verdadero o especulativo<sup>34</sup>. La dialéctica –tal como lo veremos en un momento- anula así la alteridad de lo particular respecto de lo universal y lo instala como momento suyo.

La mediación especulativa muestra la razón interna que anima a lo particular. El universal concreto que Hegel contrapone al universal abstracto del entendimiento consistirá en el proceso por el cual lo universal genera en su seno lo particular, lo finito que –según la visión del entendimiento- se presentaba como “lo otro”. Pero eso que se pone como lo diferente del universal, es el universal mismo en su movimiento totalizador. El universal “verdadero” –o como Hegel lo llama, el concepto, cuya expresión superior será la Idea absoluta- es la unión orgánica de lo universal y de los casos particulares. Los casos no son meros ejemplos de él, sino contenidos en él, producidos por él como sus momentos y sólo existen en plenitud relacionados unos con otros y respecto del todo. La verdadera clase, género o universal científicos no será entonces algo abstracto ejemplificado por los casos particulares y ni tampoco una misteriosa esencia que sería hallada en cada uno de ellos. Como ya vimos, no hay algo para Hegel que pueda ser comprendido en su sentido más pleno aislado de las otras cosas y sacado de un contexto global que lo justifique o valide. Para el entendimiento, la única verdad es el mundo de los individuos como tales. Para Hegel, lo universal tiene las características de un organismo, donde las partes adquieren sentido en relación al todo y sólo por eso. En el organismo, no vamos desde las partes al todo; así opera el universal abstracto. Al contrario, en el organismo es el todo el que genera sus partes desde sí. Este es el sentido del universal concreto hegeliano y por eso Hegel puede decir que la realidad entera es “deducida” desde la Idea, el todo absoluto, el universal concreto supremo. Esta es la causa por la cual el género hegeliano es *real*. “El universal es el *prius* de lo particular”, es decir, es lo primero en sentido lógico.<sup>35</sup>

Lo que el arsenal argumentativo de Hegel pone aquí en escena es la génesis dialéctica del proceso por el cual las cosas finitas son de algún modo “purificadas” en su finitud mediante el traspaso dialéctico a su contrario. La Idea, en tanto instancia suprema de todo el mecanismo lógico, no puede en absoluto resultar condicionada por algo que sea ajeno a la uni-

---

<sup>34</sup> Esta identidad es la base de la afirmación sobre la objetividad de los universales. El corazón del argumento apunta a sostener que el sujeto y el objeto son idénticos ya que ambos constituyen aspectos de una misma realidad. Si el objeto fuera “diferente” de lo que el pensamiento hace con él, entonces el sujeto y el objeto, el ser y el pensar, serían dos realidades opuestas e inconmensurables. El hiato entre ellos devendría algo insuperable. En el fondo, esta identidad es el rechazo más fuerte contra la incognoscibilidad de la cosa en sí kantiana. Acerca de este tema, cf. Stace (1924), pp. 69-74.

<sup>35</sup> Cf. Royce (1892), p. 492 ss. En un organismo, las partes no se determinan por sí mismas, sino por lo que es su límite o su negación. No existen en y por sí sino en y a través de lo otro de sí; es decir, a través de las otras partes que constituyen el todo.

versalidad y que permanezca como subsistente ante ella. Si así fuera, dejaría de ser absoluta y no se cancelaría el dualismo: no habría una unidad que cancelara dentro de sí las diferencias. Todo el proceso que configura al universal como el *prius* lógico tiene, como su contracara especulativa, la génesis dialéctica del contenido particular mismo. No es éste el lugar apropiado, ni tampoco es éste nuestro objetivo, para analizar cómo Hegel deduce de la idealidad del concepto la realidad de su existencia. Baste consignar aquí, simplemente, que el razonamiento que Hegel hace operar es el mismo que legitima ante sus ojos la prueba ontológica de la existencia de Dios<sup>36</sup>:

“Todo lo finito es esto y sólo esto, a saber, que *su estar ahí (Dasein) es distinto de su concepto*. Pero Dios ha de ser expresamente aquello que sólo puede ser ‘*pensado como existente*’, aquello cuyo concepto incluye dentro de sí al ser. Esta unidad de concepto y ser es lo que constituye el concepto de Dios” (*Enc.*, # 51, Obs. subrayado de Hegel).

Esta dialéctica entre la Idea (el concepto, Dios, lo universal) y la Naturaleza (la realidad, lo particular, lo finito) es relevante porque es un resumen de la relación entre lo universal y lo particular. El razonamiento que se maneja aquí es, pues, que la legalidad del mundo natural está determinada por la lógica. Pero la misma justificación actuará en el ámbito del espíritu objetivo cuando el Estado se constituya como el universal concreto que genera de sí sus momentos particulares, entre ellos, y como instancia central, el mercado.

Así pues, según nos muestra el razonamiento especulativo, lo universal –que para las ciencias empíricas estaba condicionado al contenido de lo particular como su ámbito de validación empírica– se manifiesta como lo incondicionado y determinante de las particularidades. La oposición entre ambos términos, lo universal y lo particular, lo infinito y lo finito, se revela entonces como mera diferencia interna a la universalidad, en un proceso cuyo significado último revela, en fin, una desvalorización ontológica de la materia. Una frase de la *Ciencia de la Lógica* lo afirma con meridiana claridad:

“La materia (*Stoff*) empírica (...) no tiene verdad tal como aparece fuera y antes del concepto, sino sólo en su idealidad e identidad con el concepto” (*Log.*, II, p. 264)<sup>37</sup>.

Bajo esta perspectiva, la supeditación de lo empírico al dominio de la lógica reside básicamente en la necesidad interna del sistema especulativo hegeliano de que subsista la actividad del espíritu como factor totalizador. Por un lado, el proceso instala a lo particular como momento “puesto” por la Idea como elemento integrador del todo; de otro lado, el propio pensamiento del sujeto es valorizado como una automanifestación de la Idea. Esta

<sup>36</sup> La idea es que Dios es aquello cuyo concepto encierra en sí su ser. El argumento funciona de este modo: si Dios es lo perfecto, como predicado de la perfección se encuentra su existencia. Si no existiera, no sería perfecto. Por tanto, pensar en Dios *implica* pensarlo como existente. El pasaje es una deducción que va del concepto mismo de Dios a su existencia. Cf. *Enc.*, #50, Obs. y *Log.*, II, p. 402. Hegel afirma que el proceso lógico de la mediación dialéctica es “la exposición inmediata de la autodeterminación de Dios en existencia” (*Log.*, II, p. 405). Sobre el argumento ontológico de San Anselmo y la identidad en sentido idealista de ser y pensar, cf. *Enc.*, #193, Obs.

<sup>37</sup> La cita sigue: “La derivación (*Herleitung*) de lo real a partir del concepto –si se la quiere llamar derivación– consiste ante todo esencialmente en que el concepto en su abstracción formal se muestra como incompleto y, mediante la diferencia fundada en él mismo, traspasa a la realidad (*Realität*); en que genera a la realidad a partir de sí mismo, pero no en que recae en una realidad ya acabada que encuentra frente a sí” (*Log.*, II, p. 264).

absorción de lo finito por lo infinito –lo particular cayendo bajo la órbita del universal concreto- en virtud del proceso mediador mismo es el modo que Hegel encuentra para “purificar” la finitud, *idealizarla*, convertirla en una manifestación de la Idea, abolir la autonomía ontológica de lo material o empírico ante el infinito real o verdadero<sup>38</sup>. Esa cancelación del momento inicial del proceso, lo inmediato abstracto, se produce gracias a la mediación que se elimina a sí misma. Hegel lo anuncia de este modo en la *Enciclopedia*:

“Pensar el mundo empírico significa más bien, esencialmente, cambiar su forma empírica y convertirla en un universal. El pensamiento cumple a la vez una actividad *negativa* sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando es determinada por la universalidad, *no permanece* con su primera figura empírica. El contenido interno de lo percibido se obtiene mediante el alejamiento y la *negación* de la cáscara (...) El sentido de la elevación del espíritu radica por cierto en atribuir al mundo un ser que sólo es sin embargo apariencia, no verdadero ser, no verdad absoluta (...) En tanto esta elevación es *tránsito y mediación*, es ella igualmente *superación del tránsito* y de la mediación (...) solamente la *nulidad* del ser del mundo es el lazo de la elevación, de manera que lo que se presenta como mediador desaparece y, de ese modo, con esta mediación, se supera incluso la mediación misma” (Enc, #50, Obs, subr. de Hegel).

La mediación por la que desaparece la subsistencia ontológica de lo finito, sometido lógicamente a la infinitud especulativa o verdadera, no es otra cosa que el proceso en el cual la Idea se manifiesta en su pureza en la lógica, se niega al salir fuera de sí y alienarse en la naturaleza y se recompone al reintegrarse a sí misma como espíritu.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Preliminarmente, digamos aquí que el pensamiento finito es aquel que es siempre estorbado por un opuesto o sometido a otra determinación también finita. Como nunca llega a una conciliación entre opuestos, sólo genera un infinito espúreo. En cambio, cuando el pensamiento funde a esas oposiciones dentro de sí, deja de tener algo fuera de él y se hace, por tanto, infinito verdadero o real.

<sup>39</sup> La consistencia filosófica de todo el sistema adquiere su verdadera dimensión en su equiparación con el silogismo: “El silogismo es el principio del idealismo” (“Tesis de habilitación”, II, *Werke*, 2, p. 533); “Todo es un silogismo” (Enc., #181, Obs). Para Hegel, el silogismo es básicamente el movimiento existente entre lo universal y lo singular mediante la determinación. Es la forma misma de la mediación, una suerte de relación infinita. La forma silogística, al expresar la unidad de los extremos como identidad de opuestos, es la forma sustancial de la razón especulativa. “Todas las cosas son un silogismo, [es decir] un universal que por medio de la particularidad ha concluido con la individualidad (...) lo individual, por el hecho de que lo universal lo inhiere, es él mismo un universal; y lo universal, por el hecho de que subsume lo individual, es él mismo un individual; y, con mas exactitud, el silogismo pone precisamente de manera expresa esta unidad como término medio y su determinación es precisamente la mediación” (*Log.*, II, p.358 ss.). Más expresamente y con énfasis en el carácter relacional del silogismo: “El silogismo es mediación (..) Su movimiento es la superación (*Aufheben*) de esta mediación, en que nada existe en sí y para sí, sino que cada uno existe por medio de otro. En consecuencia, el resultado es una inmediatez que ha surgido de la superación de la mediación” (*Log.*, II, p. 401). El sentido filosófico del silogismo reside, para Hegel, en que cada uno de sus premisas, en tanto determinación de aquello que es expresado por el silogismo, deviene el todo y es así el fundamento mediador. Cada uno de sus miembros ocupa sucesivamente el lugar de extremo y de medio y así expresa al todo. (Cf. Enc., #187 Obs. y, en especial, su Agregado, donde Hegel explica cómo se relacionan la lógica, la naturaleza y el espíritu en el silogismo absoluto). Compárese con la cita de *Timeo* 31c-32a, que Hegel incluye en nota a pie de página en *Differenz* para explicar cómo funcionan sus términos en el interior de un silogismo: “El más bello de los lazos es el que más unifica a sí mismo y a los enlazados (...) serán todos lo mismo: se relacionan entre sí del mismo modo y son todos Uno” (*Differenz*, p. 80). Para la cita del *Timeo* platónico hemos consultado la edición de la Loeb Classical Library, *Plato. Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, trad. R.G.Bury, Harvard University Press, Cambridge-London 1989, t.IX, p. 59. Sobre el silogismo, cf., Artola (1972), pp. 149-158; Gaete (1993), pp. 158-168; Stace (1924), p. 247 ss.; y Mure (1950), pp.208-212.

## 5. Materia y contradicción de lo finito

No hemos desarrollado aún el mecanismo por el cual las cosas finitas se purifican de su finitud, es decir, son idealizadas y transformadas dialécticamente en lo contrario de sí. Un párrafo explícito de la *Ciencia de la Lógica* muestra a qué apunta Hegel al profundizar en la relación entre lo particular (lo finito) y lo universal (lo infinito):

“La proposición ‘lo finito es ideal’ constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste en otra cosa más que en no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es en lo esencial un idealismo o, al menos, lo tiene como su principio. La pregunta es entonces hasta qué punto ese principio se halla efectivamente realizado. La filosofía es [idealismo] tanto como la religión. La religión tampoco reconoce la finitud como un ser verdadero, como algo último, un absoluto, o incluso como algo no puesto, inengendrado, eterno. La contraposición entre la filosofía idealista y la realista carece por tanto de significado. Una filosofía que adjudica a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último, absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías más antiguas o de las más modernas, el agua o la materia o los átomos, son pensamientos, algo universal, ideal, no cosas (*Dinge*) como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible” (*Log.*, I, p.172) <sup>40</sup>.

Este largo párrafo resume la esencia del proyecto filosófico del idealismo absoluto hegeliano. Muestra que la disolución de lo empírico, lo sensible, lo finito, a través de la mediación, forma la base del proceso de idealización de lo finito. La consideración elemental aquí es que lo empírico mismo no es “un ser verdadero”, es decir, carece de verdad en sí mismo, tal como aparece, si no está mediado por el concepto. Lo sensible se muestra aquí huérfano de toda independencia ontológica. No tiene otra función que servir de puente para la exposición de la Idea absoluta, que “produce” la realidad a partir de su autodespliegue. Este es el modo en que Hegel cree eliminar el dualismo moderno mediante la disolución de lo finito sensible en la mediación, es decir, en la propia discursividad de la razón, rebajando lo particular como mero momento de lo universal: “La verdad de lo finito es más bien su idealidad” (*Enc.*, #95 Obs). El mecanismo argumentativo que sirve de apoyo a Hegel para exponer la idealización de lo empírico es la dialéctica de la materia.

Para la perspectiva de la conciencia común o ingenua, el idealismo de Hegel se asocia a la tesis de que niega la realidad externa en cuanto tal y considera a lo sensible, lo empírico, lo finito, como una apariencia vacía, como una sombra de la realidad. No hay nada más falso. Eso no es Hegel y su idealismo no consiste en eso. Las cosas finitas existen, pero Hegel niega que lo finito tenga realidad plena fuera de su relación al conjunto. Es decir, una cosa es cabalmente lo que es en su referencia a las otras cosas. Las cosas van “disolviéndose”, “depurándose”, “idealizándose” cada vez más en su contacto con lo otro de sí, con lo que no son, con lo que las niega. El uso del gerundio aquí no es arbitrario pues pretende sugerir el movimiento ínsito en el proceso. Esa trama o tejido de relaciones entre lo finito es lo que

---

<sup>40</sup> Compárese con el comentario sobre la filosofía de Aristóteles de *Enc.*, #8, Obs: nada está en la experiencia que no hubiese estado (antes) en el pensamiento, dice la razón especulativa.

permite al pensamiento su extrema vitalidad: las cosas son arrancadas así de su carácter inmediato y elaboradas por el pensar<sup>41</sup>.

Conviene aquí hacer una distinción conceptual. Lo que Hegel llama “infinito espúreo”, “falso” o “negativo” (*Log.*, I, p.149 ss.; *Enc.*, #28) es la idea convencional de infinito como una serie que nunca termina, una progresión al infinito. Es la incansante reiteración de la misma cosa y para siempre. Pero cada uno de esos términos son en sí finitos ya que se limitan entre sí: donde acaba uno, empieza el otro. Su determinación depende del otro y no de sí mismo. De modo que el pensar infinito que opera de ese modo implica no poder librarse nunca de lo finito. Es una serie interminable de “finitos”, un “infinito tedioso”, *langweilig*, como dice Hegel (*Enc.*, #94, Agreg.) Lo verdaderamente infinito, al contrario, es para el filósofo la autodeterminación. Y el mejor ejemplo de ella es el pensamiento por cuanto se tiene a sí mismo por objeto y porque, en consecuencia, se determina sólo a sí mismo y no a través de otro. Cuando pienso, no soy consciente solamente de objetos externos, sino también de mi mismo. Soy consciente de mí como objeto. Soy *para mí*, me autodetermino en ese pensarme como objeto de mi propio pensar. Pero, asimismo y en otro nivel de la experiencia filosófica, también advierto que lo otro de mí, lo externo, es un reflejo de mí mismo cuando lo pienso. Ese mundo también es, por tanto, pensamiento. Al pensar en eso otro, también soy consciente de mí y, al hacerlo, absorbo eso en mí. Hay en mi pensamiento una fusión entre mi pensar y lo que no es pensar, hay una identidad de opuestos, el pensamiento se fija a sí mismo sus propios límites y, al no ser determinado por otra cosa que por él mismo, es infinito.<sup>42</sup>

“Finito significa, expresado formal o abstractamente, aquello que tiene un fin; es lo que es, pero termina allí donde entra en relación con otro y es, de ese modo, limitado por él. Por consiguiente, lo finito consiste en una relación de algo con otra cosa que es su negación y que se expone como su límite. Pero el pensamiento, sin embargo, permanece en sí mismo, está en relación consigo mismo y se tiene a sí mismo por objeto. Cuando yo tengo un pensamiento como objeto, estoy en relación conmigo mismo. El yo, el pensamiento, es por consiguiente infinito porque en el pensamiento se relaciona con un objeto que es él mismo (...) El pensamiento infinito o especulativo es también un pensamiento determinado, pero es

<sup>41</sup> Bodei (1975a), pp. 243-244, sostiene que el otro modelo que auxilia a Hegel en su idea es el trabajo humano. Mientras el deseo o apetito (*Begierde*) consume al objeto, el trabajo no lo destruye sino que lo plasma, lo va “idealizando” según un fin. Marx (1867), I, p. 130-131 ha marcado la diferencia esencial entre el trabajo humano y el animal con el ejemplo de la abeja citado en *El Capital*: antes de ejecutar su obra, el hombre la proyecta en su cerebro, es decir, la obra tiene ya una existencia ideal, con lo que el trabajador realiza en la naturaleza su fin. El trabajo animal es, ante todo, instinto; el humano, voluntad.

<sup>42</sup> En rigor, expresado de una forma más técnica, Hegel critica aquí la operación discursiva del entendimiento, que se limita a seguir en la serie las relaciones entre las cosas finitas e introduce para ello conexiones externas con el propósito de enlazar así un objeto con otro. Pero lo que dice el idealismo absoluto es que las relaciones deben concebirse como una producción del propio objeto. Es decir, debe haber una operación por la que el mismo objeto procura la relación con su opuesto, con su otro. Esto significa que ha de concebirse al objeto como algo autodeterminado, es decir, como sujeto. Debe poder seguir siendo él mismo aunque cada etapa de su existencia sea una negación de sí. En el proceso, el objeto se “purifica” o “idealiza” en la trama de sus determinaciones tanto cuantitativas como cualitativas y permanece siendo él mismo. Es decir, se hace infinito. Cf. para esto, Marcuse (1954), p. 72 ss; Hartmann (1929), II, p. 272 ss., quien considera que el análisis de este tema es “la parte más brillante” de la Lógica hegeliana; Gaete (1995), esp. pp. 215-240; Stace (1924), pp. 138-149; Mure (1950), p.45 ss.; Cingoli (1997), pp. 158-202 y 211-239; Dotti (1983), espec. pp. 65-76; Colletti (1980), pp. 89-125, que trata el tema desde el análisis de la contradicción hegeliana; Bodei (1975a) pp. 240-251; y Cassirer (1920), III, pp. 357-365.

al mismo tiempo determinante, pensamiento que pone él mismo el límite y que suprime (*hebt...auf*) así esta imperfección” (*Enc.*, #28, Agreg.)

El concepto de infinito que desarrolla Hegel es una interpretación más estricta de la infinitud: “El verdadero infinito no es un simple más allá de lo finito, sino que es lo infinito que contiene lo finito como superado (*aufgehoben*)” (*Enc.*, #45, Agreg.) Y esto se deriva del hecho de que, como dice la *Lógica*, lo infinito es, en rigor, la dinámica interna de lo finito, sólo que comprendida en su sentido especulativo y verdadero. Cuando algo finito “muere”, se transforma en otra cosa, que por cierto también es finita. Pero en ese movimiento, además, se transformó a sí misma: el “morir” es su modo de dar lugar al cumplimiento de su potencialidad para llegar a ser algo distinto de lo que era. Lo que la mirada especulativa sugiere es que ese proceso continuo en el cual consiste el fenecer de todas las cosas es, al mismo tiempo, una negación también continua de su finitud. Es, por tanto, su in-finitud: “La naturaleza de lo finito –escribe en la *Lógica*– es rebasarse a sí mismo, negar su negación y volverse infinito” (*Log.*, I, p. 150)<sup>43</sup>. El mismo pensamiento se encuentra en la *Enciclopedia*: La infinitud verdadera es la unidad de lo finito y lo infinito (*Enc.*, #95).

Por cierto, todo este planteo conlleva una desjerarquización de lo empírico ya que el proceso entero está regulado por la lógica de la Idea: “Lo finito es un medio (*Medium*) que queda absorbido (*absorbiert*) por lo que aparece a través de él” (*Log.*, II, p.190). Eso que aparece es la Idea absoluta. Pero, además, el proceso por el cual se produce la “idealización” de lo finito y la consecuente “realización” de lo infinito implica la postulación del carácter contradictorio de las cosas finitas, su ambivalencia eterna entre el ser y el no ser que las corroe anulando su carácter fijo e inmutable. Al ligar de este modo contradicción y finitud, Hegel postula así el carácter dialéctico de la materia:

“Todas las cosas son en sí mismas contradictorias (...) Debería tomarse la contradicción como lo más profundo y esencial (..) pues ella es la raíz de todo movimiento y vitalidad; sólo en cuanto algo tiene en sí mismo una contradicción, se mueve, tiene impulso y vitalidad” (*Log.*, II, pp. 74-75).<sup>44</sup>

Hay aquí, implícito en lo dicho, una crítica a la epistemología de las ciencias positivas, que consideran a lo “real” –para ellas, lo sensible, lo empírico, lo cuantificable– como lo único fijo y asible. Hegel apunta al contrario a mostrar que hasta todos los seres animados nos enseñan cuál es la verdad de las cosas singulares y su supuesta intangibilidad y autonomía ante el sujeto. En sus apuntes de Jena sobre la filosofía de la naturaleza, ha escrito a propósito: “El comer y el beber reducen las cosas a lo que en verdad son en sí” (*Jenaer*, III, p. 117). Es decir, sirven de soporte al fluir de la vida; y el espíritu, en su asimilación de la

<sup>43</sup> Sobre la muerte de las cosas finitas, cf. *Log.* I, p. 140: “El ser de las cosas finitas como tales consiste en tener el germen del perecer como su ser dentro de sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte”. Véase también el largo párrafo dedicado a la luz como “negatividad absoluta”, otra forma de aludir al infinito verdadero: la luz es lo visible gracias a la oscuridad (*Enc.*, #275, Agreg.).

<sup>44</sup> Compárese la crucial nota 3 de la *Ciencia de la Lógica* titulada “El principio de contradicción” (*Log.*, II, pp. 74-78). En otra observación, “Determinaciones de la reflexión en formas de principios”, Hegel critica la pretensión de las ciencias empíricas de mantener la realidad no contaminada por la contradicción. Cf. *Log.*, II, pp. 36-38. La idea es antigua en Hegel y la prueba es la tesis 1 de su escrito de habilitación: “La contradicción es regla de lo verdadero” (*Werke*, 2, p. 533).

naturaleza, niega su exterioridad y las idealiza. En rigor, el proceso entero es —como ha sido calificado con una imagen certera— una *manducatio spiritualis* <sup>45</sup>.

La base argumentativa que le permite a Hegel sostener a la contradicción como el motor de la realidad se encuentra ya ínsita en su análisis del principio de identidad, el cual implica en sí mismo el principio de contradicción. El razonamiento en juego es que A es igual a A sólo en tanto se opone a no-A. Si decimos que hay una cosa que es igual a sí misma, estamos suponiendo que hay otras cosas que no lo son. Por eso, razona Hegel, en la identidad del principio se incluye la diferencia, o sea, la contradicción. De allí que pueda afirmar que la identidad es contradictoria consigo misma. Que  $A=A$  es lo mismo que decir que A no es no-A <sup>46</sup>. Fuera del ámbito lógico, esto significa que, en virtud de la negación que cada cosa lleva en sí, todos los entes están relacionados con su opuesto en un infinito proceso de contradicciones. Una trama conceptual en la que cada cosa traspasará la frontera de su propia particularidad y quedará inmersa en su referencia a las otras cosas que no son ella misma. Su identidad final, su naturaleza más propia, en suma, quedará constituida en su contraposición con aquella parte del universo que ella no es. *Omnia determinatio est negatio*, había dicho Spinoza. Hegel lo traduce de este modo: “La determinación es negación. Este es el principio absoluto de la filosofía de Spinoza” (*Log.*, II, p. 195). Y, en rigor, es un axioma verdadero. Pues afirmar que esto es una mesa equivale, al mismo tiempo, a negar que sea cualquier otra cosa. Ésa es la enseñanza esencial aquí, aunque Hegel critique a continuación que Spinoza no haya ido más allá de su negación como determinación, hasta la negación absoluta que acaba por negarse a sí misma.

Con todo, esta modalidad discursiva que Hegel imprime a su doctrina metafísica significa que lo empírico depende, para su propia subsistencia ontológica, de aquello que lo niega, lo universal o infinito. Lo finito debe desaparecer, ser absorbido, anulado ante la consistencia de la Idea por estar carcomido por la contradicción, por la ambivalencia entre el ser y el no ser. Y, por otro lado, lo universal —corporizado en la Idea absoluta— surge como la instancia que da sentido a la particularidad finita. Esta instancia universalista ya no será el concepto abstracto de la tradición nominalista sino sustancia sujeto activa, que no tiene ante

---

<sup>45</sup> Cf. Bodei (1975a), pp. 99-120. Este profesor italiano —a quien le pertenece la metáfora latina que acabamos de citar— es uno de los que, hace muchos años, ha llamado la atención sobre la equiparación analógica de Hegel entre la asimilación digestiva y la actividad que el pensar cumple con las cosas naturales. Ya en la primera parte de la *Enciclopedia*, Hegel asemeja el comer y el pensar (#12), pero es sólo en la sección sobre la filosofía de la naturaleza (#357 ss.) donde el asunto es tratado con mayor amplitud. La idea es que, en los procesos digestivos, el organismo absorbe el alimento engullido, niega su naturaleza y lo instala como idéntico a sí, lo as-simila (*Enc.*, #365 Obs. y Agreg.). Lo mismo vale con las más altas actividades del espíritu: “El comer y el beber hace de las cosas inorgánicas lo que son en sí (...) De modo parecido, el espíritu es tanto más fuerte cuanto mayor sea la contradicción que ha superado” (*Ibidem*). Véase también el largo pasaje de la *Fenomenología*: los animales no están excluidos de la “sabiduría” (*Weisheit*) sobre las cosas sensibles pues, “en la completa certeza de su nulidad, se sirven de ellas sin más y las consumen” (*Cf. Phän.*, p. 77). Que el proceso de la *manducatio spiritualis* —como sublimación de la *manducatio corporalis*— tiene un más completo desarrollo en Hegel se ve, por ejemplo, en sus análisis de la comunión y la consustanciación religiosa. Sobre la naturaleza en Hegel, véase la crítica y defensa de Croce (1907), pp. 135 ss. y, especialmente, p. 252 ss. sobre los “filosofemas” y los procesos “imaginativos” del filósofo. Webb (1980), espec. p. 177 ss., analiza el problema del conocimiento empírico en la filosofía de la naturaleza hegeliana, en particular a partir del requisito de “necesidad absoluta”, propia del sistema. Cf. También Duque (1999), p. 85 ss.; y Bloch (1949), pp. 190-211, especialmente p. 198, donde afirma que lo que Hegel pretende mostrar es que la naturaleza “no se halla tan desconectada del proceso de la historia humana” y de su contenido. A su vez, Mathieu (1981), p. 95, enfatiza la importancia del mundo natural para el esquema hegeliano: siempre es lo que debería ser.

<sup>46</sup> Sobre esto, cf. Marcuse (1954), pp. 126 ss.; Stace (1924), p. 184ss.; Hartmann (1929), II, pp. 307-308.

sí nada distinto a ella pues todo es un momento de su propio desarrollo. Desde esta perspectiva, para que lo finito calce como instancia de lo universal o infinito, lo empírico debe derrumbarse ya que, mientras siga teniendo autonomía ontológica –como lo postula la tradición que Hegel combate- el universal hegeliano será algo vacío. Y para que lo empírico caiga, hay que mostrar que su constitución es una mezcla de ser y no ser. Sólo el dualismo será superado cuando se advierta que lo sensible no es autónomo y que la inestabilidad de la contingencia compromete cualquier sistema que pretenda conocer la realidad. Claro que esta argumentación adolece de graves problemas, uno de los cuales –y tal vez, el mayor- sea el de que la contradicción pasa aquí de ser algo que opera en el nivel del discurso, propio y exclusivo del concepto, a constituir una característica de la misma realidad sobre la que el concepto habla.

Esta transformación es posible porque Hegel mezcla en la contradicción dos tipos de oposición –la lógica y la real- en una forma polémica y, a juzgar por sus críticos, viciada por la arbitrariedad. La *oposición lógica* se da sólo en el nivel conceptual e implica que dos enunciados (A y noA) son contradictorios. Cada uno de los extremos es la negación del otro y el pasaje de uno al otro no genera una nueva realidad por cuanto su referencia mutua ocurre sólo en el enunciado en el que aparecen. La *oposición real*, en cambio, es otra cosa puesto que funciona entre contrarios existentes. Hay dos elementos (A y B) distintos y autónomos fuera de la relación. Lo importante es que se excluyen y su eventual enfrentamiento puede dar lugar a una nueva realidad que antes no existía <sup>47</sup>.

El resultado –repetimos- de toda esta argumentación es que el contenido material efectivo pierde la función epistemológica que le atribuyen las ciencias empíricas positivas. La mediación científica del entendimiento es considerada insuficiente porque es incapaz de asumir lo finito como momento particular de lo universal, la intención básica de Hegel. Y esa absorción de lo empírico es posible porque el pensar especulativo atribuye a la materia un coeficiente de contradictoriedad que desmiente su autonomía ontológica. La dialéctica, implícita en el razonamiento, es el corazón del idealismo de nuestro filósofo. El pasaje que citamos a continuación es un resumen cabal del pensar hegeliano:

---

<sup>47</sup> Esta contraposición evoca la conocida distinción kantiana entre oposición lógica y oposición real, que Kant (1762), pp. 141-147, llama también “repugnancia real” en su ensayo sobre las magnitudes negativas. Ya en la etapa madura, Kant sigue con el mismo planteo aunque con una diferencia: los contrarios de la oposición real son ahora fenómenos y no cosas en sí. Cf. A-264-265/B320-321 y A273-274/B329-330. Véase la nota “El principio de contradicción” en la *Lógica* (Cf. *Log.*, II, p. 73 ss.), donde Hegel marca con claridad que lo contradictorio está también en las cosas y no sólo en el pensamiento. Brauer (1986), p. 301, comenta que la dialéctica hegeliana es “una lógica de la contradicción”. Un tratamiento del tema se encuentra en Colletti (1986), espec. p. 94 ss. y 150-152; Hartmann (1935), espec. p. 345 y Hartmann (1929), II, pp. 309-315; Hyppolite (1961), p. 144 ss.; Dotti (1983), p. 85 ss.; y Croce (1909), pp. 65-74, que critica a la dialéctica por tratar “a los conceptos distintos como si fueran opuestos” (p. 71). Una discusión de estas objeciones del comentarista italiano se encuentra en Mure (1950), pp. 345-356. Sobre la lógica de la reflexión y la doctrina de la esencia – la contradicción es un paradigma de la forma reflexiva- véase Henrich (1967), pp. 79-197. Por cierto que Hegel no niega el principio de contradicción, como afirman algunos de sus críticos. “La ley de la contradicción es la ley de su sistema entero”, dice Mure (1950), p. 104. Con su teoría –dice este conocedor profundo de la lógica hegeliana- Hegel no nos dice “que el Big Ben puede al mismo tiempo leerse como que indica que son las 9 y que no son las 9. Afirmar que hay una contradicción en la naturaleza del tiempo no es decir que no existe una respuesta precisa a la pregunta de qué hora es” (*op. cit.*, p. 105). Esto es algo de lo que parece dudar Elster (1986), p. 202, cuando dice que, según la doctrina de la *Lógica*, “el mundo es contradictorio en el sentido de que dos enunciados mutuamente inconsistentes pueden ser ambos verdaderos. Esta concepción, francamente, es una necesidad”. Estamos de acuerdo. Por lo que sabemos, Hegel nunca afirma tal disparate.

“Comprender y conocer lo que corresponde a lo dialéctico es de máxima importancia. Lo dialéctico mismo es en general el *principio de todo movimiento*, de toda vida y de toda actividad en la realidad. Es también el alma de todo conocimiento verdaderamente científico (...); lo más correcto [dialécticamente] es que lo finito no sólo esté meramente limitado desde lo externo sino que se elimina en virtud de su propia naturaleza y traspasa por sí mismo a lo que es su opuesto (...); en general, *lo finito se contradice en sí mismo y se elimina* (...). Por más que también el entendimiento se empeñe en resistirse a la dialéctica, ésta sin embargo no ha de ser considerada como algo simplemente presente ante la conciencia filosófica, sino más bien que aquello de lo que aquí se trata se encuentra también en todo tipo de conciencia y en la experiencia universal. *Todo aquello que nos rodea puede ser considerado como un ejemplo de lo dialéctico*. Sabemos que todo lo finito, en vez de ser algo firme y último, es en cambio mutable y perecedero, y esto no es más que la dialéctica de lo finito, por la cual éste -en cuanto en sí mismo es lo otro de sí- es impulsado más allá de lo que él es inmediatamente y *se revierte en su opuesto* (...) El principio [de la dialéctica] corresponde, pues, a la representación de la potencia de Dios. Decimos que todas las cosas (i.e. todo lo finito en tanto tal) están condenadas, y tenemos así la intuición de la dialéctica como potencia universal, irresistible, ante la que nada puede mantenerse consistente, por más seguro y firme que pueda por caso parecer. Con esta determinación, por cierto, no está agotada la profundidad de la esencia divina misma, del concepto de Dios, pero ella constituye un momento esencial en toda conciencia religiosa. Pero además la dialéctica se hace valer incluso en todo ámbito particular y en las figuras del mundo natural y espiritual. Así, por ejemplo, en el movimiento de los cuerpos celestes (...); asimismo, los elementos físicos se demuestran dialécticos y el proceso meteorológico es la manifestación de su dialéctica. Ella es el principio mismo que conforma el fundamento de todo proceso natural, a través del cual la naturaleza es impulsada más allá de sí misma” (Enc, #81, Agreg. I, subrayado nuestro) <sup>48</sup>

Hay aquí esbozadas algunas notas conceptuales que deben ser explicitadas. En primer lugar, la intención de Hegel es pensar a través de un aparato lógico la negación objetiva ínsita en cada ser y reconocer el papel vital y movilizador que le corresponde a la oposición. Al hacerlo, no considera las determinaciones de la cosa como si fueran atributos aislados, desconectados unos de otros, porque el pensamiento dialéctico apunta a la totalidad. Y totalidad quiere decir unión de lo diferente. El saber especulativo postula, pues, que los contrarios no son entes absolutos, válidos por sí mismos, y sostiene que debe desecharse la idea de que la identidad de una cosa consigo misma y de su diferencia, de lo que se le opone, son absolutamente incompatibles. Pero, además, la dialéctica es el correlato conceptual de un proceso que al mismo tiempo se da en la realidad. Describe, pues, el movimiento de la cosa misma. La dialéctica aparece cuando lo diferente deja de ser sinónimo de separación insalvable y se convierte en el concepto que alude a la interiorización del otro en la unidad de la cosa. Cuando Hegel se refiere a las “representaciones filosóficas dogmáticas” está pensando en las limitaciones que impone el entendimiento. Esta forma de razonar -característica de las ciencias empíricas, según afirma el filósofo- también sostiene que lo

<sup>48</sup> Las alusiones a Dios en la metafísica hegeliana, como la que muestra la cita, indican para algunos comentaristas una correspondencia entre el pensamiento hegeliano y la teología racionalista. Kroner (1948), p. 97 ss., por ejemplo, es un decidido partidario de esta tesis. También Heimsoeth (1932), p. 230. Una visión contraria en Marcuse (1932), pp. 64-73, para quien la lógica de Hegel no debe caracterizarse como teologizante. Sobre la dialéctica, compárese el pasaje referido arriba con FD, #31, Obs: “Llamo dialéctica al principio motor del concepto, que no sólo disuelve sino que también produce (*hervorbringen*) las particularidades de lo universal”. Véanse además FD, #32, Obs. y su importante agregado y *Log.*, II, p. 559, donde alude al prejuicio fundamental contra la dialéctica: “que tenga sólo un resultado negativo”.

finito es pasajero. La diferencia es que no piensa la negación que está como incluida en él. Como no puede pensar lo negativo, entonces le otorga una consistencia sustancial. Lo finito, lo precedero, lo pasajero es limitado, desde luego; pero permanece; enfatiza pues su permanencia y no su finitud. La dialéctica, al contrario, apunta a pensar que todo lo finito es *esencialmente* precedero y que su inclinación más natural es dejar de ser lo que es. La especulación considera más bien que los fenómenos, las cosas que aparecen a la conciencia común como algo positivo y verdadero son, en verdad, la negación de *esa* verdad. Lo que evidencia, al contrario, la doctrina hegeliana es que no es posible pensar algo y dejarlo tal cual estaba, sin sobrepasarlo de algún modo. Y que, contra toda la tradición, no existe ningún mundo de esencias absolutas que sostengan las cosas: no hay orden alguno que fundamente lo que es, al modo de una cosa en sí<sup>49</sup>.

## 6. Esencia y reflexión.

Por cierto que este modo de plantear la "solución" al problema de la escisión, del dualismo que desgarrar al mundo moderno, padece el peso de una enorme hipoteca. Hegel concibe su absoluto como un nivel ontológico capaz de generar de sí la realidad finita a través de un movimiento dialéctico propio. Lo dado, lo empírico, la materia autónoma para el entendimiento, es en esencia lo contrario de aquello que aparenta a los ojos del sentido común: no hay independencia, no hay autonomía; es meramente aquello "ideal" que pone la Idea, la ex-posición del universal que sale de sí y, digamos, se otrifica, se hace "otro". Lo finito no es más que el vehículo para la manifestación de la Idea en su viaje hacia afuera, alienándose, y en su viaje de regreso a sí, reconstituyéndose como universal concreto.

Como vimos, Hegel justifica esa precariedad de lo finito y su necesidad de algo condicionante que lo sostenga en su carácter contradictorio, en su ser y no ser que es su auténtica carga desestabilizadora y que al cabo signa su muerte. Lo verdadero consiste entonces en el tránsito desde arriba, en el descenso de lo universal a lo particular. Como lo finito o particular es lo universal que se pone como lo contrario de sí, entonces queda aniquilado entre ambos el dualismo.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Brauer (1981), pp. 39 ss. intenta desarrollar un modelo que describa la estructura interna de la dialéctica y que reemplaza al tradicional de tesis, antítesis y síntesis por otro apoyado en cuatro momentos. Recuerda así con acierto que Hegel mismo se ha mostrado contrario a la idea de la triplicidad (Cf. *GeschPhil.*, III, p. 385 y *Log.*, II, p. 564). La dialéctica, según Brauer, debe ser considerada como una tétrada donde el momento doble sería el del medio, la llamada antítesis, la cual implicaría de ese modo una duplicidad. "La estructura fundamental del método dialéctico consiste entonces en tres 'momentos': unidad, escisión y síntesis, pero que contienen en sí cuatro términos" (p. 43).

<sup>50</sup> Desde luego, esta salida ha planteado varios problemas y sus correspondientes debates. Entre ellos, el de si es legítimo que la Idea pueda generar de sí lo empírico, y convertirse así en el gran demiurgo de todo lo real. No podemos entrar aquí en el detalle de las críticas al llamado "panlogismo hegeliano". Consignemos nada más que la crítica antihegeliana consiste en afirmar que el pensar puro es incapaz de producir ninguna concepción viviente de la realidad porque ignora lo empírico. El viejo Schelling y Adolf Trendelenburg marcaban esta falencia, aunque éste último enfocó una parte de su crítica en la idea de negación que maneja Hegel (Cf. su obra *Logische Untersuchungen*, Hildesheim, 1964, I, p. 36 ss., que reproduce la 3ª edición aparecida en Leipzig en 1870). Al mismo tiempo, Ludwig Feuerbach protesta contra lo que considera el principal error de Hegel: la inversión del sujeto en predicado, es decir, la subsunción del hombre concreto como mero momento del despliegue de la idea lógica. Ello es posible, afirma, por el mismo proceso que estamos describiendo, es decir, el tratamiento del universal concreto como conciliación presunta de las diferencias, suprimiendo arbitrariamente el papel de la sensibilidad o de lo finito ya que lo particular es "generado" por lo universal mismo. "Hegel sólo pensó los objetos como predicados del pensamiento que se piensa a sí mismo", estima Feuerbach

Es así, pues, que lo infinito se “realiza” y lo finito se “idealiza”. La naturaleza contradictoria de lo empírico deviene entonces la base para que lo infinito, lo universal –transcripciones de la Idea absoluta, en suma- quede constituido como el fundamento metafísico de toda la realidad. En la “Doctrina de la esencia” –la segunda parte de la *Ciencia de la Lógica* tras la “Doctrina del ser”- habrá de completarse el idealismo hegeliano iniciada con la dialéctica de lo finito y lo infinito.

Por esencia no entiende Hegel un interior inalcanzable o un núcleo irreductible al pensamiento. No es algo que está presente en la cosa como sustrato de propiedades, sino que existe bajo la forma de un proceso mediante el cual las cosas llegan a la existencia:

"La esencia, como el ser que se media consigo mismo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí mismo sólo en tanto es referencia a otro (...) como a algo puesto y mediado. El ser no ha desaparecido, sino que la esencia primeramente, en tanto simple referencia a sí, es ser; pero por otro lado el ser, según su determinación unilateral de ser algo inmediato, ha sido reducido [ahora] a algo meramente negativo, a una apariencia. La esencia es, en consecuencia, el ser en tanto aparecer dentro de sí mismo" (*Enc.*, # 112).

La esencia se ha revelado como la verdad del ser (*Log.*, II, p. 13). Es lo verdadero respecto de la inmediatez del ser ya que ella es “una absoluta mediación consigo mismo” (*Log.*, II, p. 36), la negatividad con la que quedan superados –en el sentido hegeliano del término, de incorporación y subsunción- los dos momentos del ser, lo cuantitativo y lo cualitativo, y la unidad de ambos, la medida. La esencia es –dicho en sus rasgos más generales- el proceso por el cual el ser sale de sí hacia su otro y, al ingresar en esa alteridad, encuentra que es el doble de sí mismo. En tanto el ser era lo que estaba allí, ante nuestros ojos, como lo presentado inmediatamente, la esencia es lo que no está ahí, lo no presente, sino que aparece como la fuerza negativa propia de lo que está presente. El movimiento hacia fuera de la esencia es, al mismo tiempo, un movimiento de reingreso hacia dentro. Y a eso Hegel lo

---

(Cf. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en Ludwig Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A.Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, pp. 80-81). Intenta marcar así que la causa de todo radica en el pensar teologizante de Hegel. Por razones de espacio, debemos remitir aquí a sus obras principales, *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel*, en *Aportes...*, pp. 15-64, y *Principios de la filosofía del porvenir*, en *Aportes...*, pp. 89-171. Marx se tomará de estas objeciones de Feuerbach y Trendelenburg y, apuntando al “desprecio” de lo empírico por el hegelianismo, dirá que el Estado hegeliano construido a partir del despliegue de la Idea es una abstracción puesto que lo real es la sociedad civil, el equivalente de la instancia empírica que ha sido sometido por Hegel a la lógica. “La entera *Rechtsphilosophie* –dice Marx (1841-42, p. 34) es sólo un paréntesis de la lógica”. Marx admite que Hegel vio la existencia de un conflicto en el corazón de la sociedad moderna, pero critica que la superación que propone para eliminar el dualismo –el Estado burgués- es la confirmación de la escisión y no su superación (Cf. Marx (1841-42), pp. 25-26; 60, 63, 85, 88, 102-3). El sujeto hegeliano es, en definitiva, una *mystische Substanz*, una sustancia mística que engloba todo en sí aniquilando las diferencias (*op.cit.*, p. 41). Una crítica general a la filosofía de Hegel, especialmente desde la *Fenomenología*, también se encuentra en Marx (1844), p. 270 ss. Véase su valoración de Feuerbach en Marx (1845-46), p. 339 ss. Una panorama detallado de toda esta discusión generada tras la muerte de Hegel se encuentra especialmente en Löwith (1939), pp. 84 ss.; 105 ss.; 130 ss.; 153 ss., 260 ss.; Dotti (1983), pp. 85-94 y 233-258; y Colletti (1980), pp. 104-161. Cingoli (1997), discute las críticas de Feuerbach y Marx al sujeto invertido (p. 125 ss.) y las objeciones de Trendelenburg a la primera tríada lógica hegeliana (pp. 151-154). Sobre este último tema, Brauer (1986), pp. 311-312 y 316-317 analiza las objeciones en torno al concepto de devenir. Trendelenburg, apoyándose en Aristóteles, reprocha a Hegel que su concepto de devenir no puede obtenerse del mero pensamiento y que debe apelar a alguna forma de intuición. Hegel estaría así mostrando como lógico un concepto de origen empírico. Véase la crítica de Brauer, *op. cit.* p. 316 ss.

llama “reflexión”<sup>51</sup>. La reflexión es el movimiento por el cual algo, al volverse otro de sí, constituye su propia identidad. No hay identidad plena sin desdoblamiento, sin ese momento de pérdida corporizado en la salida hacia fuera. La particularidad que tiene esta exteriorización es que, en tanto es un movimiento en el que yo mismo me desdoble y salgo fuera de mí, más me identifico en ese salir con esa otredad que soy yo mismo. Este es el trabajo que hace la esencia: reflexivo porque sale, se dobla –se flexiona- y vuelve, es decir, reflexiona. Y negativo porque es ella misma la que pone su diferencia, la que instala lo otro de sí. El espejo es un símil adecuado en torno de esta labor: solo llegamos a la identidad de nosotros mismos a través de él. Cuando nos miramos en un espejo, es el momento en el que más nos hacemos un “otro” de nosotros mismos y, sin embargo, también es el instante en el que más nos identificamos con nosotros. Sé quién soy porque me desdoblé, re-flexioné. Fuí y vine gracias al espejo. Por eso Hegel dice: “Reflexión se llama en general al desviarse de lo inmediato”. Hay una mediación en la que intervino el poder discursivo de la razón en su sentido especulativo. Esta diferenciación cuyo ejemplo es el espejo, dice Hegel, no puede ser hecha por el entendimiento –es decir, el instrumento de las ciencias empíricas contra las que aquí habla y, entre ellas, por cierto, la economía política- por cuanto no advierten que el espejo y la imagen son la misma cosa y creen en cambio que nada tienen que ver.<sup>52</sup>

El objetivo de esta segunda parte de la *Lógica* –crucial para el idealismo absoluto- es demostrar que la relación entre el ser y la esencia (que desde ahora reemplaza al dualismo finito-infinito) debe ser considerada como un momento interno del todo, con lo que quedaría cancelado el dualismo, según el propósito de Hegel.

Además, este proceso muestra que lo identificable con la esencia hegeliana no es el dato tangible que se le da al empirista ni ese arcano misterioso que busca el metafísico medieval sino la descripción del desarrollo por el cual ha devenido lo aparente, el fenómeno, y le ha hecho ser así como es, realizándose como algo existente. Todo lo que existe es eso que está ahí, pero lo que está ahí, lo inmediato, no por estar ahí es lo verdadero. Lo que busca la doctrina de la esencia es reenviar eso que aparece al mecanismo que explica su aparición y que concluirá en la realidad efectiva, la *Wirklichkeit*<sup>53</sup>. La “Doctrina del ser” –primera

<sup>51</sup> Cf. *Log.*, II, p.15: “La negatividad de la esencia es la reflexión”. Cf. también *Log.*, II, p. 35. Hegel explicaba así a sus alumnos del Gimnasio lo que es la reflexión: “Reflexión se llama en general al desviarse de lo inmediato. La reflexión de la luz consiste en que sus rayos, que de por sí continuarían en línea recta, son desviados de esa dirección. El espíritu tiene reflexión. No está ligado a lo inmediato, sino que puede sobrepasarlo hacia otra cosa, por ejemplo, ir de algo dado a la representación de sus consecuencias, o a otra cosa dada semejante, o a su causa. Cuando el espíritu sobrepasa lo inmediato, lo ha alejado de sí mismo. Se ha reflexionado en sí mismo, se ha recogido en sí mismo. Reconoció que lo inmediato, al contraponerle otra cosa, es algo limitado (...) En cuando se reflexiona sobre lo inmediato se sabe de él, pero se debe saber de su contrario. La reflexión sobre lo inmediato es ya el primer paso más allá de él” (*Prop.*, #11, p. 219). La reflexión también tiene su correlato práctico: le permite al hombre superar sus impulsos y salir de lo natural. Véanse las explicaciones en *Prop.*, #5 y 12, pp. 205 y 220.

<sup>52</sup> La dialéctica de la esencia alcanza su punto culminante con la contradicción porque es la instancia en que es mayor la contraposición de ambos extremos. Lo que se muestra, en definitiva, es que en ese momento de mayor oposición hay identidad. Esto se desarrolla en el capítulo de las “esencialidades de la reflexión”. Hegel considera aquí básicamente los principios tradicionales como identidad, diferencia, diversidad, oposición, no contradicción. Cf. su presentación en *Log.* II, pp. 35-36.

<sup>53</sup> El vocabulario hegeliano incluye dos palabras para resignar la realidad. Una es *Realität*, (del latín, *res*, *realitas*) traducible como “cosidad”, lo existente empíricamente, la realidad en cuanto opuesta a la idealidad. La otra es *Wirklichkeit*, del verbo *wirken*, que significa “obrar, actuar”. Esta realidad, traducida a menudo como “realidad efectiva”, designa la existente en cuanto racional, la realidad que es a la vez razón. Lo efectivo es lo existente racionalizado. La categoría de *Realität* pertenece a la lógica del ser, mientras que lo *wirklich*

parte de la *Ciencia de la lógica* en la que se despliegan los fundamentos de la dialéctica entre lo finito y lo infinito- había mostrado que no hay un mundo compuesto de entes singulares, aislados unos de otros. Lo verdadero es la totalidad, el plexo de relaciones. Ahora aquello que se manifiesta como esencia lo hace en una síntesis entre inmediatez y mediación, entre ser y reflexión <sup>54</sup>.

## 7. La esencia, reflejo lógico de la sociedad civil

No desarrollaremos aquí todo este tema porque nos alejaría de nuestro propósito general. Valga sin embargo como comentario final que la especulación hegeliana intenta demostrar que eso que llama lo real, lo efectivamente existente, no es la sombra o la réplica degradada de un *más allá* verdadero, sostén metafísico del *más acá*. Reinstalar esa dicotomía implicaría insistir en el dualismo que Hegel quiere erradicar. Más bien, busca mostrar cómo lo que existe se presenta como el resultado de un desarrollo inscripto en un entramado de relaciones hacia su propio interior —es decir, consigo mismo— y hacia su exterior —es decir, hacia lo otro de sí— para acabar descubriendo que siempre se estaba refiriendo a sí mismo, sólo que en niveles cada vez más perfectos y enriquecidos por las sucesivas relaciones de su propio despliegue <sup>55</sup>.

---

corresponde a la lógica de la esencia. La *Wirklichkeit* es también, ciertamente, una inmediatez. Pero ya no la vista en la esfera simple del ser, sino algo inmediato resultado del trabajo negativo de la esencia a través de la reflexión. La *Wirklichkeit* es la realidad (*Realität*) pensada, la síntesis de todas las determinaciones de una cosa obtenida por el movimiento negativo de la reflexión. La realidad efectiva es la realidad inmediata que contiene el proceso que explica su inmediatez. Lo que ella es, lo efectivamente real, lo es solo en la red de relaciones que condicionan la aparición de las cosas. Lo real efectivo, por adecuarse a su concepto, es lo verdadero, lo plenamente racional. Con ella, Hegel busca exhibir que lo existente sólo se presenta como resultado de un desarrollo, es decir, el despliegue de la racionalidad de algo a través de sí mismo y no de un orden diferente. Esta categoría —que tiene un lado lógico y lado práctico, fundamental en la filosofía política de Hegel, como se verá— expresa la idea básica del idealismo absoluto, según la cual nada puede predicarse del mundo antes de la actividad mediadora del pensamiento. El contenido de la filosofía es el de la realidad efectiva (*Enc.*, #6 y Obs). Sobre este tema *cf.* además *Enc.*, #142- 149 y sus ricos agregados. También *Log.*, II, p.186 ss.

<sup>54</sup> "Lo absoluto es la esencia. Esta definición es la misma que la anterior según la cual lo absoluto es el ser, debido a que ser es igualmente la simple referencia a sí; sin embargo [la actual] es una definición más elevada porque la esencia es el ser que se ha ido adentro de sí, es decir, la simple relación consigo mismo del ser es esta [misma] relación [aunque] puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, dentro de sí, consigo [...]La esencia es la verdad del ser en tanto ser que se ha ido adentro de sí o ser que está siendo dentro de sí; la distinción de la esencia con referencia al ser inmediato la constituye esa reflexión, su aparecer en sí mismo, y ésta [la reflexión] es la determinación propia de la esencia" (*Enc.*, #112, Obs.). Sobre la lógica de la esencia, *cf.* Astrada (1956), pp. 42-77; Henrich (1967), pp. 79.179; Artola (1972), pp. 409-420; Mure (1950), pp. 79-91; Hartmann (1929), II, pp. 304-331; Hyppolite (1961), pp. 200-219; Dotti (1983), pp. 77-89 y 95-100; Marcuse (1932), pp. 73-99; Stace (1924), pp. 175-197; Gaete (1995), pp. 256-318; Bloch (1949), pp.155-156.

<sup>55</sup> Esta es, entonces, la intención del concepto. En la "Doctrina del ser", cada cada categoría aparecía como independiente y con eso se mostraba su abstracción. En la esfera de la esencia, las categorías se median entre sí. Pero la realidad verdadera, lo realmente efectivo, es la cosa que coincide con su concepto; es la realidad mediada por sí misma: "Verdad —dice Hegel en FD, #21, Agreg.— quiere decir en filosofía que el concepto corresponde a la realidad (*Realität*)". El ser es intermediación; la esencia es mediación por otro; y el concepto es automediación. El concepto expresa la realidad que en su opuesto permanece idéntica consigo misma y de ese modo se media a sí. Es la unidad de la inmediatez y la mediación, del ser y de la esencia. *Cf.* Stace (1924), pp. 221-225; Glockner (1924), espec. p. 66 ss.; Marcuse (1932), p. 124 ss.; Artola (1972); p. 57 ss. Mure (1950), p. 151 ss. y Mure (1965), p. 121 ss.; Hyppolite (1961), p. 200 ss.

En la “Doctrina de la esencia”, Hegel cree ver completada la realización del idealismo iniciada con la dialéctica de lo finito e infinito tal como se había desplegado inicialmente en la “Doctrina del ser”. La conclusión será que el ser queda reducido a mero momento de la esencia, paso anterior al desarrollo de la Idea como concepto. Es en la doctrina política de Hegel donde encontraremos una réplica de este modelo especulativo: la sociedad civil, con su carga de particularidad, estará en reemplazo de lo finito, lo contingente, lo cambiante. El Estado, como cúspide de toda la arquitectura política hegeliana, aparecerá entonces como lo universal, la infinitud verdadera, lo que pone a lo particular –en este caso, la sociedad civil– como necesario momento suyo. Si mientras en la *Lógica* lo supremo es la Idea, en la filosofía política será el Espíritu. La conciliación que Hegel busca para superar el dualismo en las relaciones políticas y económicas –tomada esta palabra en su acepción más amplia– estará dada por el concepto de eticidad. La esencia y sus determinaciones de la reflexión serán el mecanismo lógico que guía ese proceso y que llevará a Hegel a postular la necesidad de un momento discursivo mediador, que absorba y concilie las diferencias. Pero antes de ello deberá atravesar un largo proceso mediatizante, que irá de lo más abstracto –como veremos, la categoría central aquí será la de propiedad– hasta las ideas de familia y sociedad civil, movilizadas por su condimento lógico que es la categoría del *Anerkanntsein* o “ser reconocido”. Lo que Hegel acabará mostrando en su filosofía política será que la sociedad civil –y en ella, el sistema de las necesidades o mercado como su momento esencialmente económico– es una instancia abstracta tomada de por sí pues sus momentos están dictados por el discurso del entendimiento. La economía política, que es su ciencia emblemática en el ámbito de la *Filosofía del derecho*, será incapaz de instituir la libertad verdadera en tanto tiene a la unilateralidad como su característica esencial. Hará falta una mediación de la razón que les dé su sentido y los justifique como momentos “reflejos” puestos por la Idea, que actúa a través de la esencia, tal como hemos mostrado esquemáticamente.

Si Kant había tomado al programa newtoniano de las ciencias de la naturaleza como el modelo a seguir, capaz de garantizar el conocimiento de las cosas de la experiencia<sup>56</sup>, Hegel encontrará un modelo similar en la economía política, aun considerando las grandes críticas que le dirige en tanto marco conceptual que carece de la carga especulativa necesaria como para someter racionalmente la economía al todo estatal. De un lado, la larga reflexión de Kant gira en torno de la necesidad de las teorías científicas como expansión del conocimiento y, en ese carácter, como un medio de dominio del mundo y sometimiento de la naturaleza a las leyes de la razón instrumental. Hay en su filosofía la elaboración de un modelo de acumulación de saber científico que corre en paralelo al progreso del conocimiento. El sistema de Kant es, en el fondo, “una máquina que produce experiencia”<sup>57</sup>. Pero desde otra parte, Hegel se ocupará de indicar la imposibilidad de explicar la relación entre producción científica y producción económica, en tanto resultado indirecto de aquella, sin apelar al marco referencial de la voluntad humana. Será así la historia la que pondrá en su contexto a lo cuantitativo, corporizado ahora en la forma del capital.

<sup>56</sup> Cf. *KrV*, B X ss.; B XXII; B17; y B20, nota.

<sup>57</sup> La imagen es de Veca (1975), pp. 17-21, a quien seguimos aquí.

## CAPITULO II

### VOLUNTAD HUMANA Y PROPIEDAD

#### 1. Conciencia práctica y libertad

El sujeto de la filosofía del derecho hegeliana es la voluntad, categoría básica que actúa como portadora de todas las determinaciones, desde el “yo quiero” inicial hasta convertirse en la idea ética de la libertad que se completa en el Estado sin agotarse allí, ya que el edificio sólo es coronado en pleno por el pensamiento libre del espíritu absoluto. De modo que la política hegeliana, tomada en su sentido mas amplio, bien podría ser definida como la *ciencia de la voluntad*.<sup>1</sup>

Cuando el hombre sabe que lo real es, en el fondo, idea; cuando deviene consciente de que el pensamiento es una negación de lo inmediato; o dicho de otro modo, cuando comprende que lo finito es una expresión de lo infinito y absorbida por él, entonces el hombre deviene para sí lo que es en sí: el sujeto pleno de la libertad. Todo el proceso lógico que hemos estado viendo hasta aquí interviene de un modo constituyente en esta configuración. Al ser consciente de que lo real es ideal, el hombre supera su determinación más natural, aquella que lo acerca a los animales. Deja entonces de estar determinado por su instinto, su impulso inmediato. En el animal, lo que dicta el instinto y su satisfacción está unido. El ser que llamamos hombre, en cambio, se conecta con su espíritu, con su humanidad más plena, cuando coloca al pensar en ese espacio que media entre el impulso y la satisfacción de él. Al hacerlo se representa aquello que quiere. Es decir, se da un fin y, con ello, se determina según lo universal. Ése es el trabajo más propio de la voluntad y en ello estriba finalmente su resultado. La independencia del hombre radica en saber qué es lo que lo determina. Eso es la libertad: “Soy dependiente cuando me refiero a otra cosa que no soy yo. No puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre, en cambio, cuando estoy en mí mismo” (*PhilGesch.*, p. 30).

Así pues, la voluntad puede ser definida –en sus rasgos más generales- como el lado práctico o activo de la consciencia humana. Su base, el yo, es a la vez universal y particular. De un lado, tenemos como humanos la capacidad de tomar consciencia de nosotros mismos, es decir, observarnos en nuestro interior atendiendo *a todo*. Éste es el costado universal de nuestra consciencia. Pero también sabemos que podemos tomar consciencia de *un aspecto determinado* en un momento dado. Sin embargo, es gracias a esta última operación que intuimos plenamente lo que es nuestro yo. La voluntad será entonces un compuesto integrado por ambos lados, lo universal y lo particular, que se concretará en una consciencia singular:

“Toda autoconciencia se sabe como universal –como la posibilidad de abstraer todo lo determinado- y, como particular, con un contenido, un objeto, un fin determinados. Pero sin embargo estos dos momentos son sólo abstracciones; lo concreto y verdadero (y todo lo

---

<sup>1</sup> Véase Weil (1950), pág. 43. “La libertad sólo es real como voluntad, como sujeto” (FD, #4, Agreg.) Sobre esta materia, cf. Dotti (1983), pp. 213 ss.; Denis (1989), pp. 15 ss.; Artola (1972), pp. 302-312; Hartmann (1929), pp. 412 ss.; Cordua (1989), pp. 31-68; Weil (1950), pp. 33-57; Vázquez (1968), pp. 33 ss.; Díaz (1994), pp. 79 ss.; Barale (1975), págs. 154-181.

verdadero es concreto) es la universalidad, que tiene como contrapuesto a lo particular, que sin embargo, por medio de su reflexión en sí, coincide con lo universal” (FD, # 7, Obs.).

Esto que acabamos de citar significa, en esencia, que la voluntad tiene por un lado la capacidad de determinarse ella misma, es decir, darse un fin o propósito particular, sin dejar por eso de sentirse a sí misma como teniendo una potencialidad de querer sin límites. Pero, asimismo, por otro lado, posee la capacidad de no perderse o anularse en el fin que ella se da a sí misma. Sigue siendo ella misma en ese objeto que ella quiere y que es distinto a ella. Porque no se pierde en ese fin, porque ella no se anula en lo otro de sí es que la voluntad es libre. “La voluntad –dice aquí Hegel- es la autodeterminación del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, es decir, como determinado, limitado, y [al mismo tiempo] permanecer consigo, o sea, en su identidad consigo y en su universalidad; y de unirse sólo consigo mismo en la determinación (...) Esta es la libertad de la voluntad, que constituye su concepto y su sustancialidad” (FD,#7). De modo que el carácter activo de la voluntad, expresado aquí abstractamente, consiste en superar la contradicción entre la subjetividad, es decir, lo que ella quiere, y la objetividad, es decir, el objeto de su querer. Y lo hará poniendo su determinación, su fin, en un objeto, sin dejar por eso de ser ella misma (FD, #28).

¿Pero acaso la voluntad humana se agota en esa mera determinación interna? No es así, en efecto. Las cosas que encontramos en el mundo, por el proceso interno que hemos descrito, se limitan a afirmarse a sí mismas negando con ello a las demás. La categoría que Hegel construye para señalar esa configuración es la del *Dasein*, traducida a menudo con la palabra “existencia” o “existente”. El hombre también lo es, sólo que con una diferencia esencial: tiene la capacidad de negar ese proceso de negaciones y, al hacerlo, elevarlo refiriéndolo todo a sí mismo. El movimiento de esa determinación empieza, por cierto, en el interior del hombre pero concluye al fin en la exterioridad mediante la acción motorizada por la voluntad. Los fines son internos y han sido puestos por nuestro pensamiento. Pero al inicio del proceso son una simple intención, una pura potencia, un mero *en sí*. Es necesario, dice Hegel, un segundo momento, el paso de aquella potencialidad al momento inexorable de la existencia en acto. Este tránsito es obra, pues, de la voluntad que actúa como puente entre mi interioridad y la existencia, entre mi adentro y mi afuera.

“[Este momento] –dice Hegel señalando el paso de la potencia al acto- es la actuación (Betätigung), la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad en general de los hombres en el mundo. Sólo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí” (*PhilGesch.*, p. 36)

No hay entonces una separación entre la voluntad y el pensamiento, como si fueran dos facultades humanas aisladas (Cf. FD, #5). Según Hegel, ésa era la idea de Kant, cuya moral nuestro filósofo rechaza con determinación. No hay, por tanto, una parte del hombre que piensa y otra que quiere como si “en un bolsillo tuviera el pensamiento y en otro el querer” (FD, #4, Agr.). La voluntad es nada más que una manera peculiar del pensamiento. La voluntad es “*el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia*, en cuanto impulso de darse la existencia” (FD #4 Agr, subr. nuestro). Es ésta, pues, la definición más amplia que Hegel ofrece de la acción y su relación con el pensar<sup>2</sup>. La voluntad deviene así, al contrario de lo

<sup>2</sup> “El comportamiento práctico comienza con el pensamiento, con el propio yo, y aparece en primer lugar como contrapuesto porque expone enseguida una separación. En tanto soy práctico, soy activo, es decir, yo me determino, y determinarse significa precisamente poner una diferencia. Pero las diferencias que pongo son

dictado por la tradición filosófica, no una facultad psicológica sino un principio fundante de la realidad misma. Es el pensamiento de mi libertad, el pensamiento que expresa la idea de que puedo poner mi mano en el mundo, rechazar lo dado y transformarlo.

## 2. Figuras de la voluntad

Aunque Hegel no ha desarrollado de modo explícito una ética como obra autónoma, sí la ha configurado ímplicitamente al desarrollar sus determinaciones generales en el marco de la filosofía del derecho. En paralelo a las tres grandes divisiones de los *Grundlinien* – derecho abstracto; moralidad; y eticidad- tres son, también, los tipos de voluntad que nos interesan aquí y que corresponden a las tres grandes etapas de su realización<sup>3</sup>. De un lado, la *voluntad abstracta* –también llamada natural, inmediata o voluntad libre en sí- tiene como contenido los impulsos, deseos y arbitrios particulares, y es la voluntad determinada enteramente por lo más natural en el hombre. Corresponde al derecho abstracto, es decir, es el mundo de un “yo quiero” que no pretende más que fines particulares y privados y que se afana en torno de las cosas apropiables. Pero es todavía una voluntad formal y su decisión es aún abstracta, como su derecho: lo quiere todo, con lo que no llega a decidir nada. Por lo que esta figura es sin embargo muy vacía: “Una voluntad que no decide nada no es una voluntad real”, dice Hegel (FD, #13, Agr.). Cuando se hace cargo de su propia decisión es entonces cuando el “yo quiero” “entra en la realidad” y se da a sí mismo otro mundo, el de la moralidad, que es el terreno del despliegue de otra etapa, la de la *voluntad que reflexiona* o voluntad libre para sí. La moralidad es el mundo de la acción, el terreno donde la voluntad puede y debe darse fines, declararse intenciones y comportarse de acuerdo a ellos. Es ésta la conciencia que, retraída en sí misma, contempla la realidad como inadecuada a la imagen moral que ella se forma<sup>4</sup>. La voluntad se tiene a sí misma aquí como objeto de su

---

a su vez más, estas determinaciones me corresponden, lo mismo que los fines a los que soy impulsado. Aunque yo libere estas determinaciones y diferencias, es decir, las ponga en el llamado mundo exterior, con todo siguen siendo más: son lo que yo he hecho, lo que he construido, llevan la huella de mi espíritu” (FD, #4, Agreg.). Este apartado es fundamental para comprender la conexión íntima entre voluntad y pensamiento. En general, una característica central de la voluntad es que su orientación activa tiende a subordinar las cosas del mundo a nuestros propósitos y sus componentes internos son esencialmente tres: de un lado, hay un impulso hacia algo valorable que todavía no ha sido obtenido; de otra parte, se trata de una representación anticipada del fin que se quiere realizar; y finalmente, se requiere un esfuerzo para el logro de esa finalidad. Pero querer algo no es lo mismo que desearlo: en el deseo uno se representa el objeto deseado, es decir, se conoce el fin. Pero el que meramente desea no busca los medios para realizarlo y, por lo tanto, se queda en el terreno de la imaginación y no pasa a la realidad.

<sup>3</sup> Cotéjese para esto, FD, # 10 a 24. Por cierto, toda esta división es meramente expositiva y así lo da a entender Hegel. No es ésta una sucesión *cronológica* de las diferenciaciones que se va dando la voluntad en su desarrollo sino una determinación meramente *lógica* acerca de cómo se da su proceso.

<sup>4</sup> El corazón de la crítica a la ética kantiana pasa por el rechazo a la universalidad abstracta del entendimiento, cuya figura en lo práctico es el deber ser. Dice Hegel en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*: “La esencia de la voluntad pura y de la razón pura práctica es abstraer de todo contenido y en consecuencia resulta en sí contradictorio buscar en esta razón práctica absoluta una legislación ética, pues ésta debería tener un contenido, mientras que la esencia de aquella estriba en no tener ninguno” (*Werke*, II, p.461). Como se ve, otra vez está en la base de esto la dialéctica de lo universal y lo particular. El criticado es aquí un universal abstracto, pero que pretende erigirse en máxima. Pero es algo meramente formal porque no se ha determinado, carece de contenido. Hegel está rechazando la ética kantiana, a la mera moralidad, por su incapacidad de derivar determinados deberes a partir de un universal que es indeterminado. Y esto, a la larga, conduce a la relativización de todos los deberes. La moralidad, debido a su puro formalismo, sólo es capaz de defender la obligatoriedad del deber en tanto abstracto, pero no su determinación concreta. Comenta Hegel

reflexión, con lo que se afirma y se niega, de modo que el comercio que tiene con las cosas hace que éstas estén siempre, esencialmente, al servicio de su “arbitrio” (FD, #15). Debe notarse que esta palabra no es casual. El arbitrio es el “término medio” de la reflexión –dice Hegel- entre la voluntad natural determinada por los instintos y la voluntad libre en y para sí (*Ibidem*). Y es además la forma elemental en que el entendimiento –es decir, las ciencias empíricas y, entre ellas, la economía- entiende la libertad. El mundo burgués de la sociedad civil sólo concibe su ser libre bajo la forma de la expansión ilimitada de su yo<sup>5</sup>. Pero esto es algo aún abstracto, aún poco verdadero, porque sólo expresa la particularidad del individuo aislado sin que haya sido mediado por lo universal. “El arbitrio es la forma en que la contingencia se presenta en cuanto voluntad” (*Ibidem*). Claro que esta voluntad moral actúa en un mundo más pleno que el del derecho abstracto. Ya no hay sólo sujetos que se apropian de cosas, sino agentes responsables de sus acciones y expuestos a las repercusiones de los actos ajenos. Por lo que debe haber un acuerdo, una síntesis entre lo que se quiere y la realidad dentro de la cual se quiere algo: “La voluntad verdadera consiste en que aquello que quiere, su contenido, sea idéntico a ella, de modo que en consecuencia la libertad quiera la libertad” (FD, #21, Agreg.). Éste es, pues, el mundo de la *voluntad libre en sí y para*

---

sobre la máxima moral kantiana: “La proposición ‘Considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal’ sería muy buena si ya tuviéramos principios determinados sobre lo que hay que hacer. Cuando exigimos de un principio que pueda también ser determinación de una legislación universal, se presupone entonces [que tenga] un contenido que, si estuviera presente, debería conducir fácilmente a su aplicación. Pero aquí no está presente ni siquiera el principio mismo y el criterio de que no debe haber contradicción no produce nada porque allí donde no hay nada tampoco puede haber contradicción” (FD, #135, Agreg.). Este comentario sintetiza el reparo hegeliano. Kant dice en su imperativo categórico. “Actúa de modo tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (*KpV*, #7, p. 36). El problema es que el individuo, la conciencia moral, no sabe qué hacer. Aunque quiere hacer el bien, no puede sin embargo determinar por sí sola qué es el bien. La regla de la acción moral kantiana es, según Hegel, vacía. Hay que saber desde el inicio cuál debe ser el contenido de una legislación de validez universal antes de estar en condiciones de precisar si ésta o aquella máxima le conviene. De allí que, para Hegel, sólo a través de una regla práctica que exista en la realidad concreta –o sea, a través de las costumbres o las leyes de una comunidad dada- se puede decir que una acción es moral. A lo que apunta en definitiva es al hecho de que la voluntad humana debe generar de sí un conjunto de normas, costumbres, leyes, que son el sustento de la vida comunitaria y que, por tanto, son el asiento de una ética social. El corolario del razonamiento hegeliano es, pues, que la libertad no es realizable sólo en el plano del individuo y sus acciones unilaterales, sino que únicamente podrá desplegarse con toda su riqueza en la sociedad organizada. Esa es la base de su concepto de eticidad que intenta superar el deber ser kantiano. La característica de la eticidad es que está construida sobre los usos y las costumbres *ya vigentes* en una comunidad y sólo nos ordena efectuar *lo que ya es*. Al contrario, según Hegel, la moralidad en sentido kantiano nos fuerza a cumplir algo que aún no existe y no puede ir más allá. Hay en Hegel una determinación similar a la *polis* clásica. En Aristóteles, por ejemplo, las leyes consuetudinarias (*katà tò èthos*) son lo más profundo y sustancial y, en virtud de su antigüedad y del respeto general que merecen, constituyen la fuerza de la comunidad (*Pol.*, 1287b). En un plano más lógico, la ética kantiana tiene una contradicción interna. De un lado dice que deben ser excluidos del deber moral todas las tendencias e inclinaciones. Es decir, la libertad aquí consistiría en apartar de nosotros todo lo natural e impulsivo. Pero, por otro lado, es claro que la voluntad práctica no puede prescindir de esos impulsos ya que, si lo hiciera, se quedaría sin contenidos. La solución de Kant es imponer a las reglas de conducta una universalidad formal que sólo abarca la no contradicción. Pero con ello sólo produce tautologías y no un contenido preciso. Sobre la crítica al moralismo kantiano, véase Hartmann (1929), pp. 108-109; Hypolite (1948), pp. 81-85; Cesa (1981); Serreau (1962), pp. 40-41; Dotti (1983), pp. 44-51; Siep (1982); Taylor (1979), pp. 83-84; Lugarini (1981), pp. 13-66, para quien un núcleo muy fuerte de la crítica –la negación de la independencia de lo infinito- ya se encuentra en *Creer y Saber* (p. 27). Peperzak (1983), pp. 93-120 marca la relación de la ética hegeliana con Aristóteles, lo mismo que Ritter (1961a), p.265, n.8, al igual que Ilting (1971).

<sup>5</sup> “Puesto que puedo elegir, tengo arbitrio, lo que comúnmente se llama libertad” (FD, #15, Agreg.).

sí, la voluntad absoluta, la voluntad universal. No basta con definirla como aquella figura volitiva carente de determinación externa. Lo que la distingue con mayor certeza es su autodeterminación. El “yo quiero” se da en ella un contenido racional y obra, así, de acuerdo con la razón universal:

“Lo que propiamente llamamos voluntad contiene en su interior los dos momentos precedentes. En un primer momento el yo es, en cuanto tal, pura actividad, la universalidad que permanece consigo misma; pero esta universalidad se determina y al hacerlo no queda consigo, sino que se pone como otro y cesa de ser universal. Lo tercero es ahora que en su limitación, en ese otro, está consigo misma; que en tanto se determina permanece sin embargo consigo y no cesa de retener lo universal. Éste es, pues, el concepto concreto de libertad, mientras que los dos momentos precedentes se han manifestado abstractos y unilaterales” (FD, #7 Agreg.)<sup>6</sup>

Como ya se deja entrever, lo que está en juego aquí es la identidad entre la libertad y la voluntad. Es el pensamiento el que las media haciéndolas idénticas. Todo yo, toda autoconciencia se sabe universal, como la posibilidad de abstraer todo lo determinado. Pero al mismo tiempo también se concibe como lo particular, con un fin y un contenido propios que se da a sí misma. Pero estos dos momentos separados son abstractos. Debe haber una mediación, un tránsito conceptual entre lo particular y lo universal:

“En el intuir, en el sentir, me encuentro determinado, no soy libre; sólo lo soy cuando tengo una consciencia de mis sensaciones. Incluso la voluntad persigue determinados fines, un determinado interés; soy por cierto libre cuando ese interés es el mío; pero estos fines entrañan siempre, además, algo distinto o algo que es para mí otra cosa que lo mío, como ser instintos, inclinaciones, etcétera. Sólo en el pensamiento desaparece, se evapora todo lo extraño; el espíritu es aquí absolutamente libre” (*GeschPhil.*, I, p. 42).

Aquello que quiero me lo represento, es decir, lo traigo ante mi mente, lo llevo al espíritu, es objeto para mí. En tanto cumplo esa acción me determino o, dicho de otro modo, pongo una diferencia entre mi pensar y el objeto de mi pensamiento y sin embargo me reconozco en eso, que es ahora además mi fin. El animal, en cambio, según sabemos, no es capaz de interponer nada entre su impulso natural y aquello que apetece. Esto significa que no se representa lo que quiere. Y ello es así porque carece de voluntad. Actúa puramente guiado por su instinto. El hombre piensa, razona su objeto y, en virtud de este obrar, idealiza la cosa de su querer. La transforma en algo universal porque la coloca en el ámbito del pensamiento, que para Hegel es lo único libre pues se contiene a sí mismo y no depende de nada más que de sí. “La materia –dice Hegel- tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu es el estar consigo mismo; y esto justamente es la libertad. Pues soy dependiente cuando me refiero a un otro que no soy yo. No puedo existir sin ese otro. Soy libre en cambio cuando estoy en mí mismo”.<sup>7</sup> Lo expuesto hasta este punto, por cierto, no debe llevar a la idea

<sup>6</sup> Hegel ejemplifica aquí con el amor o la amistad. En ambas esferas el hombre se limita ante el otro, pero en esa limitación o determinación se sabe a sí mismo y, al considerar al otro como distinto, se reconoce a sí mismo en esa totalidad. Como ocurre en toda la *Filosofía del derecho*, Hegel remite en estos párrafos a la *Lógica*: la voluntad universal “sólo es voluntad como esa actividad que se media en sí misma y como retorno a sí” (FD, #7, Obs.).

<sup>7</sup> Cf. *PhilGesch.*, p. 62. Aquí se nota con claridad la impronta aristotélica en la ética hegeliana, cuya definición de libertad es casi una paráfrasis de la célebre idea de la *Política*: es esclavo quien no es para sí mismo

equivocada de que la libertad hegeliana se agota en esta instancia ligada a la acción. El pensamiento y no la sensibilidad, en efecto, tiene para Hegel la capacidad de emancipar al hombre. Pero la idea suprema de libertad –y esto es lo que marca en rigor un límite a la voluntad universal- es un asunto del espíritu absoluto, el cual, aunque en esencia está relacionado con el mundo humano, no puede sin más ser identificado con él. Si se interpreta cabalmente a Hegel, entonces, no deberíamos atribuir a las instituciones del derecho y a los grupos históricos el mismo grado de libertad que, en su máxima expresión, Hegel sólo reservó a aquella instancia que corona su edificio metafísico y cuyos materiales son el arte, la religión y la filosofía, como la encarnación superlativa de la Idea absoluta<sup>8</sup>.

### 3. Eticidad, costumbre, ley

El correlato efectivo de esta forma superior de voluntad es la eticidad, o sea el ámbito comunitario en el que se cancela la discrepancia entre el querer meramente subjetivo de la moralidad y la realidad externa. El mundo de un pueblo libre y organizado en torno a un Estado –de eso se trata, en suma, la eticidad hegeliana de la que hablamos ahora- no es sólo un sistema abstracto de cosas meramente apropiables ni tampoco un entramado de acciones y sus consecuencias morales. Aquí la voluntad libre se ha realizado dándose la existencia como mundo ético, basado esencialmente en las costumbres de un pueblo y su traducción racional como un cuerpo de leyes positivas.

Es importante subrayar que, en el pensamiento hegeliano, las costumbres se diferencian de las leyes por el hecho de que las primeras son contingentes, es decir, subjetivas y de aplicación parcial y cambiante según la circunstancia. Sólo cuando una costumbre es elevada al pensamiento y mediada con ello por la razón adquiere la universalidad propia de una ley. A diferencia de la escuela histórica del derecho, Hegel no idolatra la costumbre, aunque la valora como el primer eslabón del derecho. La costumbre es la manifestación inicial del *èthos*, del carácter de un pueblo. Pero para que esa misma costumbre devenga ley, y exprese con ello el espíritu de esa comunidad, es necesario que sea mediada por el pensamiento. La ley es la racionalización de la costumbre. Podría decirse incluso lo mismo afirmando que la ley es la costumbre elevada a la conciencia. Es gracias a ella que la voluntad de un pueblo se da un derecho positivo. La ley se transforma de este modo en derecho objetivado, aceptado plenamente por todos –ya que todos se reconocen en el cuerpo de las leyes- y conocido universalmente<sup>9</sup>. La eticidad, en consecuencia, es el mundo universal en el cual cada uno, mediándose con las otras voluntades, despliega sus potencialidades en una comunidad que lo acoge y da sentido a su vida. El individuo se hace así infinito al entrar en referencia recíproca con los demás bajo la totalidad ética que forma el Estado, proceso en el cual –como ya podemos intuir- resurge en otro plano la dialéctica de lo particular y lo uni-

---

sino para otro (*Pol.*, I, 4-8). Acerca del concepto de voluntad libre, cf. Peperzak (1983), pp. 101-102; Davis (1987), pp. 188-195; Varcárcel (1988), pp. 309-318; Stace (1924), p. 374 ss.; Barale (1975), pp. 174-181.

<sup>8</sup> En verdad, y como se ha mostrado, la existencia misma está íntimamente ligada al cambio, a la alteridad, a la finitud. Es, en suma, una pura mediación entre existentes. Todas estas determinaciones generales apartan la idea de absoluta coincidencia consigo mismo en que consiste el concepto de libertad, en el sentido más genuinamente hegeliano. Esta es una indicación que subraya con profusión de certeros argumentos Cordua (1989), págs. 103-118.

<sup>9</sup> La ley, dice en la *Enciclopedia*, es una *geltende Sitte*, “una costumbre vigente” (#538). Para la diferencia entre ambos conceptos, cf. FD, # 211. Un tratamiento del tema se encuentra en Bobbio (1981), pp. 51-52 y 59-60; Artola (1972), p. 215 ss.; y Stace (1924), pp. 418-421. Véase además Derbolav (1965), espec. p. 212 ss., quien analiza la teoría hegeliana de la acción partiendo del concepto de libertad en la *Rechtsphilosophie*.

versal. Hegel lo llama, con una deliciosa expresión, “el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo” (*Phän.*, p. 127). Es una síntesis de la individualidad y la universalidad que disuelve las particularidades egoístas y hace que los integrantes del todo ético sean libres a través de su participación en la cadena de mediaciones que es el Estado. De un lado, las instituciones éticas son la encarnación de la libertad; del otro, las leyes son las condiciones de esa libertad. Lo distintivo del proyecto ético-político hegeliano es, en este nivel, que el fin último universal representado por el Estado representa el interés particular de los individuos. El miembro del todo ético tiene deberes para con él en la medida en que es sujeto de derechos (FD, #155). Y derecho, al menos en el sentido hegeliano más propio, significa siempre *una relatio ad alterum*<sup>10</sup>:

“Cumpliendo con su deber el individuo debe encontrar al mismo tiempo, de alguna manera, su propio interés, su satisfacción y su provecho. Y de su situación en el Estado [debe] nacer el derecho de que la cosa pública (*die allgemeine Sache*) se convierta en *su propia cosa particular* (...) El individuo que se somete a sus deberes encuentra como ciudadano en su cumplimiento la protección de su persona y su propiedad, la consideración por su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la consciencia y la autoestima de ser miembro de ese todo. En el cumplimiento de los deberes bajo la forma de prestaciones y servicios para el Estado tiene el individuo su conservación y su existencia” (FD, #261, Obs., subr. de Hegel)

¿Significa esto que la libertad para Hegel es, cabalmente, una identidad entre los deberes y los derechos en la convivencia marcada por el Estado? Podría decirse eso, al menos con la introducción de algunos matices. En las lecciones que impartía a sus alumnos adolescentes del *Gymnasium*, Hegel les mostraba que el derecho consiste en que “cada individuo respete y trate al otro como ser libre” (*Prop.*, #3). Y esto quiere decir que, donde no hay deber, tampoco hay derecho. La relación inversa también es válida<sup>11</sup>. Pero, mirado el asunto más sustancialmente, la especulación hegeliana parece poner la carga más sobre el lado del deber, en contraposición a la doctrina liberal anglosajona, que descansa en general sobre las prerrogativas del individuo<sup>12</sup>. Como lo muestra la reflexión de la *Propedéutica* recién citada, tengo derecho en tanto y en cuanto respeto el deber. La acción empieza en uno y termina en el otro. Como integrante de un organismo ético, el individuo encuentra en el deber su liberación: “Es en el deber que el individuo se libera para la libertad sustancial” (FD, #149). Por eso dice Hegel, como citamos arriba, que el individuo también tiene “su consumación y su esencia” en el “cumplimiento de los deberes en la forma de prestaciones y servicios” para el Estado (FD, #261). Según veremos más tarde, entre esas prestaciones y servicios Hegel incluirá, básicamente, el pago de impuestos y otros trabajos en devolución por la protección estatal de bienes y de la propia persona. En definitiva, un ejemplo formal de cómo la filosofía política hegeliana supeditará el derecho privado al derecho público, con lo que pondrá en relación de dependencia al individuo particular respecto de la comunidad estatal<sup>13</sup>. Y todo esto pese a que, como declara en los *Lineamientos*, “en el Estado,

<sup>10</sup> Bobbio (1981), p. 57.

<sup>11</sup> “El esclavo no tiene deberes porque no tiene derechos” (Henrich, p. 127).

<sup>12</sup> En una nota a mano al #37 de su ejemplar personal de la *Filosofía del derecho*, Hegel escribió: “Mi bienestar, utilidad, placer, necesidad espiritual no constituye derecho”. En otras palabras, mi propio derecho no es nada si no está mediado por el derecho de los demás, es decir, por mi deber hacia ellos.

<sup>13</sup> Ser miembro del Estado es, en Hegel, el “deber supremo” (FD, #258). Bobbio (1981), pp. 86-89 recuerda que, para Hegel, lo privado siempre es el momento negativo, en tanto que lo público es lo positivo.

deber y derecho están unidos en una y la misma relación” (FD, #261, Obs.) El hombre hegeliano es libre, entonces, cuando sus deberes y sus derechos coinciden y puede hacer valer su particularidad porque pertenece a un cuerpo mediador en el que se reconoce como miembro. Hegel no se refiere aquí al individuo aislado y egoísta, despojado de sus obligaciones para con los demás. La eticidad de la que hablamos es así, pues, la existencia objetiva de estos deberes y derechos, que se plasma en el cuerpo jurídico organizado, que es el Estado:

“La unión de deber y derecho tiene una doble faz, a saber: que lo que el Estado exige como deber, también es inmediatamente el derecho de la individualidad, en tanto no es más que la organización del concepto de libertad. Las determinaciones de la voluntad individual son traídas a través del Estado a una existencia objetiva y sólo gracias a él alcanzan su verdad y realización. El Estado es la única condición para el logro del fin y del bienestar particular” (FD, #261, Agreg.).

Este es un párrafo crucial, que apunta al corazón de la propuesta política organicista del hegelianismo. Lo que Hegel entiende por libertad no es el mero “liberarse de” que caracteriza a una cierta tradición sajona, apoyada en un liberalismo que se presenta, con su trasposición al mercado, como la filosofía del burgués que busca satisfacer su propio fin. Tampoco es una libertad que pueda ser identificada con el libre arbitrio<sup>14</sup>. Hegel, al contrario, criticará esta concepción como libertad abstracta o falsa, aunque admitirá que es la representación que se tiene comúnmente de la libertad: “Nada se ha vuelto más común –afirma– que la idea de que cada uno debe limitar su libertad en relación a la libertad de otros; y de que el Estado es la condición de esta limitación recíproca y que las leyes son los límites. Según esta representación, la libertad se concibe como un capricho accidental y un arbitrio” (Enc., #539, Obs.)<sup>15</sup>. Lo que pone de manifiesto la especulación hegeliana es, más bien, una idea de libertad en tanto autodespliegue, autorrealización, puesta en acto de potencialidades intrínsecas. Es cierto que el individuo, en tanto miembro del Estado, pierde su “libertad natural” –que es vacía, sólo aparente– para ganar en cambio una “libertad sustancial”, que es propiamente la libertad en el todo ético. La libertad en la que piensa Hegel es aquella que debe ser concebida en tanto obediencia a la ley, la cual es la expresión positiva del Estado entendido como lo racional en y para sí. Lo mismo puede ser dicho de este otro modo: es en el Estado donde el individuo ve garantizado su derecho; fuera de ese ámbito ético, no es nada. Aunque es aún prematuro desarrollar este tema, debemos adelantar aquí que el deber que tiene cada individuo de pertenecer a un estamento o a una corporación es equivalente a su derecho de que le sea reconocida la libertad en tanto persona, es decir, como individuo y al mismo tiempo como un universal capaz de superar todo particularismo y que se concibe como infinito en sí. La libertad hegeliana no estriba pues en “poder hacer lo que se quiere” (FD, #15, Obs), tal como se deduce de una aplicación del mero arbitrio, sino

<sup>14</sup> Esa “libertad burguesa” (*bürgerliche Freiheit*), tal como la denomina en sus lecciones sobre la historia de la filosofía (*GeschPhil.*, II, p. 228), constituye el “principio del aislamiento” (*Prinzip des Isolierens*), la “carencia (*Entbehrung*) de lo universal”. Como se verá cuando se analicen los principios económicos que caracterizan el pensar hegeliano, se trata de una concepción disolvente que quiebra la solidez ética que, para el filósofo, debe tener el todo social.

<sup>15</sup> “El arbitrio (...) es la determinación más precisa de lo que corrientemente se llama corrientemente libertad” (FD, #206).

que, muy al contrario, debe ser comprendida en lo esencial como “la unión de deber y derecho” (FD, #261, Obs.)<sup>16</sup>:

“El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación. El sistema de derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se crea a sí mismo como una segunda naturaleza” (FD, #4).

Este párrafo resume buena parte de la *Filosofía del derecho*. Soy libre porque estoy gobernado por la ley, que es expresión de mi voluntad. La ley, en tanto universalidad, es pensamiento. Al determinarme por lo universal cancelo mi particularidad y me someto al todo ético que trasciende mi mera subjetividad. Pero como ese todo ético, el Estado, es una creación de mi espíritu, la ley aparece como la mediación que he proyectado fuera de mí para mandarme a mí mismo. Mi particularidad permanece conservada en el proceso ya que ha sido mediada por una creación del pensamiento. En definitiva, las instituciones son el producto del trabajo de la voluntad que se pone a sí misma en el mundo. De este modo, pertenecer al Estado o servirlo no es visto, desde la especulación hegeliana, como una sumisión o anulación del individuo ante la totalidad. Lo que todo el proceso mediador lógico indica es que, al contrario, sólo incorporándose a la eticidad el individuo conserva su particularidad y puede desarrollar en plenitud sus potencialidades. Por eso el Estado hegeliano viene definido como “la libertad en su más concreta configuración” (FD, #33, Agreg.)<sup>17</sup>.

#### 4. El campo teórico de la filosofía del derecho

Apoyándonos en todo el instrumental argumentativo desplegado hasta este punto, podemos ahora preguntarnos en qué sentido habla Hegel de derecho.

Como queda dicho, el sujeto del derecho es la idea de voluntad libre en sus determinaciones, es decir, la totalidad de las manifestaciones de la consciencia práctica en la vida social. Pero los problemas que encarna en el curso de su despliegue no son aquellos que

<sup>16</sup> “En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por tanto el deber y el derecho; en virtud de lo ético, el hombre tiene derechos en tanto tiene deberes, y [tiene] deberes en la medida en que tiene derechos (...) Si de un lado estuvieran todos los derechos y, por el otro, todos los deberes, entonces la totalidad se disolvería; pues la identidad es el fundamento que tenemos que mantener firme” (FD, #155 y Agreg.).

<sup>17</sup> No es nuestra intención ni el objetivo de este estudio terciar en la vieja polémica acerca de si el Estado hegeliano ahoga la subjetividad o si, al contrario, es una representación del liberalismo burgués. Creemos, como afirma Habermas (1963b), p. 169, que no corresponde proyectar su filosofía a nuestros valores actuales sin matizar las circunstancias. Con todo, para un análisis más detallado del tema, remitimos a Riedel (1975), pp. 17-29; Lukács (1948), II, p. 695 ss.; Fulda-Petersen (1999); Pelczynski (1971), quien recuerda que Hegel introduce en su sistema el concepto de opinión pública y objeto críticas básicas que se le han hecho al Estado hegeliano, entre ellas, la idea de libertad entendida como sumisión al Estado; y Marcuse (1954), quien acusa al filósofo no de adherir a posturas totalitarias o preconizar un Estado fuerte sino de haber traicionado sus ideales revolucionarios juveniles (p. 214). A su vez, Bloch (1949), pp. 230-236 niega que el Estado hegeliano sea absoluto, del mismo modo que Weil (1950) y Ritter (1961a), pp. 274-276 y (1966), pp. 281-309. Popper (1945), I, p. 221 ss. y II, p. 690 ss. lo ha catalogado como un filósofo totalitario, aunque su tesis ha sido ampliamente rebatida. Véase sobre ello, por ejemplo, el recuento de Losurdo (1987), pp. 124-133, que acusa al lógico austríaco de haber falsificado datos. Becchi (1994), Ilting (1982), Pinson (1989), D’Hondt (1998) y Petersen (1992), aunque con sus diferencias y matices, subrayan los aspectos liberales del filósofo. Cf. también Priddat (1990), pp. 298-299 y Bobbio (1981) quien, sin afirmar que el hegeliano sea un Estado totalitario, enfatiza su costado universalizante como su característica más notable.

enfrenta el hombre común en su existencia social y empírica. Constituyen, antes que otra cosa, los problemas con que la realidad misma se tropieza en su realizarse a través de la historia:

“En esta ciencia –dice Hegel sobre la filosofía del derecho- empezamos con algo abstracto, es decir, con el concepto de la voluntad; luego pasamos a la realización, lograda en una existencia (*Dasein*) exterior, de la voluntad todavía abstracta en la esfera del derecho formal; avanzamos después a la voluntad reflejada en sí misma desde la existencia externa al ámbito de la moralidad; y en tercer lugar finalmente llegamos al ámbito de la voluntad ética, que une en sí a aquellos dos momentos abstractos y [deviene] así concreta. En la esfera de la eticidad partimos de nuevo entonces de algo inmediato, de la figura natural, no desarrollada, que el espíritu ético tiene en la familia; de allí pasamos a la escisión (*Entzweiung*) de la sustancia ética que tiene lugar en la sociedad civil; y en última instancia arribamos a la unidad y verdad de aquellas dos formas unilaterales del espíritu ético, presentes en el Estado” (*Enc.*, # 408, Agreg.).

La filosofía especulativa del derecho no es, pues, un saber positivo, en el sentido empírico de las ciencias. No trata de las leyes en tanto tales y en su pureza, sino en la relación de ellas con las condiciones objetivas –historia, geografía, relaciones económicas y políticas– que les dan origen y sustento. El saber del cual hablan los *Lineamientos* no es el que abarca los hechos jurídicos en sí mismos y tampoco se refiere, en primera y decisiva instancia, a su juridicidad, sino que apunta ante todo a indagar y a establecer su racionalidad. Al inicio mismo de su obra Hegel sienta las condiciones de su discurso por cuanto expone la diferenciación entre el derecho *positivo* –cuyo objeto son las puras normas jurídicas– y el derecho *filosófico o especulativo*, que busca la justificación “válida en y para sí” de las determinaciones del derecho (FD, #3) <sup>18</sup>. Esto significa que la filosofía hegeliana del derecho ha de determinar y exponer *qué hay de racional* en todo aquello relativo a las acciones de la voluntad humana, ya sean costumbres sociales, formas de relación económica o normas de convivencia política encarnadas en un sistema de gobierno determinado, entre otras <sup>19</sup>. Es decir, todo aquello que es pensable en términos de derecho filosófico lo será sólo en el marco de un mundo histórico que, como Hegel mismo declara, devino casi “como una segunda naturaleza” (FD, #4). Que los humanos vivimos en un mundo de hechos ha sido por siempre sabido. Lo que el pensamiento hegeliano pretende, sin embargo, es llevar a los hombres a que los acepten como *sus* hechos por cuanto constituyen una proyección de la autoconciencia humana. Al incluir la historia en su reflexión, Hegel polemiza ciertamente contra el iusnaturalismo sin por eso abrazar plenamente posiciones historicistas. Al primero le reprochará que intente deducir un sistema de derechos naturales y un conjunto de principios positivos desde una naturaleza humana presuntamente ahistórica. Al segundo le dirá que, si bien el derecho debe valorar lo contingente y no despreciarlo, la razón especulativa está orientada a problematizar lo absoluto: “El pensamiento –dice la *Enciclopedia*– es en esencia la negación de lo que está ahí inmediatamente” (#12, Obs.). Y, según nos enseña la

<sup>18</sup> Bobbio (1981), pp. 35-68 estima que hay una “ambigüedad” en el uso y significado del término “derecho” en Hegel, quien no siempre lo usa como sus predecesores.

<sup>19</sup> Aquí, como en toda la *Filosofía del derecho*, el concepto central será la distinción entre realidad, en el sentido de realidad pensada o *Wirklichkeit*, y la realidad meramente existente o *Realität*.

*Lógica*, ya sabemos que lo contingente tiene su fundamento no en sí mismo sino en otro (*Enc.*, #145, Agreg.)<sup>20</sup>.

Entender el mundo humano en términos de derecho significa, por todo lo dicho, postular el ideal de una sociedad donde la contraposición entre lo público y lo privado sea superada. Se requiere, en definitiva, identificar una dimensión privada y pública de la existencia donde todas las instancias que correspondan a uno y a otro campo queden conciliadas en una síntesis sustancial: el ideal de la armonía de cada ciudadano con la ciudad que le da cobijo y bajo la cual su proyecto vital tiene significado ¿Significa todo esto que la razón especulativa deberá en este ámbito lidiar con meros valores? En ciertas ocasiones, sin duda. A ello apunta, precisamente, el papel normativo que Hegel atribuirá a la instancia económica en los *Lineamientos*. Los hechos del mercado, o mejor dicho, aquellas políticas que re-

<sup>20</sup> Aunque sólo sea como referencia, digamos aquí que el estado de naturaleza no es para Hegel el lugar de nacimiento del derecho. La razón de ello, que constituye la base de su disputa con algunos de los postulados de la escuela naturalista, es que no hay libertad en el estado natural. Esta es una condición esencial que sólo puede sobrevenir con el nacimiento de un Estado. El estado de derecho es la situación en la cual “todos son libres”, en tanto que el estado de naturaleza es la situación de guerra permanente, de “brutalidad, violencia e injusticia”, en la cual lo que mejor se puede hacer “es salir de ella” (*Enc.*, #502, Obs. y Prop., #25, p. 247). En su *Tesis de habilitación*, un joven Hegel escribió: “El estado de naturaleza no es injusto (*iniustus*) y es por esta razón que hay que salir de él” (*Werke* II, tesis 9, p. 533). Estos datos nos muestran con palmaria evidencia que Hegel discrepa de la visión idílica de un Rousseau sobre la naturaleza, como el lugar donde el ser humano es esencialmente bueno y sólo corrompido por su contacto con lo social. El estado natural no es injusto, nos viene a decir Hegel, porque en él tampoco hay justicia. Podría caracterizarse diciendo que es la situación en la que surge “la lucha por el reconocimiento”, es decir, el paso ineludible de la vida natural a la vida en comunidad. Se da allí por tanto la “sumisión a un señor” por cuanto es el estado del “señorío y la servidumbre” (*Enc.*, #433, Agreg.). Como afirma Hegel: “En realidad, el derecho y todas sus determinaciones solamente se basan en la libre personalidad, en una autodeterminación, que es más bien lo contrario de la determinación natural” (*Enc.*, #502). La condición del derecho no es para Hegel algo imperfectamente social, como sostiene el iusnaturalismo. Al contrario, el estado de derecho es esencialmente social y por eso el derecho del individuo no es “natural” en el sentido iusnaturalista, es decir, no hay un derecho natural anterior al estado social que da lugar al Estado. La conclusión de esto es que así como no se puede encontrar el fundamento de la vida social en el estado de naturaleza, tampoco se puede buscarlo en el derecho privado, o sea, la expresión legal de la persona que sólo persigue su propio interés, como es el caso del hombre que vive en un hipotético estado natural. Bien marca Bovero (1979), p. 180, que ésta será la base a partir de la cual comenzarán a surgir los problemas que caracterizan al estado civil: “Esta dimensión colectiva contradictoria a partir de la cual se presenta el problema de la relación entre el individuo y el Estado, entre la autonomía de los privados y el poder del organismo político, es la sociedad civil”. Con todo, hay un evidente “residuo” (*Rest*) del estado de naturaleza en la configuración de la sociedad civil (FD, #200, Obs.). Hegel mismo será el que establezca el lazo entre los dos ámbitos cuando afirme que la sociedad civil es “el campo de batalla de los intereses privados de todos contra todos” (FD, #289, Obs.), lo que es una clara alusión al *dictum* hobbesiano del estado natural como *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos). Sobre la crítica de Hegel a la escuela histórica del derecho, cf. Schiavone (1984), pp. 39-77; Marini (1979), pp. 222-248. Respecto del iusnaturalismo, véase la tesis de Bobbio (1981), espec. en pp. 4-20, para quien Hegel es a la vez el cumplimiento y la disolución de esa corriente. Afirma que Hegel se presenta como la negación del derecho natural, pero en verdad es el más perfecto y último exponente de esa escuela. Compárese con la postura de Schröder (1971), pp. 142-143: “Hegel no ha superado las posiciones fundamentales de la teoría política natural”. También se encuentra una exposición general del iusnaturalismo y los reproches de Hegel en Bobbio (1979), pp. 139-145, en especial las críticas al contrato social como fundamento del Estado —es un instrumento del derecho privado que puede ser anulado por el capricho de cualquiera de los contratantes— y el rechazo al Estado natural por cuanto es la negación del derecho: el estado de Naturaleza es *das tierische Zustand*, “el estado animal”, dice Hegel al exponer la filosofía de Thomas Hobbes (*GeschPhil.*, III, p. 227). Para una crítica del contractualismo, cf. FD, #75, Obs. y Agreg.; y además las consideraciones de Becchi (1994), pp. 164 ss. Una completa exposición del estado de Naturaleza como lugar de la lucha por el reconocimiento se encuentra en Bovero (1979), pp. 173-180.

comendará Hegel para corregir los efectos perniciosos del capital sobre la sociedad tendrán –según veremos– un componente ético normativo de tanta magnitud que, muchas veces, llegará a contradecir, o al menos a poner en entredicho, las recomendaciones de la técnica económica que Hegel abrevó leyendo a los clásicos ingleses. De modo que la filosofía del derecho hegeliana estará determinada por aquella organización universal de la libertad en la cual y por la cual derecho y deber coinciden<sup>21</sup>.

Esa estructura sobre la que se asienta el sistema entero del derecho esta construida, precisamente, en torno del concepto de propiedad y su contracara, el Estado. La filosofía jurídica hegeliana es el despliegue de esa idea, ya sea a partir de su comienzo puro en el derecho abstracto, pasando por las determinaciones más ricas contenidas en la sociedad civil, hasta su culminación en el Estado, todo el sistema es una derivación del *en sí* potencial contenido en aquel comienzo. Las determinaciones que la Idea se va dando a lo largo de su despliegue dialéctico progresan desde la persona abstracta privada de propiedad hasta su culminación en la idea de corporación, el ámbito donde lo privado económico se media con lo estatal. Pero el movimiento, empero, no altera en nada esa estructura básica entre el comienzo puro (propiedad) y su última estación teleológica (Estado). El objetivo lógico-normativo es siempre el mismo: si lo particular o finito queda aislado o enfrentado meramente y de modo abstracto con lo universal o infinito; si lo particular no es sometido a lo universal dialécticamente; si, en fin, el afán egoísta e individualista de los miembros de la sociedad civil no es mediado por la eticidad que constituye la esencia del Estado, entonces la totalidad política se disuelve y se desintegra el vínculo racional entre las partes del organismo político<sup>22</sup>.

## 5. Posesión, reconocimiento y propiedad

Como vimos, el derecho abstracto comienza con la voluntad en sí y para sí. Es decir, aquella voluntad o conciencia práctica que es y se sabe libre. Pero su saber es inmediato ya que está en relación sólo consigo misma y, por ende, con nada que sea distinto de ella. Es ésta la voluntad de un agente individual frente a un mundo externo. Este sujeto en relación consigo mismo es la persona: “En la personalidad reside el yo, como este individuo completamente determinado (...) Como persona soy absolutamente universal pero sólo de un modo abstracto (...) La conciencia de la personalidad es, al mismo tiempo, capacidad jurídica” (Meyer, #18, p. 72). Saberse a sí mismo como objeto puro y finalidad interna es lo que hace que una persona sea persona. Pero esta conciencia práctica inmediata tiene su derecho por más que sea aún abstracto, indeterminado, en el ámbito puro del pensamiento. Y el derecho aquí se traduce, simplemente, en el no hacer nada que perjudique a la persona. “Sé una persona –dice Hegel– y respeta a los demás como personas” (FD, #36). Este principio, aun con toda su abstracción, ha sido señalado como el imperativo que conduce de cabo a

<sup>21</sup> Todo esto, por cierto, sin perjuicio de que Hegel escriba su obra en una época donde se gesta un nuevo tipo de derecho, producto del cruce de dos realidades: la economía política clásica y su expresión legal, el derecho privado, inspirado en una puesta al día de viejos conceptos acuñados por los juristas romanos. Schiavone (1984), pp. 61-76, describe en detalle el surgimiento del “derecho privado romano burgués” (p. 62), del cual señala acertadamente que tendrá, desde su origen alemán, una gran repercusión en toda la Europa moderna alimentando el sistema legal del capitalismo naciente.

<sup>22</sup> Sobre el organicismo hegeliano, cf. el estudio de Becchi (1994), pp. 9-107. El párrafo 256 de la *Filosofía del derecho* y su Observación muestran cómo el traspaso de la sociedad civil al Estado se cumple sobre el esquema lógico de la dialéctica entre lo particular y lo universal.

rabo la entera teoría del derecho de Hegel <sup>23</sup>. Su eficacia, en verdad, ya se nota precisamente desde este nivel cuando la igualdad abstracta de las personas debe comenzar a diferenciarse, a negar la unidad anterior que la voluntad mantenía consigo misma. Y esa diferenciación llega por la vía de la afirmación de la voluntad en algo externo, en un objeto que no sea ella.

¿Qué cosa será ese objeto? Cualquiera que permita que la igualdad abstracta que es aquí la persona cancele esa inmediatez afirmándose como voluntad particularizada a través de la posesión de algo. La lógica que subyace en esto indica que toda persona, para determinarse en la realidad sensible, debe darse un ámbito exterior para el ejercicio de su libertad. La posesión es una *relación estricta con la cosa*, en la cual la conciencia práctica pone algo como suyo, es decir, somete un objeto particular bajo la universalidad de su querer y le atribuye un predicado: *mío*. Pero esta operación sólo puede tener lugar bajo la condición de que la cosa no tenga ya dueño. Es decir, la cosa a ser poseída debe ser *res nullius*: no tiene que haber sido subsumida por otra voluntad. Cuando ese sometimiento es posible, entonces esta operación pasa a ser algo más que una mera posesión y se convierte en una propiedad. Pero aquí esto ya no es una simple relación con la cosa sino que ha devenido una *relación con los otros*. Pues para que haya propiedad verdadera –y no mera posesión– es necesario que otra voluntad reconozca que esa cosa que yo prediqué como mía sea reconocida como efectivamente mía <sup>24</sup>. Y que, en consecuencia, también se abstenga de reclamar un derecho sobre algo que, en primera instancia, admitió que no le pertenecía. Por tanto, si cabe expresarlo así, la propiedad es en Hegel un derecho de exclusión: al reconocer los demás algo como *mío*, aceptan no interferir sobre mi posesión del objeto ¿Puedo distinguir mi cosa de las de los otros? Sin ninguna duda; y esa operación será una de las bases esenciales del reconocimiento. Cuando me apropio de las cosas y las hago mías, entonces estoy modificando de algún modo su estado natural. Y lo hago tomándolas físicamente, o elaborándolas con mi trabajo o, simplemente, marcándolas con un signo e indicando así que me pertenecen (FD, #54).

Estas determinaciones son centrales para la consideración de la economía hegeliana. De lo que se habla aquí, en efecto, es del trabajo. ¿Cuál es el fundamento de que los demás reconozcan que una cosa es mía? Desde lo más abstracto parece ser el mero acto de la voluntad libre. De un lado, la voluntad del sujeto le resta a las cosas su apariencia de independencia, con lo que pone en ejecución la quintaesencia misma del idealismo:

“Apropiarse significa en lo fundamental manifestar (*manifestieren*) la grandeza de mi voluntad ante (*gegen*) las cosas y mostrar que éstas no son en sí y para sí y que carecen de un fin propio. Esta manifestación tiene lugar cuando yo pongo en la cosa un fin distinto del que

<sup>23</sup> Cf. Jaeschke (1998), p. 29. La persona es, en efecto, el individuo en tanto sujeto jurídico, en tanto sujeto de derecho. Cf. también Meyer, #19, p. 73. Aplicando la enseñanza de la lógica que ya hemos visto, dice Hegel: “La persona es, por tanto, lo elevado y lo más bajo; en ella radica la unidad de lo infinito y lo sencillamente finito, del límite determinado y de lo absolutamente ilimitado” (FD, #35 Agreg.).

<sup>24</sup> Cf. para todo este desarrollo FD, #41-59 y las explicaciones de la *Propedéutica* (*Werke IV*, #8-10, pp. 235-236). “Posesión y propiedad están contenidos en el concepto de que tengo dominio (*Dominium*) sobre algo. La propiedad es el lado legal (*rechtlich*) del dominio y la posesión es sólo el lado externo de que tengo algo en mi poder (..) De este modo, la propiedad tiene un lado interno y un lado externo. El externo es la toma de posesión; el interno, el acto de la voluntad, la cual tiene que ser reconocida como tal” (*Werke IV*, #11, p. 237). Véase además *Jenaer*, III, p. 198. Cf. al respecto Ahrweiler (1976), pp. 50-51. Una exposición de las determinaciones lógicas del concepto de propiedad como núcleo articulador del derecho abstracto se encuentra en De Vos (1981), espec. p. 103 ss.

ella tiene inmediatamente. Yo le doy a lo viviente, en cuanto es mi propiedad, un alma diferente de la que ya tenía: le doy mi alma (*Seele*). La voluntad libre es de ese modo el idealismo, que no considera en sí y para sí a las cosas tal como ellas son. El realismo, en cambio, las explica como absolutas, aun cuando se encuentren en la forma de la finitud. Incluso el animal no tiene ya esta filosofía realista pues consume (*zehrt...auf*) las cosas y demuestra así que no son absolutamente independientes” (FD, #44, Agreg.)

El ser, lo inmediato, las cosas, en última instancia, se someten al pensamiento, del cual la voluntad es una de sus formas. Pero, si consideramos la cuestión desde otro punto de vista, vemos que este razonamiento muestra al mismo tiempo la veta más liberal que alimenta la filosofía de Hegel: la persona es el amo natural de las cosas. Estas no tienen derechos. Pero los hombres, en tanto personas, son todos iguales. En consecuencia, esta premisa valida su reclamo de apropiarse de lo que no tiene dueño <sup>25</sup>.

Este aspecto de la cuestión ilumina un ángulo propio y definitivo de la filosofía política que articula Hegel porque hace patente, en toda su dimensión, la identificación que existe entre el idealismo y su concepto de propiedad. O, dicho de otro, entre la lógica y el derecho. Si apropiarse es simplemente expresar la potestad de mi voluntad sobre las cosas, demuestro de ese modo que ellas no tienen autonomía por sí mismas porque es mi conciencia la que pone el propósito, el fin, incorporándolas en ese proceso en un proyecto más vasto que les da sentido pleno. Es ésta otra aplicación del razonamiento especulativo del idealismo hegeliano que, como ya hemos visto (*Cf. supra*, cap.I.3.), teje un sistema de relaciones por las que cada cosa toma su significación siempre en referencia a otra y, al hacerlo, se va “idealizando”, despojándose de su inmediatez hasta adquirir su sentido verdadero en un universal que la engloba y la justifica.

Ahora bien, dejando a un lado estas distinciones, lo relevante aquí es subrayar la nota central que nos entrega Hegel: la consideración de que la voluntad de la persona sólo se hace efectiva a través de la propiedad: “En la propiedad –afirma- mi voluntad deviene objetiva” (FD, #46). Pero como la voluntad libre es individual, y es el individuo el que se hace objetivo en tanto persona, por consiguiente la propiedad es propiedad privada, la afirmación de una voluntad individual:

“En la propiedad mi voluntad es personal, pero la persona es un esto; la propiedad deviene por lo tanto lo personal de esta voluntad. Puesto que por medio de la propiedad le doy existencia a mi voluntad, la propiedad ha de tener la determinación de que este algo sea mío. Esta es la importante doctrina de la necesidad (*Notwendigkeit*) de la propiedad privada” (FD, #46, Agreg.) <sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Este aspecto ha sido bien marcado desde Marx en adelante. Un objeto deviene mi propiedad cuando yo le he agregado algo mío. Es lo que Hegel llama “informar algo”, es decir, ponerle mi espíritu, dejarle mi impronta, someterlo a mi marca; transformar, en fin, aquello que es mera materia bruta en algo elaborado *espiritualmente*, sacándolo de su abstracta naturalidad. Al reflexionar de este modo Hegel muestra aquí cuánto influyó en su filosofía aquellos razonamientos de Locke (1690, espec. #32-34, p.60 ss.) sobre la justificación de la propiedad basada en el trabajo. Mizrahi (1997), p. 108, nota 11, señala con razón que debe marcarse una diferencia entre las lecciones incluidas en la *Propeudética*, que son del año 1810 y siguientes, y la *Filosofía del derecho* de 1821. En la primera, Hegel resalta al trabajo como mejor medio de apropiación, en una posición –como dijimos- cercana a Locke. En los *Lineamientos*, en cambio, destaca a la designación como algo “más perfecto”: “El concepto de signo (*Zeichen*) es precisamente que la cosa no vale por eso que es sino por lo que debe significar” (FD, # 58, Agreg.).

<sup>26</sup> Hartmann (1929), II, p. 416 pone el tema en estos términos: “Puesto que la propiedad afecta a la persona y que ésta es, por esencia, individual, toda propiedad será, en primer término, privada”.

Cuando Hegel señala en este fragmento la “necesidad” de la propiedad, lo hace marcando el carácter lógico de esta afirmación, tal como lo muestra el uso del sustantivo *Notwendigkeit* empleado en el razonamiento. La propiedad es así “deducida” de las premisas puestas con anterioridad y que constituyen, según vimos, el corazón del derecho abstracto de los *Lineamientos*. Pero lo que nos importa no es sólo el hecho de que la voluntad podrá someter a la propiedad a la satisfacción de sus necesidades, transformándola, cediéndola o alquilándola. Esto es una consideración meramente jurídica. Lo que sorprende en este análisis que hace Hegel es su consideración ontológica, la cual queda evidente cuando dice:

“en cuanto voluntad libre (*freier Wille*), yo soy objetivo para mí mismo en la posesión y por lo tanto, de acuerdo con ello, también soy por primera vez voluntad real (*wirklicher Wille*)” (FD, #45).

¿Qué significa esto? Lisa y llanamente, que sin propiedad privada la persona no es real. Su objetividad depende, en esencia, de que el individuo sea propietario. No hay posibilidad alguna para Hegel de que la libertad pueda exteriorizarse sin que medie la propiedad. La propiedad deviene así no un mero agregado a la persona sino su componente sustancial. Ya veremos enseguida los problemas que conlleva esta caracterización ontológica. Pero lo que podría consistir en una mera afirmación del egoísmo particularista queda de inmediato matizado por otra determinación de los *Lineamientos*: “Lo racional de la propiedad no consiste en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera (*aufhebt*) la mera subjetividad de la personalidad” (FD, #41 Agreg.)<sup>27</sup>. Hay en este pensamiento una crítica al utilitarismo liberal y una afirmación contundente del carácter social de la propiedad. No basta con ser propietario de algo, sino que eso apropiado debe ser reconocido por los demás como tal. El reconocimiento recíproco de los propietarios para que el concepto de propiedad tenga existencia plena es un componente central del modelo de sociedad que piensa Hegel<sup>28</sup>. De mo-

<sup>27</sup> Compárese con esta afirmación del manuscrito de Homeyer: “La propiedad cobra existencia sólo cuando la persona deviene persona para otros. Esto es, cuando reconoce. Para el que es libre los otros son libres también” (Meyer, #37, págs. 89-90).

<sup>28</sup> Opera aquí la categoría lógica del *Annerkantsein*, el *ser-reconocido*. Este sistema relacional de propietarios será la base del mercado o sistema de las necesidades, es decir, una red de interdependencias mutuas que constituye el núcleo más íntimo de la sociedad civil como la entiende Hegel. “[La libertad] consiste en la identidad de mí con el otro; sólo así soy en verdad libre pues también el otro es libre y es por mí reconocido como tal. Esta libertad del uno en el otro une a los hombres de un modo interior, en tanto que la indigencia (*Bedürfnis*) y la necesidad (*Not*) junta a los hombres sólo externamente” (*Enc.*, #431, Agreg.). Véase además *Jenaer*, III, p. 197: “En el reconocimiento deja [el sujeto] de ser individual y alcanza estado jurídico”. Baste mencionar aquí que el “ser-reconocido” guía la entera filosofía política hegeliana, desde el concepto de propiedad, pasando por el contrato, el intercambio de mercancías y la división laboral hasta la corporación como sistema de referencias necesarias para mantener la “honra” y la “dignidad” de aquellos a los que la sociedad reconoce como sus miembros. Como veremos, Hegel rechaza la asistencia social porque viola la dignidad de las personas, es decir, atenta contra su “ser-reconocido”. La dialéctica más genuina que expone el movimiento de este concepto se encuentra expresada en la relación de servidumbre entre amo y esclavo y la lucha a muerte contenida en la *Fenomenología del espíritu* (*Phän*, p. 127 ss.). La libertad, en definitiva, tiene como sustento ontológico esos antecedentes. Hegel dirá que la pugna por el reconocimiento es el fenómeno propio de la naturaleza -donde cada uno es un individuo aislado, y del que brota la vida comunitaria- aunque no es el fundamento del derecho ni del Estado por cuanto éste no descansa en la violencia. Sobre este tema, cf. *Enc.*, # 430-433. También el clásico análisis de Lukács (1948), II, p. 595 ss., quien considera al ser-reconocido como “principio del derecho” y figura clave en la economía hegeliana; Valls Plana (1971), pp.115-151; Hyppolite

do que la persona con derecho a la posesión no es una derivación de la vida “natural” como quiere el liberalismo clásico, sino un producto histórico, algo ligado con un entramado social que, por una cadena de mediaciones, acabará en el Estado. Sin Estado no hay derechos ya que todas las prerrogativas individuales son tales en tanto están protegidas y garantizadas por el Estado. Hegel no parece abrigar dudas al respecto: “Pretender que valga el derecho privado y el bienestar privado –sostiene con claridad- como lo *en sí y para sí* frente a la universalidad del Estado, es una habitual equivocación de la abstracción” (FD, #126)<sup>29</sup>. Es decir que la propiedad, en tanto expresión más abstracta del derecho, está supeditada al derecho público.

Pero el concepto de propiedad hegeliano da lugar también a otra interpretación, más abarcativa. Es aquella según la cual permite revelar cómo la libertad está ligada a la cosificación de la naturaleza. La máquina deviene así un símbolo de la libertad humana. Es el proceso apropiador el que revela cómo lo que es cosa natural (*Ding*, según el vocabulario de Hegel) se transforma en una cosa elevada al pensamiento (*Sache*) y, por tanto, sometida a las relaciones humanas y al movimiento histórico. Resulta así por ello que el hombre sólo es libre si puede convertir la naturaleza en cosa (*Sache*)<sup>30</sup>.

## 6. Propiedad, un concepto problemático

Se ha dicho que la teoría hegeliana de la propiedad representa una ruptura y, a su vez, una crítica a la doctrina liberal clásica. El liberalismo en su versión más naturalista tiende a concebir la prosperidad económica y la sobrevivencia biológica como un fin, para lo cual los derechos políticos y civiles son un mero medio. Pero la propiedad en Hegel, pese a que se la caracterice como “la primera corporización de la libertad”, apunta a un universo más vasto de lo que parece. Es “primera” sólo desde un punto de vista lógico, en tanto lo más formal, lo más inmediato y abstracto. Bajo el aspecto con el que es tratado el concepto en la sección del derecho abstracto (FD, #41 a 71), la libertad aludida es una forma mínima, que debe ser enriquecida aún con la mediación de las otras instituciones sociales<sup>31</sup>. En esta

---

(1946), pp. 149-157; Euchner (1973), pp. 150 ss.; Artola (1972), p.179 ss.; Bobbio-Bovero (1979), pp. 173-180. Para una visión de la lucha por el reconocimiento con más énfasis en lo económico, véase *Jenaer III*, pp. 205-212. Hartmann (1929) ha dicho que en la dialéctica del amo y el esclavo Hegel desarrolló “una ley sociológica fundamental” (p. 146).

<sup>29</sup> De allí que, como veremos, la contraposición que suele hacerse entre Estado y mercado no tiene sentido para Hegel ya que no hay capitalismo sin Estado: es éste el que sienta las reglas para que se desarrolle aquél.

<sup>30</sup> Esta es otra forma bajo la que aparece la *manducatio spiritualis* hegeliana, ya citada antes (*Cf. supra*, cap. I.5.) La tesis que alude al vínculo entre libertad y cosificación de la naturaleza es la clásica interpretación de Ritter (1961a), pp. 268-273. Ritter sostiene que en la doctrina hegeliana se integran la fundamentación ius-naturalista, la deducción de la propiedad a partir del trabajo según la visión lockeana, la teoría legal según Montesquieu y la noción de la propiedad de Fichte como derecho fundamental de la persona. Aunque agrega que el concepto hegeliano de la propiedad como “existencia de la libertad” lleva la teoría aún más lejos de lo alcanzado antes (p. 266, nota 9).

<sup>31</sup> A diferencia de Hegel, Locke (1690) no “deduce” lógicamente la propiedad. Argumenta que la primera propiedad de alguien es su propio trabajo o su propia persona (#27, p. 56) y sostiene que es el trabajo el que confiere en un principio el derecho de propiedad sobre una cosa que hasta entonces había sido común (#45, p. 70). Por cierto que en Locke hay un límite explícito a la capacidad de acumulación, que está dado por la posibilidad de que las cosas apropiadas se echen a perder antes de su uso (#46, p. 72 ss.). En un concepto más amplio de propiedad, puede afirmarse que ella abarca en Locke “vidas, libertades y bienes” y que los hombres se han reunido en una sociedad justamente para su cuidado y preservación. Como Hegel, Locke justifica la propiedad desigual (por ejemplo, *cf.* #50, p. 74) pero lo que el segundo llama propiedad o apropiación, para el

concepción, la libertad no es un estado natural sino una condición que llega a la existencia en tanto el hombre, yendo más allá de sus impulsos naturales, crea instituciones como la propiedad. La libertad –y por tanto también la condición de propietarios- es así un proceso de autorrealización del individuo, que le exige que medie con sus semejantes en el mercado pero también, asimismo, que vaya más allá de él <sup>32</sup>.

Bajo este contexto debe notarse que el concepto de propiedad que defiende Hegel es algo mucho más matizado que el de ciertas interpretaciones que lo emparentan, aunque sea lejanamente, con las doctrinas liberales. Es cierto que Hegel no postula la igualdad de bienes (FD, #49, Obs.). También critica la doctrina jurídica de Platón porque destierra la propiedad privada –ya vimos que, para Hegel, ella es una cualidad sustancial del sujeto y una exteriorización de su libertad- (FD, #46, Obs) <sup>33</sup>. Y, en lo fundamental, tampoco dice una palabra precisa acerca de los límites de la acumulación de los bienes privados. Sólo se decide a argumentar: “qué y cuánto poseo es por lo tanto una contingencia jurídica” (FD, #49). Pero, por otro lado, une en el concepto una defensa férrea de la propiedad y la existencia del Estado, lo que marca una diferencia sustancial con aquellas posiciones. Al menos así lo sugiere una serie de afirmaciones que se registran incluso en sus escritos más juveniles. Entre 1800 y 1802, afirmaba: “Una multitud de seres humanos solamente puede llamarse Estado si está unida para la defensa común de la totalidad de la propiedad” <sup>34</sup>. En su escrito *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, bajo un contexto de crítica a la economía política liberal, dirá que la guerra conserva la salud ética de los pueblos, del mismo modo que los vientos preservan los lagos de la “putrefacción” a la que los llevaría una calma duradera <sup>35</sup>. Y en 1807, justificará lo bélico como el fenómeno necesario para la cohesión del todo en torno de la seguridad de la propiedad: “La guerra hace sentir a los sistemas singulares de la propiedad y de la independencia personal (..) la fuerza de lo negativo” <sup>36</sup>. En uno de sus fragmentos juveniles llegará incluso a escribir: “Será una investigación importante [determinar] cuánto debería ser sacrificado del derecho estricto de la propiedad para dar forma duradera a una república” <sup>37</sup>.

---

primero es posesión. Hegel, además, exige el reconocimiento por parte del otro, cosa que no reclama el autor inglés (Cf. #32, p. 60). Una diferencia central al respecto es que, en Locke, el hombre es propietario antes de entrar en sociedad. Para Hegel, como vimos, eso es inconcebible: no hay dueño sin reconocimiento social. Es distinta la posición de Rousseau, quien comparte con Hegel sin embargo la primacía de lo político sobre lo económico. Para el ginebrino la propiedad es el inicio del estado de guerra. La desigualdad nace del desarrollo de las fuerzas productivas que giran en torno de la propiedad y sus derivados. La creación de una legalidad regula el nuevo estado de cosas confirmando a los propietarios en sus propiedades a cambio de la paz. Sobre esto, cf. Rousseau (1762), p. 288, nota 4 y (1754), pp. 286-287. Respecto de la propiedad como origen de la sociedad civil, véase Rousseau (1754), p. 248ss. Compárese, sin embargo, con lo que declara en su artículo *Economía política* (1755, p. 34): “El derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos”.

<sup>32</sup> Para un análisis sobre la propiedad en Hegel y su crítica a la doctrina liberal de la propiedad, véase Avineri (1972), pp. 135-137; Stilman (1987) y (1980); Riedel (1971), p. 136 ss.; Westphal (1987), pp. 223-225; Habermas (1963c), pp. 48-88; Maker (1987), pp. 5-6; Ilting (1971); Mizrahi (1997); Vázquez (1968), p. 52 ss.; Van Eecke (1987), p. 127 ss.; Winfield (1987), p. 29 ss.; Ritter (1961a), p. 270 ss.; y Davis (1987), p. 183 ss.

<sup>33</sup> Cf. FD, #46 y *GeschPhil.*, II, pp. 125-130.

<sup>34</sup> Cf. *Verfassung*, en *Werke*, I, p. 472.

<sup>35</sup> Cf. *Werke*, II, p. 482.

<sup>36</sup> Cf. *Phän*, pp. 314-315.

<sup>37</sup> Cf. *Werke* I, p. 439, donde marca que la seguridad de la propiedad es el eje del estado moderno y cómo la riqueza desproporcionada es capaz de destruirlo. Sobre las relación entre guerra y propiedad, cf. FD, #324, Obs: “La guerra es la situación en la que se toma en serio la vanidad de los bienes y de las cosas temporales”.

Todo este contexto sobre el ámbito de creación en el que tuvo lugar el desarrollo de la doctrina de la propiedad hegeliana debería llevarnos a matizar la idea de que su concepto de propiedad pueda ser considerado como algo absoluto, como podría sugerir una lectura apresurada de los párrafos 44 y 45 de los *Lineamientos*. Precisamente es en el terreno de la economía de mercado y de las correcciones técnico-normativas que recomienda Hegel donde más se advierte esto, según podemos saber ahora con la edición de los manuscritos de sus lecciones de filosofía del derecho. El manuscrito de Griesheim nos señala que, aunque la propiedad es sustancial, como todo derecho, “puede y debe ser violada”:

“El Estado reclama el pago de impuestos y ésta es una exigencia para que cada uno dé algo de su propiedad. El Estado quita de este modo a cada ciudadano una porción de su propiedad (...) Los impuestos no son de ninguna manera lesiones al derecho de propiedad” (Iltting, IV, p. 157)<sup>38</sup>.

Pese a todas estas restricciones, Hegel sí considera, en efecto, que ningún Estado puede concebirse sin la presencia de ésta, su “sustancia general”, que es la propiedad (*Jenaer*, III, p. 225). Pero eso no significa que la propiedad como tal, como capacidad jurídica de disponer de un bien, sea inalienable. “Son inalienables –dice Hegel– aquellos bienes (*Güter*) o, más bien, aquellas determinaciones sustanciales (así como es imprescriptible el derecho a ellas) que constituyen lo más propio de mi persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, mi universal libertad de voluntad, la eticidad, la religión” (FD, #66). De modo que la propiedad de lo que poseo no puede ser concebida, según esta caracterización general, como una determinación de mi capacidad de querer. Al contrario, lo que Hegel considera como inalienable es el derecho a la propiedad de la fuerza-trabajo –es decir, el derecho a mantenerme con mi propia labor–, el derecho a la vida o a la capacidad de poseer propiedad, algo diferente a la propiedad en tanto tal (Cf. FD, #61-62 y 66, Obs.). La razón de esa diferenciación estriba en que si alieno esos derechos ya no soy dueño de mí y me comporto como un esclavo; en otras palabras, me transformo en alguien incapaz de satisfacer sus propias necesidades o intereses a través de actos cumplidos mediante el ejercicio de su propia voluntad. La “Observación” al párrafo 127 de los *Lineamientos* muestra con claridad cómo el derecho a la vida toma una posición preponderante en Hegel y la propiedad debe supeditarse a él cuando está en juego la sobrevivencia de una persona:

---

Véase también el manuscrito de Homeyer: “Las guerras son un momento esencial. Un eterno estado de paz daría preponderancia a las relaciones privadas, a los intereses particulares. Las guerras mantienen la vida fresca; en ellas el interés particular experimenta su nulidad. Ellas no son por sí mismas inmorales sino que son momentos necesarios del Todo ético” (Meyer, #132, pp. 205-206). La idea es que lo finito –la posesión y la vida– deben ser puestos como contingentes. Esa es la exigencia de la Idea, para la cual todo muta y perece. Ese es el núcleo lógico que anima al concepto de la guerra como suspensión del derecho de propiedad, que es algo finito. Son muy estimulantes las observaciones que sobre el tema hace Cesa (1976), p. 319 ss.

<sup>38</sup> Compárese con lo afirmado en la *Propedéutica*: “Es posible que el Estado reclame al individuo un sacrificio de una parte de su propiedad para conservar el resto” (*Werke*, IV, #56, p. 266). Como se sabe, Hegel mantuvo una famosa polémica con Karl Ludwig von Haller, uno de los ideólogos de la restauración prusiana. Una de las críticas que Hegel dirige al derecho conservador de Haller es, justamente, que piensa a la propiedad como derecho absoluto y que esa determinación se trasluce precisamente en su análisis de los impuestos. Cf. FD, #258 (nota de Hegel). Para una descripción de esa discusión y el ambiente en que se llevó a cabo, véase Duque (1999), p. 16 ss.

“Del derecho de indigencia se desprende el beneficio de inmunidad por el cual se le dejan al deudor instrumentos de trabajo, ropas de labranza, indumentaria en general que, *aun si es propiedad del acreedor*, se considera necesaria para hacer posible su manutención, incluso según su posición social” (Subrayado nuestro)<sup>39</sup>

En última instancia, la correcta comprensión de toda la doctrina de la propiedad en Hegel exige observar con atención la vinculación entre las determinaciones generales contenidas en el Derecho Abstracto (#34 a 104) con el despliegue especulativo de las instancias posteriores que conforman el todo ético (en especial, #142 a 320). En definitiva, es la cadena de mediaciones –particularmente la desarrollada en la sociedad civil- la que confiere a la propiedad hegeliana su verdadero cariz. De todos modos, es cierto, como ha dicho con razón Ilting, que el dato central en la doctrina hegeliana es la relación firme e inevitable entre propiedad y libertad.<sup>40</sup> Pero también debe notarse que es en ese nexo, de un modo que no siempre ha sido marcado por los comentaristas, donde debe hallarse el compromiso que Hegel propone para considerar las obligaciones sociales de la propiedad. En esto, el autor de la *Filosofía del derecho* trasciende la tradición liberal y la implicancia de esta idea se verá precisamente en su tratamiento de la economía de mercado y el análisis de las corporaciones como fundamento mediador entre el interés egoísta y las necesidades comunitarias. Según vimos, desde el momento en que la posesión es mediada a través del reconocimiento, lo poseído deviene propiedad. La propiedad queda así confirmada como un atributo social, como un concepto que –contra toda la escuela liberal- nunca tendrá una jerarquía ontológica independiente en todo el sistema hegeliano. Y esto es muy significativo. Aunque es prematuro desarrollar aquí el tema, conviene dar aquí un pequeño adelanto. De un lado, para explicar el funcionamiento del mercado, Hegel abreva en aquella doctrina del liberalismo económico británico para la cual los intereses del individuo, en general, tienen primacía. Todo el mecanismo económico está en Hegel atravesado por las herramientas conceptuales de aquella escuela. Sin embargo, al mismo tiempo, su análisis de la propiedad es diferente por cuanto, a través del ser-reconocido, la apropiación sólo queda justificada con la mediación del consenso social. No hay ya mera satisfacción de una necesidad física o cumplimiento del deseo egoísta privado como fuente de la propiedad (FD, #41 Agreg.). Ahora ésta adquiere la participación de un sentido social, que se agrega al trabajo como

<sup>39</sup> En una nota manuscrita al #127, Hegel escribió: “Indigencia es una palabra sagrada cuando [es] verdadera”. Cf. #129: “El derecho no es el bien sin el bienestar (...) El bien (...) tiene un derecho absoluto frente al derecho abstracto de la propiedad”. Y en el #127, Agreg.: “La vida, como totalidad de los fines, tiene un derecho ante el derecho abstracto. Si por ejemplo se roba un pan, se lesiona ciertamente de ese modo la propiedad de un hombre, pero sería injusto tratar a esta acción como un robo ordinario. Si a un hombre cuya vida está en riesgo no se le permitiera conducirse de esa manera, sería determinado como carente de derecho y, en tanto se le privara así de la vida, le sería negada su entera libertad”. Véase además Meyer, #67, p. 120. Con todo, debe decirse que aún la vida cae ante la necesidad del Estado: “Si el Estado (...) exige la vida, el individuo debe entregarla” (FD, #70, Agreg.) Y esto es así porque el individuo es algo subordinado ante la totalidad ética que es la esfera estatal. Hay, por cierto, en Hegel la idea de que la igualdad entre los hombres, en este respecto, está ligada a que todo hombre “debería tener propiedad”, pero de ningún modo esto equivale a una igualdad concreta en la distribución de los bienes (FD, #49, Agr.). Véase sobre este tema la tesis de Barale (1975), pp. 181-186, quien sostiene que los derechos fundamentales se determinan “como si” fueran derechos de propiedad, aunque rechaza que eso signifique que el derecho de propiedad como tal sea inalienable. “La propiedad de lo que poseo –afirma- puede ser comprendida especulativamente (efectivamente y enteramente en su significado racional) sólo en la esfera de la sociedad civil. Sólo en esta esfera sería posible discutir esto en términos de derecho” (p. 185).

<sup>40</sup> Ilting (1971), p.92 ss. Considérese también la larga Observación a *Enc.*, #539.

mecanismo transformador de lo poseído. “La propiedad es por mediación (...) Es un tener (*Haben*) inmediato mediado por el reconocimiento”<sup>41</sup>. En este sentido, aún en su obra madura, pervive el razonamiento que un joven Hegel había elaborado en su estancia en Jena, aún sin las diferenciaciones que desarrollará más tarde, ligando mi posesión personal a la propiedad concebida universalmente:

“En la posesión encontramos la siguiente contradicción: una cosa en tanto que cosa es un universal. Pero sin embargo ella no debe ser más que una cosa singular. Esta contradicción se resuelve en la consciencia en la cual la cosa es puesta en sí misma como contrario de ella misma. *La cosa en tanto que reconocida es al mismo tiempo una posesión singular y un universal* ya que en esta posesión todos poseen. La seguridad de mi posesión es la seguridad de la posesión de todos. *En mi propiedad, todos tienen su propiedad*. Mi posesión obtuvo la forma de la consciencia. Ella está determinada desde el inicio como mi posesión. Pero como propiedad ella no se relaciona conmigo solamente, sino que es universal” (*Jenaer*, I, p. 325, subrayado nuestro).

Tenemos aquí otra exteriorización de la dialéctica idealista entre lo finito y lo infinito. Mi posesión o propiedad es lo particular. Pero la cadena de mediaciones implícita en el reconocimiento la idealiza y la vuelve universal. La “infinitiza”, restándole su inmediatez.

Esta ponderación positiva de la característica más fuerte del concepto de propiedad no debe, sin embargo, contribuir al ocultamiento de ciertas ambigüedades o aspectos fuertemente contradictorios o problemáticos de la doctrina hegeliana. Al margen de la discusión sobre su inalienabilidad, tal como lo expusimos hace un momento, la propiedad hegeliana aparece, de un lado, como una suerte de *principium individuationis* similar al argumento desarrollado por Santo Tomás, es decir, como aquel principio que determina a un individuo y lo diferencia de otros. En el razonamiento tomista, el principio designa la materia corporal. En Hegel, esa instancia de diferenciación la cumple la propiedad. No son personas quienes no son propietarios: “Solamente en la propiedad –asegura– existe la persona como razón” (FD, #41, Agreg.). Con lo que, por otro lado, la doctrina hegeliana acaba así por justificar metafísicamente la propiedad privada al hipostasiarla como una relación ontológica. No hay alusión a la contingencia, no hay invocaciones a un ser superior y no hay un orden universal supremo que haya intervenido. La propiedad sólo se deduce de la voluntad libre como uno de sus atributos centrales. De modo que cabría en este caso el irónico reproche que levanta Marx: según la doctrina de Hegel, “lógicamente todo hombre debería ser terrateniente para poder realizarse como persona”<sup>42</sup>. Nada se dice tampoco en la *Filosofía del derecho* sobre cuál es el espacio que necesita la voluntad para realizar completamente esta potencialidad apropiadora. Y Hegel parece congelar en la abstracción de la lógica y las relaciones de esa voluntad con la naturaleza la característica central de una institución que, por su origen histórico, sólo se comprende cabalmente como producto de una determinada relación social<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Cf. *Jenaer*, III, pp. 207-208. Incluso, si se prefiere ampliar aún más lo que aquí está en germen, se verá que la propiedad también está determinada por la historia y es en ella donde adquiere sentido, no en un presunto mundo natural. Sobre las relaciones entre propiedad y reconocimiento, véase Avineri (1972), pp. 39-42 y 88 ss; Riedel (1969), pp. 90-91; y Hartmann (1929), pp. 415-418.

<sup>42</sup> Marx (1894), III, p. 574, nota 1. Sobre la propiedad como principio de individuación, véase Vázquez (1968), pág. 54, de quien tomamos el ejemplo.

<sup>43</sup> No por repetida debe dejar de consignarse esta otra crítica central de Marx (1894), III, p. 574, nota 1: “Es absolutamente imposible ver dónde se traza ‘la persona’ el límite de realización de su voluntad, si la existen-

Que el concepto de la propiedad no debe ser analizado como algo anterior o independiente de las necesidades contingentes de la sociedad lo muestra igualmente la relación entre los conceptos de igualdad y persona. Para Hegel, los hombres son iguales en relación a su capacidad de tener propiedad. “En conformidad con ello –dice- cada hombre debería tener propiedad. Si se quiere hablar de igualdad, ésta es la igualdad que debe ser considerada” (FD, #49, Agreg.)<sup>44</sup>. Pero ésta es una determinación absolutamente abstracta porque –y Hegel mismo lo comprobaba en la estructura socioeconómica de su época- hay grandes diferencias entre el hecho de ser capaz de algo y la posibilidad de llevarlo finalmente a cabo. Las desigualdades concretas que imperan en la sociedad hacen que lo que la ley reconoce –igual derecho a la propiedad- sea muchas veces de aplicación inefectiva –hay quienes no tienen dinero para ser propietarios. De modo que Hegel, si bien admite que la distribución social de los bienes es deficiente, releva a la razón de la tarea de juzgarla: “Qué y cuánto poseo –declama- es una contingencia jurídica” (FD, #49). Y esto es altamente paradójico. De un lado, Hegel consiente como racional que todo hombre tenga derecho a la propiedad. La privación de la propiedad es una privación de su voluntad y, en consecuencia, de la característica esencial que define a una persona. Pero, por otra parte, no estipula ningún medio a través del cual quede garantizada una situación concreta en la que cada hombre tenga efectivamente una propiedad y, en tal sentido, devenga persona. Si se extrema el argumento, podría incluso suponerse que la existencia misma de la propiedad privada garantiza, al fin y al cabo, la inexistencia de la igualdad<sup>45</sup>.

Es cierto que Hegel, sin embargo, niega esta posibilidad. Dice: “Es falsa la afirmación de que la justicia exigiría que las propiedades de todos deban ser iguales pues ésta sólo reclama que todos deban tener propiedad” (FD, #49 Agreg.). Pero afirmar esta exigencia se parece demasiado a la postulación de un mero *desideratum*, una expresión de deseos similar al deber ser que Hegel reprocha a Kant. Por justicia debe también admitirse que, en esta etapa de la *Filosofía del derecho*, Hegel apenas está desarrollando la sección correspondiente al “Derecho abstracto”. En virtud de ello, todavía falta la cadena de mediaciones que irán siendo introducidas paulatinamente a través de las instituciones policiales del Estado y de las corporaciones con la finalidad de morigerar los desequilibrios sociales. Pero *para nosotros*, los que conocemos el resultado, ya sabemos de antemano que el recurso de Hegel no elimina el problema. Y hasta es posible que las raíces de esa dificultad residan en estos parágrafos<sup>46</sup>.

Es que, como ya hace tiempo ha sido comentado, el concepto hegeliano de propiedad es una derivación directa de su noción de voluntad libre, característico del derecho abstracto. Y es justamente ese ingrediente “naturalista” el que alimenta la tendencia de la voluntad a

cia de su voluntad se realiza en todo un país o necesita todo un montón de países”. En definitiva, en la determinación de la propiedad intervienen ciertamente otros factores, además de la voluntad de un sujeto.

<sup>44</sup> Véase también *Enc.*, #539, Obs.

<sup>45</sup> Cf. el fin del razonamiento hegeliano sobre la desigualdad de la propiedad: “el derecho es eso que resta indiferente ante la particularidad” (FD, #49, Agreg.).

<sup>46</sup> Tiene razón Marcuse (1954), p. 187, cuando señala que la filosofía política hegeliana pierde su sentido crítico con la doctrina de la propiedad. Sin embargo, debe también notarse que Hegel se opone a la restricción de los derechos políticos basada en la propiedad. No hay voto calificado en su sistema en función de los bienes que se posean. Y esto es así porque la propiedad es una calificación abstracta y porque el Estado debe construirse sobre cimientos más firmes que los intereses particulares de los propietarios. Desde su juventud hasta sus últimos trabajos, Hegel siempre se opuso a esta relación entre voto y propiedad. Cf. su escrito sobre la asamblea de los estamentos de Württemberg (*Werke*, IV, p. 481) y el artículo sobre el *Reformbill* (*Werke*, XI, p. 83 ss.).

afirmarse en tal carácter, constituyéndose en consecuencia como algo privado<sup>47</sup>. De modo que, cuando Hegel analiza el concepto de propiedad, toda su construcción teórica aparece penetrada por esa misma lógica, propia del sujeto apropiador.

Lo que la primera sección de la *Filosofía del derecho* muestra es que, de la misma manera en que Hegel ha despojado a la voluntad de sus contingencias para presentarla como el núcleo de la personalidad libre en y para sí, una estructura especulativa similar se reserva para el concepto de propiedad. Éste aparece, pues, como una idea sin conexiones con lo histórico, lejos de cualquier contaminación empírica. Como veremos en los capítulos siguientes, esa consideración abstracta del concepto será mantenida incluso luego de que haya entrado en acción la cadena de mediaciones universalizantes propia de la estructura estatal. Lo decisivo, sin embargo, para considerar con mayor profundidad el carácter aporético de la sociedad civil, es advertir que esa justificación metafísica de la propiedad privada acabará además por validar el problema consecuente relativo a la distribución de la riqueza. Aunque Hegel admitirá que el reparto defectuoso de los recursos es un producto histórico, enfrentado a los requisitos de la razón, no obstante ello dejará de lado cualquier intento de juzgar críticamente esa situación y el concepto de propiedad, del cual ella misma es un resultado. Este abandono de la actitud especulativa se hace particularmente evidente en el silencio hegeliano a la pregunta central de cuál es el significado racional de la propiedad privada –un significado, por cierto, que no descansa en meras necesidades lógicas del sistema- y qué derecho asiste al individuo a tener propiedad, interrogantes que permanecen abiertos en la *Filosofía del derecho* o, en su defecto, son elaborados insatisfactoriamente. 

Como veremos, toda esta constelación de problemas hace su eclosión más tarde, en el ámbito de la sociedad civil, bajo la forma de situaciones aporéticas. El conflicto central, y también el nudo de uno de los problemas más graves de la filosofía política hegeliana, tendrá que ver con las relaciones entre la plebe –los marginados del sistema, aquellos sin trabajo y, por tanto, sin propiedad- cuya existencia misma es la negación del derecho y la necesidad de contar con una instancia redistributiva de la riqueza, cuya puesta en práctica no pueda ser considerada como una lesión de la propiedad. Hegel introducirá así para “cancelar la lesión de la propiedad y la personalidad” (FD, #230) organismos estatales encargados de regular la armonía y el bienestar social.

---

<sup>47</sup> Véanse los comentarios de Ahrweiler (1976), pp. 49-56; Barale (1975), pp. 188-193 y Marcuse (1954), p. 185 ss.

## CAPITULO III

### SENTIDO GENERAL DE LA ECONOMIA HEGELIANA

#### 1. El antecedente del cameralismo

Hegel no elaboró ningún tratado económico como una parte definida de su sistema. Aunque toda la hermenéutica hegeliana se ha encargado de precisar con profusión de datos de qué modo y en qué fuentes Hegel satisfizo su interés personal por las cuestiones políticas y económicas,<sup>1</sup> lo cierto es que usó los resultados de sus investigaciones no con un mero afán académico, a la manera de un aséptico laboratorio de ideas, sino más bien como un recurso que le permitiese imaginar una solución a problemas concretos, en especial, aquellos ligados a acuciantes cuestiones sociales.

Y no es para menos. Hacia 1800, un berlinés sobre cinco no llegaba a obtener el mínimo vital de salario necesario para vivir. La monarquía hizo distribuir carnets entre los más necesitados con la idea de que pudiesen comprarse el pan a mitad del precio vigente en el mercado. La necesidad económica acuciaba no sólo a los alemanes cuya patria, en aquella época, era una de las naciones más atrasadas de Europa. También en Inglaterra, en el mismo período, había un millón de pobres sobre nueve millones de habitantes. Con la caída de Napoleón, todo el continente atravesaba una crisis económica colosal, inducida por la guerra y la desmovilización militar que siguió a su fin, lo que derivó en una masiva desocupación. Mientras sobre Alemania se abatía un pronunciado aumento del costo de vida, los ingleses –los inventores del industrialismo– registraban la primera gran crisis por superproducción. Las graves convulsiones sociales, por cierto, tenían un sólido e inevitable antecedente político, paradigma de toda la época: “Durante la Revolución Francesa –dice un Hegel espantado ante aquel panorama generado por ese episodio histórico fundamental–, debido al trastorno de casi todas las relaciones civiles, muchos hombres enloquecieron” (*Enc.*, #408, Agreg.)<sup>2</sup>.

De modo que, si se pregunta por el sentido de la economía que acaparaba el pensamiento hegeliano, hay que tener en cuenta este trasfondo histórico expuesto aquí con necesaria brevedad. En verdad, todo el intento del filósofo a este respecto podría resumirse con propiedad diciendo que intentó forjar una síntesis entre la novedad introducida por la economía política británica de cuño liberal y lo aportado por la tradición cameralista, que confunde sus raíces con la historia económica alemana medieval. La primera vertiente tiene su corporización en el mercado, al que Hegel designa como “sistema de las necesidades”. La segunda, en cambio, está enlazada con la institución policial –una versión muy distinta de la acepción contemporánea, según se verá más adelante– y la corporación (*Cf. infra*, cap. VI).

<sup>1</sup> “Como sabes, siempre tuve un gran apasionamiento con la política”, le escribe a Karl Knebel el 30 de agosto de 1807. O a su amigo Friedrich Niethammer: “Como tú sabes, sigo los asuntos mundiales con curiosidad” (20 de febrero de 1807). *Cf. Cartas*, I, p. 171 y 136, respectivamente.

<sup>2</sup> Bodei (1975b), pp. 43-44 y 53-54 da un panorama de aquel drama histórico, al par de suministrar una amplia bibliografía sobre el tema social y las medidas políticas y económicas de la época en p. 73, notas 99-101. Sobre la situación específica alemana, véase Marcuse (1954), pp. 9-47 y 168 ss.; Brunn (1959), esp. pp. 9-46; Hobsbawm (1975), pp. 41-59 y 81 ss.; D’Hondt (1998), pp. 237-313.

Ciertamente es importante destacar ahora algunas características de la tradición económica alemana sobre la que opera el pensamiento hegeliano. Ante todo la reflexión debe dirigirse hacia el cameralismo, que puede ser definido en rasgos generales como aquella concepción administrativa del Estado que surgió en las cortes de varios países de Europa – en Alemania, con notas bien propias- entre 1500 y 1700. Algunos historiadores ubican el período que siguió a la Paz de Westfalia, en 1648, como el punto culminante de su formación, aunque otros remontan sus orígenes aún más atrás en el tiempo, en la época de disolución de la sociedad feudal, cuando la práctica cameralista aún no había sido reunida en un cuerpo doctrinario formal como ocurrió mucho después. Los autores más importantes del período son especialmente austríacos y alemanes, cuya meta intelectual es superar la concepción medieval del Estado apoyada en los estamentos y reemplazarla por una más compacta y moderna, a la que se conoció como el “Estado total” (*Gesamtstaat*) absolutista. Prusia, bajo el gobierno del rey Federico Guillermo I, había emprendido un proceso de “racionalización del Estado” tras el triunfo del poder central sobre los estamentos territoriales liderados por aristócratas locales. Su política se basó en tres pilares: un ejército estable; un sistema tributario eficaz; y una burocracia central y profesionalizada. Lo que se va conformando en torno del príncipe es, en definitiva, el aparato estatal moderno, o sea, una estructura de mando unitaria y centralizada, con una ley pública destinada a solucionar las disputas entre los monarcas y los señores feudales <sup>3</sup>.

En su origen, el cameralismo era apenas una práctica desarrollada básicamente por empleados de algunos gobiernos. Muchos eran legos, sin demasiada formación técnica, aunque con un gran conocimiento empírico de los asuntos estatales ligados a la *administración financiera*. Al principio, el propósito de la tarea oficinesca era racionalizar los procedimientos administrativos. Pero pronto pasó a abarcar funciones más amplias y se convirtió en una *técnica de gobierno* cuya meta era transformar la administración pública y potenciar, a niveles nunca vistos antes, la capacidad económica y el poder del Estado en todas sus áreas de incumbencia. Muchos de aquellos consultores del príncipe comenzaron luego a fijar por escrito sus ideas sobre el manejo del Estado, con lo que el cameralismo comenzó a mostrar otras de sus facetas: la de ser una *doctrina aplicada* sobre el gobierno para explicar sus alcances a los demás funcionarios no versados en las nuevas prácticas administrativas y, lo que será luego un elemento decisivo, transmitir a los ciudadanos cuáles eran los recursos a los que podían apelar para contribuir al bienestar general. Este costado práctico y su soporte teórico fue el núcleo de la enseñanza cameralista en las universidades alemanas: las llamadas *Staatswissenschaften* o “ciencias del Estado” <sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Lindenfeld (1997), p. 11 ss., marca que es entonces cuando comenzó la analogía moderna entre el príncipe y el cabeza de familia, entendida en el sentido aristotélico de *oikós*. Surge así la idea de la casa bien administrada (una analogía con el Estado), que significaba no solamente una justa asignación de recursos sino además una relación justa entre amo y esclavos, señor y familia. Por un lado se asomaba así una disciplina económico-administrativa y, por el otro, una doctrina ética de conducta personal. Algo de este origen resuena aún en el siglo XVIII en la voz “economía política”, identificada entonces como la dimensión pública de la administración doméstica. Say (1803), p. 9, nota 1, al definir a la economía política, dice que es “la economía de la sociedad”. Véase su larga meditación sobre el tema en pp. 9-42.

<sup>4</sup> Fue Federico Guillermo I el monarca que hizo del funcionario prusiano un modelo de servidor estatal. Las universidades fueron un elemento clave en la educación cameral. La formación universitaria sobre el tema - específicamente, lo que hoy llamamos administración pública- comenzó a brindarse desde 1727 en las universidades de Halle y Frankfurt del Oder. En esencia, allí se inculcaba la idea de que el buen manejo de los ingresos fiscales era solo un aspecto de la práctica cameralista. Se requería además una comprensión de los mecanismos que aumentarían la riqueza y que enseñaran a los súbditos cómo podían aplicar sus habilidades

Para la ciencia cameralista, el problema central en las nuevas naciones que surgían a la sazón en Europa era entonces el Estado. Por cierto, no se trata aquí del Estado al que estamos acostumbrados hoy en día, contrapuesto a la sociedad civil en tanto fuero privado de los individuos. En aquella época no había aquellas diferencias que surgirían luego entre ambas esferas y de allí que se considerara entonces que un mejoramiento en lo estatal implicaba, al mismo tiempo, un efecto positivo sobre el ámbito no público. Un polo de la ecuación estaba corporizado por el príncipe; el otro, por sus súbditos. El poder real y el poder civil eran dos caras de un mismo cuerpo: el poder del Estado. Así, pues, el objeto de toda teoría era echar las bases para asegurar el bienestar estatal, del que dependían todos los demás tipos de bienestar. El punto central que alimentaba esa pretensión era el manejo adecuado de los ingresos fiscales destinados a satisfacer las necesidades del príncipe y de los súbditos. Sin duda, había detrás de todo este proyecto un intento de consolidación política de los prácticas absolutistas ejercidas por los principados alemanes: el cameralismo fue la sabia nutriente del despotismo ilustrado germano. Pero, además, aquel proyecto absolutista, en efecto, debió contar con el auxilio de un nuevo tipo de protagonista peculiar de aquel período y que, con los siglos, derivaría en la figura actual del funcionario público. Ese servidor cameral –origen del burócrata tan estimado por Hegel– comenzó a ser formado académicamente en institutos creados a tal efecto y, poco a poco, su órbita de competencia trascendió los asuntos clásicos del manejo de lo público –justicia, economía, cuerpo militar– para englobar áreas ligadas a la administración interior de un Estado que, en algunos aspectos, rozaban aquellas materias tradicionales. Es importante notar aquí que fue el objeto del servicio público lo que había cambiado: ahora ese funcionariado cameralista debía cuidar no sólo de la seguridad interior sino, además, y muy especialmente, velar por la vigencia del orden y de aquellas condiciones ligadas a la vida material de los ciudadanos que posibilitaran la “felicidad” del Estado, su bienestar, su engrandecimiento a través del desarrollo de sus fuerzas interiores corporizadas en sus ciudadanos.

A mediados del siglo XVIII, más hacia la época de Hegel, el término “cameralismo” adquiere dos sentidos posibles y generales de interpretación. De un lado, entendido estrictamente como “ciencia cameral” (*Kameralwissenschaft*), alude puramente a la disciplina que se ocupa de las *finanzas públicas*, con lo que en aquella época su objeto distintivo es la administración del presupuesto del príncipe<sup>5</sup>. Esto tiene su explicación histórica. La necesidad de sistematizar ese conocimiento había surgido junto con la necesidad de los príncipes de aumentar sus ingresos y economizar sus recursos. Para ello debían confiar en aquellos funcionarios que acabamos de mencionar, ilustrados para articular y supervisar la recolección de impuestos. No es un dato menor que para ello usaran básicamente a profesores de leyes y no a economistas. Este hecho será uno de los que marcará la impronta jurídica que caracterizará al pensamiento económico cameralista<sup>6</sup>. Pero otro sentido más amplio del

---

para el engrandecimiento general. Sobre el cameralismo y las *Staatswissenschaften* (ciencias del Estado), Cf. Schiera (1976); Steiner (1990); Peukert (2002); Zalduendo (1981), p. 39 ss. y 53 ss.; Lindenfeld (1997), p. 1 ss.; 11 ss.; 92-95; Schumpeter, 201-202 y 212-215; y Priddat (1998d) p. 183-190 y (1998) p. 16-48. Lluich (1997) defiende la tesis de que el cameralismo ha tenido un desarrollo considerable fuera del ámbito germánico y subraya la influencia cameralista en el sur europeo.

<sup>5</sup> Esto ayuda a entender su etimología. Originalmente, el vocablo *Kammer* se refería al lugar donde se reunían los que se ocupaban de administrar los ingresos de un principado. Zalduendo (1981), p. 39, apunta que era equivalente a la *camera principis* de los romanos.

<sup>6</sup> Priddat (1998d), p. 184 ss. subraya que, en la economía alemana posterior, la influencia jurídica cameralista se ve incluso en un detalle formal: los libros económicos del período están ordenados en párrafos –como la

concepto, surgido como una evolución del anterior, agrega al manejo financiero mencionado, conocimientos básicos de economía y un conjunto de principios que serán determinantes en la economía alemana posterior –incluido Hegel– que conforman lo que se llamó “ciencia policial” (*Polizewissenschaft*), una de cuyas funciones básicas será la de optimizar el presupuesto estatal, asegurado a través de la percepción de impuestos, y la de disminuir todo riesgo que pueda dañar el patrimonio social o nacional. Este dato deberá ser retenido a la hora de pensar la idea de capital que maneja Hegel. La premisa policial será asegurarse de que el Estado no incurra en riesgos financieros que pongan en peligro la continuidad social y, además, regular y coordinar todas las acciones privadas hacia una meta de bienestar general.

J.H.G. Justi, el gran sistematizador del cameralismo alemán del siglo XVIII, identifica a la policía (*Polizei*) con aquella actividad responsable por las medidas que contribuyan a aumentar el patrimonio del Estado y a lograr el mejor uso de sus fuerzas para la felicidad de los ciudadanos<sup>7</sup>. En rigor, conviene adelantar aquí que la actividad cameral policíaca poco tiene que ver con la noción contemporánea. En aquella época, la policía también se ocupaba de mantener la seguridad interna, aunque la prevención y detención del crimen –como sí ocurre hoy en día– no era su actividad excluyente. Sus funciones sobrepasaban esa área y venía a desempeñar el papel de la autoridad pública a la que competía el bienestar de los ciudadanos. No sólo se ocupaba del delito, sino además de la sanidad, la asistencia social, la red de caminos y puentes, la provisión y calidad de los víveres, la regulación mercantil, la caridad pública, y otros asuntos de interés general. Todo este servicio, que era considerado como esencial para procurar y garantizar el bienestar general, estaba a cargo de la policía a la que Justi otorgaba el papel principal en la aseguración de la felicidad del Estado. La idea que guía su razonamiento es que el aumento del vigor y el poder estatal es posible mediante las mejoras en las condiciones materiales de los súbditos, con lo que se fomenta la idea de que al Estado le es negada la posibilidad de progreso si los ciudadanos no mejoran en su nivel de vida<sup>8</sup>. Con el tiempo, una concepción más liberal echará raíces en Alemania. Kant, por ejemplo, negará que la “salud del Estado” (*salus reipublicae*) deba ser entendida en términos de “bienestar de los ciudadanos ni de su felicidad”, sino solamente en virtud de la concordancia de la Constitución y los principios jurídicos aplicados y en la separación de los tres poderes del Estado.<sup>9</sup>

---

*Filosofía del derecho* de Hegel-, cada uno con un cuerpo principal y un apéndice en nota a pie de página. Así se escribía la literatura jurídica de la época.

<sup>7</sup> El *System des Finanzwesens* (1766) de Justi es un modelo del credo cameralista. Además de constituir una reseña detallada para la creación de un moderno sistema tributario, integra en su argumentación consideraciones políticas, sociales, éticas y económicas. El Estado, la economía y la sociedad son analizados en sus páginas como partes de un todo. En un modelo que es el antecedente directo de la época en que Hegel se forma, Justi ensambla en su análisis económico tanto el aporte privado como el estatal. Cree en una política de bajos impuestos y en una economía mixta donde convivan la regulación estatal y la propiedad pública de un lado y la libre empresa por el otro. Schumpeter (1954), p. 214, afirma al respecto: “Su *laissez faire* era *laissez faire* más vigilancia”. Cf. los estudios sobre el tema de Peukert (2003) y Reinert (2000), espec. p. 15 ss.

<sup>8</sup> Este es el núcleo originario del Estado de bienestar alemán. Las ciencias camerales tuvieron un gran impulso tras la labor de Justi, el primer estudioso en distinguirlos en tres partes diferenciadas: economía, finanzas y policía. Conviene notar, por otra parte, que el cameralismo ha sido presentado a veces como un mercantilismo “a la alemana”. Pero la relación no es tan lineal. Véase para ello Tribe (1984), pp. 265, 272, y Neocleous (1998), quien en nota 22 da una larga lista de autores que los han identificado.

<sup>9</sup> Kant (1797), #49, p. 149.

Como se advierte en las concepciones de Justi, el pensamiento económico germano anterior a Hegel impone una visión del bienestar general con un fuerte componente normativo de tipo jurídico, garantizado por la acción del Estado. De modo que, a diferencia de lo que a esas horas se pensaba en Inglaterra, el interés privado y su apetito por mayores ganancias era concebido en Alemania por definición como algo negativo, limitado y hasta reñido con el interés general. A ese afán particularista, no lo animaba, en suma, ninguna razón universal. Es en virtud de este recelo que los cameralistas de la época atribuyen al estadista la misión de lograr una coincidencia entre los intereses particulares y los universales o comunitarios mediante el concurso de medios regulatorios. Desde la técnica económica, esa exigencia obligará a la policía cameralista a promover la economía de mercado a través de intervenciones y reglas de comportamiento sobre la presuposición de que los agentes económicos individuales son incapaces de cumplir su cometido sin alterar el todo comunitario. Hay aquí varias ideas importantes que se interpenetran. De un lado, esta concepción pesimista sobre el comportamiento humano corresponde al espíritu del absolutismo ilustrado para el cual el Estado, actuando a través del procedimiento policial, debe instruir y conducir a los ciudadanos en su acción económica exitosa. Pero, además, esta concepción de la vida social contradice los postulados del sistema de libertad natural de Adam Smith, para quien los sujetos económicos son competentes y, por su actividad personal, están en una mejor posición que el trabajo del Estado para contribuir a la riqueza nacional. No hay lugar aquí para el reclamo smithiano de limitar la intervención estatal, sino al contrario lo que surge es un modo de pensamiento que la estimula. La “ciencia de policía” adquirió así un rol clave, punto de apoyo de todo el sistema. En equilibrio con las ciencias de las finanzas y la ciencia propiamente económica, la cameralística deviene la propia doctrina del Estado prusiano <sup>10</sup>.

¿Debemos suponer que estos rasgos cameralistas se agotarán en ese período? De ninguna manera. Matizados, entremezclados con una recepción cada vez mayor del pensamiento económico inglés, la economía nacional alemana, hasta bien entrado el siglo XX, seguirá teniendo un especial cuidado por lo comunitario. En la época previa y posterior a Hegel, el pensamiento germano no se mostró abierto a la exposición de sistemas “abstractos”, que era la marca atribuida a la escuela liberal. Más que leyes generales aplicables en cualquier tiempo y lugar, el hilo conductor que acabó guiándolo fue la experiencia histórica <sup>11</sup>. Se

<sup>10</sup> Cf. Schiera (1971), p. 126 y Priddat (1998) y (1998d), p. 188-189, quien afirma que Justi colocará a la *Polizeiwissenschaft* como núcleo de la economía. Su misión será facilitar y aumentar el patrimonio estatal, en tanto que la *Finanzwissenschaft* o ciencia de las finanzas deberá custodiar su uso.

<sup>11</sup> Esta fue la característica que derivó en la escuela histórica de la economía alemana fundada por W. Roscher y uno de cuyos exponentes centrales fue Gustav von Schmoller. Dicho en una apretada síntesis, la nueva corriente sostuvo que la economía era una ciencia más amplia que la delineada por los clásicos británicos y que, por tanto, debía tomar en cuenta los cruces e influencias entre asuntos éticos, políticos, históricos, etc. a fin de estar en mejores condiciones de comprender la marcha de la sociedad. Por tanto, la economía política no tenía que dedicarse únicamente al tema de la producción de la riqueza, sino ampliar su panorama y atender a los individuos como sujetos sociales que viven en una nación y en un tiempo particulares. Este último tema tuvo una importante resonancia en la metodología por cuanto la escuela alemana se opuso al esquema universalizante y deductivista encarnado por la escuela clásica. Con el tiempo, las tensiones entre la influencia cada vez mayor de la economía inglesa y las presuposiciones teóricas historicistas de Schmoller acabaron en la llamada *Methodenstreit*, en la querrela del método más apropiado para la economía a fines del siglo XIX entre Schmoller y Carl Menger. Tribe (2002) p. 5 ss. describe cuáles eran las características centrales de las dos escuelas de pensamiento económico de la época, la británica y la alemana. Al respecto, señala que la economía política británica era vista como una ciencia deductiva, en tanto que la escuela histórica germana de la economía –inspirada en la escuela histórica del derecho de un Savigny– se fundamentaba más bien en una lógica de carácter inductivo. Sobre el tema, cf. Montes (2003), pp. 68-69 y Priddat (1998g). Peukert (2001)

perfiló entonces un estilo de pensamiento propio, determinado por asuntos típicamente alemanes que no se hallan en otros países. La economía en sentido estricto era apenas una de las disciplinas que integraban un programa especial, diseñado básicamente para el entrenamiento de los funcionarios en la administración estatal, y que se conocía bajo el rótulo general de *Staatswissenschaften* o “ciencias del Estado”. Se incluían bajo este género saberes tan diversos como la estadística, el derecho público, la agricultura, la forestación y la minería. Fuera de los funcionarios del Estado, que debían adoptar decisiones políticas y económicas, pocos requerían conocimientos de economía. Y los burócratas estatales no eran tampoco economistas, sino abogados o juristas que funcionaban como consejeros del poder central<sup>12</sup>.

Si se analiza la temática que integraba el ámbito de reflexión de la economía alemana de fines del siglo XVIII e inicios del XIX se tiene un panorama más acabado sobre cuál era su perfil y su arco de intereses. Los temas clásicos eran, por ejemplo, la relación entre ética, eticidad y economía<sup>13</sup>; la pregunta por el progreso cultural y el progreso económico<sup>14</sup>; la teoría del patrimonio universal como suma de riquezas y potencialidad laboral<sup>15</sup>; la doctrina de las “fuerzas productivas” y su lazo con el “capital espiritual”<sup>16</sup>; y la analogía entre poesía y economía<sup>17</sup>. Naturalmente, todos estos tópicos pueden parecer carentes de cualquier relevancia para un estudio exhaustivo de la historia económica moderna. Y es posible que poco sirvan para investigar cómo se distribuyen los recursos entre sus usos posibles para producir lo que se necesita, es decir, el problema capital de la economía. Pero aunque ello sea verdad, lo cierto es también que sin el conocimiento de esta temática poco se entiende del pensamiento económico alemán del siglo XVIII y XIX. Y esto se revela como aún más importante cuando se estudia el sistema de Hegel.

Podría decirse, como un modo de síntesis abarcativa, que la economía germana se articulaba hacia el siglo XIX en torno de tres ejes básicos, compartidos con diferencias de matices por sus mayores representantes. Así, tenemos a) la ley del mercado como ámbito de competencia y de oferta y demanda. Este será un tópico central aceptado por todas las figuras del período; b) la convicción de que existe una ley que marca el desarrollo cíclico de la

---

sostiene que hay hoy un “renacimiento” del interés por Schmoller y lo atribuye a la insatisfacción general con las teorías económicas formalistas y neoliberales que han perdido contacto con el mundo real (p. 97).

<sup>12</sup> Sobre esto, véase Priddat (“Einleitung” a su *Produktive Kraft, sittliche Ordnung und geistige Macht*, Marburg, Metropolis, 1998, pp. 9-16) y Lindenfeld (1997), p. 11ss. y 92-95. Tribe recuerda que fue en el siglo XVIII cuando se desarrolló el rol de las universidades como centros de entrenamiento para funcionarios en la administración del Estado. Y también subraya que los economistas alemanes, a diferencia de los ingleses, eran definidos hacia fines del siglo XIX como tales por su empleo como profesores universitarios. La palabra alemana para referirse a un economista (*Nationalökonom*) tenía una connotación académica que era completamente ajena en el vocablo *economist* propio del marco inglés. Esto es una consecuencia directa del viejo cameralismo. Véase Tribe (2002), p. 2 ss., en espec. nota 9.

<sup>13</sup> Por ejemplo, J. Graf von Soden, Bruno Hildebrand, Karl Knies, Wilhelm Roscher, Adolph Wagner, etc. Cf. Priddat, *ibidem*.

<sup>14</sup> Carl Menger, exponente de esta temática, tiene una teoría del progreso civilizatorio dentro de su economía. Cf. Priddat, *op. cit.*, pp. 357-376.

<sup>15</sup> Además de Hegel, Johann von Justi, F. Hermann y Gustav von Schmoller.

<sup>16</sup> En especial, Adam Müller, J. Graf von Soden y Friedrich List, uno de los que más influyó en la polémica con Adam Smith.

<sup>17</sup> Priddat (1998a), p. 79 ss., señala que Novalis fue un representante emblemático de esta corriente. Su obra, que develó el reconocimiento filosófico de la industria como parte de la nueva economía, fue un aporte a un *leitmotiv* del pensar económico alemán como lo es el de la síntesis entre bienes “externos” (materiales, económicos) y bienes “internos” (ideales, espirituales).

historia, por lo que deben atenderse las particularidades de cada país a la hora de analizar su estructura económica y los mecanismos que la explican; c) la existencia de un reclamo de armonía o equilibrio entre la economía y la eticidad. Equilibrio que, a la postre, acabará por ceder en muchos planteos con el fin de supeditar las exigencias de las leyes del mercado a un conjunto de reglas o normas éticas. Etico (*sittlich*), en este contexto, no alude al formalismo kantiano sino, más bien, a un organicismo de cuño antiguo que tendrá su expresión suprema en la valorización de las costumbres, las *Sitte*, tal como lo expone la doctrina de un Hegel. En general, los autores de este período están orientados hacia una legalidad jurídica de la economía, cuyo funcionamiento debe estar regulado por instituciones de carácter político. Este dato muestra que el derecho es entonces entendido como un espacio de la economía, la cual debe supeditarse a las instituciones jurídicas y políticas imperantes. Dos exponentes fundamentales como Friedrich List y Gustav Schmoller, aun con sus diferencias, son defensores del mercado pero también partidarios de una marcada presencia estatal. Reformar la economía significa para ellos, ante todo, transformar las instituciones que la sostienen: previsión social, política tarifaria, tributación, etc.<sup>18</sup>

Bajo ese marco, ha sido notada la presencia de una línea de pensamiento que viene desde Platón y Aristóteles y, a través del medioevo cristiano, llega al idealismo alemán. Su concepción medular es la relatividad de lo económico frente a lo político y la supeditación del individuo a los valores y necesidades de la comunidad. Riedel ha mostrado incluso cómo esta presencia del aristotelismo político clásico pervive durante mucho tiempo en Alemania, a diferencia de otros países europeos.<sup>19</sup> Hay así, pues, una tensión entre el sistema político aristotélico heredado y aquellos nuevos principios introducidos por la economía moderna, donde la libre eticidad es socavada por las fuerzas económicas individualistas. En Hegel, esta disputa se verá con absoluta claridad. No sólo en su carácter de “único pensador alemán” de la época que se ocupó en profundidad de analizar los problemas que planteaba la revolución industrial inglesa<sup>20</sup>. Sino también por sus intentos juveniles, cuya intensidad iría menguando con el correr de los años, de reconstruir el viejo ideal de la *polis* clásica contraponiéndolo a los elementos disolventes de la individualidad moderna.

Como una caracterización general, no es incorrecto afirmar que la reflexión de Hegel gira en torno de la teoría policial cameralista, a la que contrasta con los nuevos análisis introducidos por los maestros ingleses. Sin duda, los manuscritos editados desde mediados de los 70 con versiones más o menos fidedignas de sus clases sobre filosofía política permiten ahora un mayor grado de comprensión sobre el verdadero pensamiento económico hegeliano.

<sup>18</sup> Cf. Priddat (1998g), pp. 321-327. Sobre la lucha desplegada entre los mercantilistas y los partidarios del sistema de libertad natural, cf. Dobb (1932), p. 10ss. y Schumpeter (1954), espec. pp. 386-429. Priddat (1990), pp. 176-184 da varios indicios sobre la influencia que un filósofo como Hegel tuvo en economistas alemanes de la época.

<sup>19</sup> Riedel (1963) pone como ejemplo la primera traducción al alemán de la *Política* de Aristóteles hecha por Johann Schlosser en 1798, bajo la influencia de la revolución francesa. En su traducción, Schlosser incluye fragmentos de la *Economía* pseudoaristotélica. “Esta vinculación –dice Riedel– no es casual; pone de manifiesto la vieja tradición europea de vincular la política con la economía, tradición que comienza a desaparecer con las nuevas teorías de la ‘economía nacional’” (pp. 150-151). Sauter (1928), en su estudio sobre el Estado y la economía en el idealismo alemán, también marca la cada vez mayor autonomía de la economía moderna. En su visión, los idealistas tuvieron como proyecto una oposición a la absolutización de lo económico (esp. p. 232).

<sup>20</sup> Así lo plantea básicamente Lukács (1948), I, p. 26. Véase el comentario de Riedel (1969), pp. 78-79 a esa caracterización del pensador húngaro. Sobre la relación de Hegel con la economía política, cf. también Höhne (1931), p. 301 ss. Y para la transición de la economía antigua a la moderna, Cf. Gallagher (1987), p. 170 ss.

no. Aunque asimismo, por otra parte, confirman los problemas clásicos de interpretación con los que han debido lidiar los intérpretes anteriores: de un lado, los surgidos a partir de la ausencia en Hegel de una explicitación de las fuentes y de la literatura que utiliza; por el otro, el hecho de que su obra se produce en un momento de transición que se operaba en la Alemania de su época entre lo clásico, corporizado en la cameralística, y lo nuevo, cuyo exponente era la economía política.<sup>21</sup>

## 2. De la *polis* griega a la economía política

Los cruces entre lo nuevo y lo viejo se perciben apenas se ingresa en el discurso económico de la *Filosofía del derecho*, en el mismo nombre que Hegel reserva para la nueva ciencia “que hace honor al pensamiento” (FD, #189 y Agreg.): la *Staatsökonomie*<sup>22</sup>. No se trata por cierto, como podría sugerir la composición del vocablo alemán, de una disciplina que postule la intervención lisa y llana del Estado (*Staat*) en la economía. Al contrario, sirve en Hegel, más bien, para identificar aquella corriente de pensamiento cuyos principios fundamentales fueron expuestos, entre otros, por Adam Smith, David Ricardo y Jean Baptiste Say. Lo llamativo, sin embargo, es el grado de cercanía conceptual –visible en el uso de la palabra “Estado” – que tiene el vocablo usado en la *Filosofía del derecho* con el más viejo de la *Staatwirtschaft* definida por Justi en el siglo XVIII. La economía política de este cameralista alude al tratamiento de las ciencias camerales y económicas que son necesarias para el gobierno de un país con la premisa básica de que el resultado de esa administración sea ante todo la conservación del patrimonio estatal. La *Staatsökonomie* definida por Hegel se identifica con el “Sistema de las necesidades” que traduce básicamente al mercado en sentido smithiano. En este concepto de cuño británico no se postula explícitamente la identidad entre el bienestar de la sociedad y el del Estado, aunque ésa sea la meta a la que hipotéticamente apunta, sino que se intenta por sobre todo satisfacer el egoísmo de los privados. El concepto tradicional de la economía cameralista ejemplificado por Justi, en cambio, organiza los intereses individuales con la mira puesta en el bienestar público. Opera aquí un tratamiento universalista de la economía, que reproduce la lógica que vimos con anterioridad. Lo público, es decir, lo universal, tiene primacía por sobre lo particular, individual o privado<sup>23</sup>. La consecuencia importante de todo esto es que el pensamiento hegeliano se moverá entre ambas corrientes teóricas, aunque el concepto corporizado en Justi se mostrará siempre como la medida determinante.

Por cierto, hay además un trasfondo filosófico que alimenta la visión económica hegeliana y que tiene que ver, sustancialmente, con sus análisis de la ciudad clásica. En la *polis* de Grecia –paradigma de aquel período– la comunidad se mantenía unida por lazos religiosos y por una armonía establecida entre la voluntad de cada uno de sus miembros y la co-

<sup>21</sup> Los manuscritos aludidos, que fueron editados por Ilting y Henrich entre 1973 y 1983, permiten una nueva visión no sólo del problema económico sino también sobre la propia posición política de Hegel.

<sup>22</sup> Cf. Henrich, p. 152; Ilting III, p. 587; Ilting IV, p. 486. Sin embargo, Tribe (1998) recuerda que durante el siglo XIX la academia alemana empleó también otras tres palabras distintas para designar a la economía política. Así, a veces tradujo el vocablo inglés *Political Economy* como *Nationalökonomie* (literalmente, la economía de la nación); *Politische Ökonomie* (en la que se aludía con énfasis al antecedente griego); o bien *Volkswirtschaftslehre* (traducible como “economía del pueblo”), en la que lo subrayado era la tradición alemana ligada más con la economía doméstica y el abastecimiento. Sobre la *Volkswirtschaft*, y su par conceptual *Staatwirtschaft*, véanse los comentarios de Schumpeter (1954), p. 205.

<sup>23</sup> Véase *supra*, cap. I.3 y I.7.

munidad como un todo. La nobleza, la buena intención, la virtud eran las marcas básicas de la acción humana porque así lo mandaban las costumbres. La regla de conducta moral era de ese modo el *èthos*, en el sentido de hábito justificado en la tradición:

“Esta es la hermosa y feliz libertad de los griegos, que tanto ha sido y es envidiada. El pueblo está disuelto en el ciudadano y, al mismo tiempo, es el individuo único, el gobierno. Está simplemente en interacción consigo mismo. La alienación de la individualidad de la voluntad es su inmediata conservación. Pero es necesaria una abstracción superior, una mayor contraposición y formación, un espíritu más profundo. Es el reino de la eticidad: cada uno es costumbre, inmediatamente uno con lo general. No tiene lugar aquí protesta alguna ya que cada uno se sabe inmediatamente como universal, esto es, cada cual renuncia a su particularidad sin saberla como tal” (*Jenaer*, III, p. 239).

∪ Al margen de la coherencia o fidelidad de esta descripción con la verdad de los hechos históricos, lo relevante aquí es que la imagen suministra un parámetro de un modelo político que Hegel usará para diagnosticar los males de su presente asentados, en uno de sus aspectos más relevantes, en las consecuencias generadas por la economía industrial y el carácter disolvente del capital. Claro que esa “totalidad bella” tiene sus falencias, y una de ellas es la de ser incapaz de incorporar en sí la diferencia, aquello que la contradice y la niega. Esto es lo que Hegel le reprochará a Platón cuando éste rechace la propiedad privada, que surge como un lado propio de aquello que se desplegará en la modernidad como la subjetividad de la persona. Platón sólo opuso al individualismo que surgía entonces en Grecia, y que contradecía el todo ético comunitario, una eticidad de sesgo autoritario. “Platón – concluye- no pudo dar cuenta del principio de la particularidad independiente” (FD, #185, Obs.).

¿Esta falta es únicamente imputable al filósofo griego? Por cierto que no. Es el mundo antiguo el que es incapaz de comprender en su propiedad cuál es el espíritu nuevo que está surgiendo. La Modernidad es, para Hegel, la época de la humanidad cristiana por cuanto lo que aparece como verdad en ella –aquí, el individuo, su subjetividad y sus derechos- es lo que ha de estudiar la filosofía moderna. Dios se ha hecho hombre y es la encarnación de lo finito y lo infinito en el espíritu. En esta idea de la subjetividad cristiana cabe entero el pensamiento de que el hombre es libre. No sólo libre para pensar, sino también para comprar, vender o alquilar su fuerza de trabajo <sup>24</sup>.

Esta irrupción de un nuevo fenómeno comenzó bajo el imperio romano, donde desaparece la predisposición para el todo y el individuo ético griego deviene persona privada, es decir, alguien que no reconoce como trascendente nada que exceda su simple particularidad. Es ese mundo romano centrado en la persona privada lo que separa al individuo de la acción política entendida como preocupación esencial por la esfera común. Esta concepción es la que quedará reflejada en la división que los romanos establecieron entre el derecho público (*jus publicum*) y el derecho privado (*jus privatum*).<sup>25</sup> El individuo deviene de esta

<sup>24</sup> Sobre el significado del cristianismo como manifestación de la subjetividad libre véanse además los párrafos de FD 124, Obs.; 46, Obs; y 185, Obs. Cf. también *Enc.*, #482, Obs. El eje de esta tragedia griega es la singularidad. La familia se rebela contra el Estado y éste no puede tolerarla ya que depende de ella, vive de ella. La singularidad deviene así el principio destructor del paraíso griego, como bien afirma Valls Plana (1971), p. 239. Cotéjense también los comentarios de Innerarity (1993), p. 25 ss.; 76 ss. y 125 ss.

<sup>25</sup> Cf. Heiman (1971), p. 119 ss.

suerte ligado a los otros sólo por medios abstractos. Dice Hegel acerca de este modelo de asociación:

“Todos los individuos son arrastrados (*herabsinken*) al nivel de personas privadas, al de iguales con derechos formales, a los que sostiene unidos un arbitrio abstracto llevado a lo monstruoso (*Ungeheure*)” (FD, #357).

La sociedad se encuentra atomizada y sus componentes no mantienen ninguna relación intrínseca entre sí. La universalidad está representada por la persona del emperador. Si en Grecia el ciudadano podía ir a la guerra y morir en defensa del todo ético que reconocía como propio, en el imperio el individuo sólo hará la guerra para defender su propiedad privada, lo único en que reconoce un resto de su espíritu. Lo ético es reemplazado por lo jurídico. Y todo este cuadro será el ámbito de desarrollo del cristianismo, que ofrecerá al creyente una conciliación con el Todo en el más allá ante la imposibilidad de encontrarla sobre la tierra <sup>26</sup>. La Reforma alemana, según piensa Hegel, será un intento de introducir el principio de la subjetividad en las relaciones sociales y políticas, con lo que el sujeto libre desafiará el sistema tradicional de autoridad y sus privilegios. Lo hará invocando a Dios y a la libertad subjetiva introducida por el cristianismo <sup>27</sup>. Pero por cierto, pese a ello, la nueva religión, en el fondo, desvaloriza lo público y enfatiza lo privado: lo que importa es la salvación personal del alma y la verdad –aquella verdad “verdadera”- no está aquí sino siempre más allá, lejos de la razón que es común y cerca de la fe, que es algo subjetivo y particular. <sup>28</sup>

Todo esto, obviamente, tendrá un costo. Y Hegel parece haber sido consciente del problema incluso desde sus estudios juveniles. En las antiguas repúblicas la existencia de riquezas desproporcionadas –propias de la liberación sin freno del espíritu privado- socavó la libertad general, lo mismo que “el contacto con el lujo y con las comodidades de la vida” <sup>29</sup>. En uno de los ensayos de aquella época, Hegel se pregunta “hasta qué punto la riqueza desproporcionada de algunos ciudadanos es peligrosa (..) y es capaz de destruir la misma libertad” y concluye con una recomendación: “Sería una investigación importante [determinar] cuánto debería ser sacrificado del derecho estricto de la propiedad para dar forma duradera a una república” <sup>30</sup>. En Berna, cuando estudie la historia de las aristocracias clásicas,

<sup>26</sup> Cf. Hyppolite (1946), p. 332 ss.; Valls Plana (1971), p. 243 ss.; Trías (1981), pp. 123-125 y 146-154; Löwith (1939), pp. 262-264; Marcuse (1954), p. 240 ss.; Bourgeois (1969), p. 42 ss.; Lúckacs (1948), I, p. 92-111.

<sup>27</sup> Acerca de la reforma protestante y su valoración por Hegel, cf. *PhilGesch.*, p. 492 y *GeschPhil.*, III, pp. 49-58. Sobre los orígenes de la relación entre religión y sociedad en Hegel, véase el detallado estudio de Dickey (1987), pp. 1-30 y 33-76, quien se queja que se descuide la importancia de la piedad civil protestante en el estudio de la formación del pensamiento político y económico del filósofo. Sigue siendo decisivo, con todo, tomar en cuenta los comentarios de Hegel en su larga Observación a *Enc*, #552 en torno de las relaciones entre la libertad y el Estado, el catolicismo y el protestantismo. Vemos allí un apoyo tácito al espíritu empresarial que interactúa con la Reforma.

<sup>28</sup> Como religión privada que es, el cristianismo, para imponerse, debe negar el carácter privado de su propio contenido y darse la forma de una religión oficial. Eso pasará al fin de la antigüedad romana. Sobre esta transformación véase Bourgeois (1969), pp. 42-43.

<sup>29</sup> Cf. *La positividad de la religión cristiana*, en *Werke I*, p. 205 (*Zusätze*)

<sup>30</sup> Cf. “Fragmentos históricos y políticos”, en *Werke I*, p. 439.

concluirá pensando que el fin de la igualdad de las fortunas fue una de las causas de la caída del mundo antiguo republicano <sup>31</sup>.

Desde sus análisis de Berna, hasta la elaboración de la doctrina final en su estancia en Berlín, la filosofía económica de Hegel pasa por una serie de transformaciones cuyos rasgos generales podrían resumirse en un puñado de puntos básicos. La desconfianza inicial por la propiedad y el espíritu de ganancia propios de la estancia en Suiza da lugar, en su paso por Frankfurt, a una mirada inicial a los hechos históricos contando con los primeros rudimentos teóricos que le suministra la economía política. De un lado, hay un interés por la temática religiosa –especialmente la historia de Jesús y la religión judía– y la búsqueda de un principio de reconciliación social que haga frente a las relaciones atomísticas basadas en la propiedad. <sup>32</sup> Pero, al parecer, Hegel parece aceptar aún con reparos la idea, que le llega desde los economistas, según la cual la actividad económica es un elemento positivo para la formación del orden social. Tanto la propiedad como el afán egoísta por el lucro son, todavía en esta época, elementos disolventes que actúan contra la reconciliación religiosa de los hombres. <sup>33</sup>

Esta mirada cambiará durante su estancia en Jena, según lo indican los dos manuscritos que se han conservado de ese período. Luego de haber analizado en Berna al “hombre privado”, ahora Hegel se interesa por desentrañar la legalidad económica de la sociedad burguesa, con lo que insiste en su investigación de la propiedad privada aunque incorporando a su reflexión el concepto de trabajo como la relación básica que se entabla entre el hombre y la sociedad. En el manuscrito del bienio 1803-1804, el trabajo es considerado como un proceso de adquisición de capacidades y no un producto del instinto (*Jenaer I*, p. 320). Y comienza a ser analizado como formador de valor a partir de su función central en la división laboral que opera en el mercado (*Ibidem*, p. 322 ss.). Al revés de Frankfurt, también surge una mirada positiva hacia la propiedad y la búsqueda de ganancia. “En mi propiedad tienen todos su propiedad”, dice Hegel (*Ibidem*, p. 324), mostrando ya aquí lo que será la categoría de *Annerkantsein*, el ser-reconocido, como el sustrato lógico básico de esa noción, según lo que hemos discutido anteriormente (*Cf. supra* II.5.). Asimismo, no es menos evidente que también asoma en estos trazos la influencia de la lectura de Adam Smith, aunque des-  
 punta al mismo tiempo –y de un modo particularmente violento a veces– una crítica a la mecanización de la producción fabril: “La conciencia del trabajador –afirma con contundencia– es rebajada al embotamiento” (*Ibid.*, 323 ss.). Posteriormente, según las lecciones de 1805-1806, Hegel vuelve a considerar el modo moderno de producción, aunque ahora –mostrando un tema que era por completo ajeno a las etapas anteriores– ya comienza a pen-

<sup>31</sup> Harada (1989), pp. 113-117, afirma que en su estancia en Suiza Hegel se interesó por la “privatización de la vida” tras la debacle del clasicismo ateniense y romano. La tesis es que Hegel considera en este período a la caída de la república como un proceso sociopolítico basado en una disputa por la propiedad. El paralelo moderno de esta situación antigua es para Hegel, según la tesis de Harada, la revolución francesa, luego de la cual –y como uno de sus resultados más notables– grandes burgueses se adueñaron de enormes propiedades estatales, acrecentando así la desigualdad imperante. En esta época Hegel está convencido de que no hay armonía social en torno a la propiedad y de que las actividades propias del egoísmo privatista son contrarias al bien común. Aún no conocía los mecanismos de la economía, que estudiará años más tarde. ✓

<sup>32</sup> *Cf.* Harada (1989), pp. 118-121; Lúckacs (1948), I, pp. 160-180; Bourgeois (1969), p. 55 ss. Chamley (1965), p. 230 ss. Este autor afirma que los escritos de Frankfurt marcan una ruptura con el período anterior que se explica por la influencia de la lectura del economista James Steuart y su *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, publicada en 1767. Sobre este tema, véanse las tesis de la obra clásica de Chamley (1963), p. 136 ss. y 210 ss. Un comentario detallado se encuentra en Ege (1998), pp. 107-118.

<sup>33</sup> Un escrito clave de este período es *El espíritu del cristianismo y su destino*, en *Werke*, I, pp. 274-418.

sar en algunas medidas ligadas a una intervención desde el Estado que puedan atenuar sus consecuencias negativas. Subraya aquí un tópico clave, que adquirirá cada vez mayor relieve, y que influirá en su concepción del patrimonio (*Vermögen*) y del capital (*Kapital*). Es la idea de *Geschicklichkeit*, de habilidad, como capacidad laboral del ser humano para ganarse el sustento: “La habilidad del individuo –sostiene entonces– es la posibilidad de la conservación de su existencia” (*Jenaer III*, p. 223)<sup>34</sup>.

### 3. La fusión de economía y derecho

Este panorama recién explicitado, junto con el despliegue expuesto párrafos arriba sobre el mundo económico genuinamente alemán que sirve de trasfondo al pensar de Hegel, nos pone en mejores condiciones de condensar en pocas líneas cuál es –en definitiva– la quintaesencia del filósofo en su faz económica. No es obvio enfatizar que Hegel no piensa como economista. En efecto, no lo es y tampoco pretende serlo. Más bien, como ha sido definido con precisión, lo que en el fondo intenta no es construir una economía política sino escribir una filosofía del derecho que investigue y postule cuáles han de ser las condiciones jurídicas de la economía<sup>35</sup>. No hay en su obra una teoría económica sino los trazos fundamentales de una doctrina jurídica cuya finalidad es regular el orden económico que debe imperar en una sociedad organizada si quiere evitar su disolución éticopolítica. Quizás sea incorrecto afirmar sin matices que Hegel es el primer filósofo que colocó a la economía dentro de la esfera de la justicia o que fue el primero en prescribir cuál economía ha de ser considerada justa<sup>36</sup>. Pero lo cierto es que fue un teórico del orden interesado esencialmente en la primacía clásica del todo sobre las partes. Lejos de una defensa acérrima del liberalismo y también apartado de una concepción netamente estatista de la economía, como lo muestran sus críticas a Fichte, Hegel ensaya más bien una tercera variante apoyada en parte en la doctrina medieval según la cual los individuos pertenecen a estamentos y a un sistema de corporaciones, diferenciadas por profesiones y actividades productivas, cuya organización permite que el interés particular sea mediado por el interés universal o comunitario. Es aquí, en este cruce entre lo privado y lo público, donde operará aquella mediación dialéctica que quedó explicitada en la *Ciencia de la lógica* bajo la dupla finito-infinito (*Cf. supra*, cap. I.3 y I.4). En la economía, ese juego especulativo se desarrollará entre el mercado, concebido como sistema de particularidades, y el Estado, en tanto corporización de la universalidad que absorbe en sí y concilia las diferencias. Un párrafo muy importante pone en evidencia esta preocupación de Hegel por el cuidado de lo común, verdadero núcleo de su meta económica:

<sup>34</sup> Harada (1989), p. 128, señala que la idea de que el individuo debe conservar sus capacidades físicas y espirituales tiene como antecedente el libro V de *Riqueza de las Naciones*, donde Smith –pese a oponerse a la intervención estatal– reclama un sistema de educación. Esto es aceptable, pero ese precedente debe ser valorado sin dejar de considerar que el cuidado por la *Geschicklichkeit* es algo propio de toda la tradición económica medieval alemana. Sobre el período véase además Denis (1989), pp. 51-88; Bourgeois (1969), p. 69 ss.; y Chamley (1965), p. 252 ss.

<sup>35</sup> *Cf.* Priddat (1990), p. 54.

<sup>36</sup> Según entendemos, así lo hace Winfield (1987), pp. 29-37, marcando al mismo tiempo que ya Aristóteles (*Pol.*, 1258b) y Kant (1790), (“*Einleitung*”, p. 8) habían señalado su oposición a la falta de normatividad de la economía (*die Haus-, Land-, Staatswirtschaft*, dice Kant enlazando los tres hitos fundamentales: administración económica de la casa, de la región y del Estado).

“Es la razón inmanente al sistema de necesidades humanas y a su movimiento la que articula lo universal mismo en un todo orgánico de diferencias” (FD, #200. Cf. #201).

Esa mención de la “razón inmanente” (*immanente Vernunft*) y del “todo orgánico” (*organischen Ganzen*) indica la oposición que Hegel intenta marcar entre su postura económica, de corte organicista, y el mecanicismo más indiferente y destructivo con el que distingue a la economía política liberal. Para que el entramado estamental constituya “un todo orgánico”, la dependencia natural que existe entre los individuos debe transformarse en una dependencia tamizada por la razón, es decir, filtrada por la mediación de la conciencia, gracias a la cual los individuos comprenden su pertenencia a un cuerpo englobante que los contiene y les da sentido:

“El todo debe compenetrar a todos pero debe estar distribuido. Los individuos deben saber que ellos, en su tarea particular, están trabajando para el todo y deben tener a éste como fin. Este existe sólo como organismo. Este disgregarse debe ser tal que lo disgregado llega a ser independiente y el todo mantiene, sin embargo, la fuerza absoluta (...) La certeza de que otros trabajan para la misma Idea da confianza al individuo. Así su esfera es para él justificada y adquiere para él verdadero interés” (Meyer, #118, p. 184).<sup>37</sup>

Esta fusión de economía y derecho se ve aún con mayor claridad –como se expondrá mejor más adelante– cuando se toma en cuenta el núcleo de los reparos hegelianos al mercado libre: la concentración del capital y la riqueza en pocas manos y la contraposición de intereses entre empresarios y trabajadores o también entre productores y consumidores. De un lado, Hegel quiere congeniar la seguridad del empleo con el potencial productivo que representa una economía libre de mercado. Hay así una conjunción modélica de dos vertientes: la certeza laboral propia de la antigüedad clásica; y la movilidad económica moderna del juego libre del capital. Pero, al mismo tiempo, no deben desconocerse los matices de diferenciación que sustentan el rasgo más original de la posición hegeliana. Como vimos, Hegel caracteriza a la propiedad como piedra angular de su filosofía política. No hay sociedad libre si no se reconoce el derecho a ser dueño de algo o de disponer libremente de la riqueza personal. Pero esa libertad por sí sola –razona el filósofo– es parcial, abstracta o unilateral. Necesita de otra condición para devenir real. Y esa condición es el trabajo. De modo que, en el *corpus* económico hegeliano, el reconocimiento de los derechos tradicionales de la apropiación debe ser acompañado de un concepto de patrimonio (*Vermögen*) más amplio que el que distingue las formas clásicas de la propiedad y que apunta a caracterizar una potencialidad virtual: la capacidad de trabajar. Esta capacidad es la que tendrá que quedar a la postre garantizada tanto por el patrimonio personal como por el patrimonio so-

<sup>37</sup> Véase además el comentario de Hegel a la teoría aristotélica acerca de la primacía del todo sobre las partes, desarrollada a partir del clásico ejemplo de la mano que sólo es tal -y no un puro nombre- si está integrada a un cuerpo, en *GeschPhil*, II, pp. 226-227. Sobre las relaciones entre organicismo, Estado y economía, cf. Denis (1984), p. 29 ss.; Becchi (1994), espec. p. 55 ss.; Liedenfeld (1997), pp. 176-180. Acerca de la valoración de Hegel como economista y del puesto de la economía en su sistema, las posiciones son muy variadas. Aunque desde luego no pretendemos agotar el tema, citamos aquí sólo algunas. Así por ejemplo Chamley (1963), pp. 54-56, señala que la doctrina económica de Hegel “sorprende por su lucidez y amplitud” y anticipa temas futuros. Luckacs (1948), I, 27-28 sostiene que la economía es la materia que determina todo su sistema y Trías (1981), p. 164 ss., sin dedicarse con exclusividad al tema, asegura que la *Fenomenología* y la *Lógica* “se esclarecen desde la economía” (p. 172). Ritter (1961b), p. 22 ss. precisa que el mérito de la economía hegeliana es haber mostrado “el carácter abstracto de la sociedad”.

cial o universal <sup>38</sup>. En el esquema hegeliano, el ámbito propio para ese cumplimiento será el de las corporaciones. El derecho al trabajo, concebido como un patrimonio más, queda así incorporado a la economía como una exigencia ética. Lo dice expresamente en sus lecciones de 1819: “Si hay desempleados, estos tienen el derecho de reclamar que les sea procurado trabajo” (Henrich, p. 192) <sup>39</sup>. La razón de este reclamo reside en que sólo mediante el trabajo el individuo garantiza su dignidad como persona independiente.

Más allá de estas consideraciones, el *status* de la economía en Hegel puede ser analizado incluso desde otro nivel, es decir, como una explicitación de la relación “necesidad/trabajo/ingreso”. A la existencia de necesidades se contraponen un modo de satisfacerlas. Cuanto mayor y más variadas sean las necesidades, más diferenciado devendrá el sistema laboral. Y cuanto más sofisticado sea éste, las nuevas actividades reclamarán un saber o habilidad mayor, lo que muestra cuán cercana es en Hegel la relación entre la producción económica y la educación. Se ve aquí cuál es la contraposición existente en la economía clásica de Adam Smith, donde la tríada “necesidad/trabajo/ingreso” es reemplazada por la de “inversión/beneficio/ingreso”, más consistente con la formulación liberal. Sin embargo, no se encuentran en Hegel discursos de fundamentación teórica de la economía. Ni tampoco la exposición de un modelo de crecimiento concreto como el aportado por Smith, Say o Ricardo. Hegel no atiende ni tematiza directamente las relaciones existentes entre la inversión de capital, el alza salarial y el aumento de la demanda junto con el incremento demográfico y el empleo. Todos estos elementos, que son cruciales en la economía smithiana, por cuanto intervienen centralmente en el crecimiento económico de la sociedad y en el aumento de su riqueza, quedan expresados de un modo marginal en Hegel. El filósofo, al contrario, centra su atención sólo en los movimientos del mercado que llevan a la concentración económica y en la tendencia de la industria a una profundización de la división laboral que genera desempleo y una larga lista de efectos sociales desintegradores <sup>40</sup>.

De modo que Hegel desarrolla su propuesta económica, y su consecuente crítica de la economía política, con argumentos permeados básicamente por el componente ético de la filosofía del derecho. La idea que nutre el razonamiento es que la economía de mercado fundada puramente en el capital no llega a resguardar el patrimonio universal de la sociedad, especialmente en lo que se refiere al trabajo asalariado que Hegel, como vimos, piensa también como una forma patrimonial. Si carece de trabajo, el trabajador queda pues imposibilitado de acceder a la eticidad y, en consecuencia, a la libertad universal. La propuesta de Hegel –promover la seguridad patrimonial y atenuar los riesgos propios de la economía de mercado- se prolongará en el tiempo hasta convertirse en un tema clave de la economía alemana del siglo XIX para la solución de las perentorias demandas obreras que comenzaban a surgir: el de la aseguración social ¿Cómo hace el Estado para procurar un régimen pleno de ocupación? ¿De qué modo se distribuyen más equitativamente los recursos? No hay ninguna indicación explícita en los escritos hegelianos, salvo la prescripción normativa

<sup>38</sup> Cf. Henrich, p. 198: “La otra clase de patrimonio es la ocasión de trabajar”.

<sup>39</sup> Al respecto, es muy acertado el comentario de Stilman (1987), p. 70, nota 14, cuando señala que Hegel no valora la libertad económica porque crea riqueza o un más alto Producto Bruto Interno, como diríamos hoy. La apoya, en cambio, porque es condición necesaria para la realización de la completa libertad humana. Sin libertad económica no hay libertad universal. La primera es, claramente, condición de la segunda.

<sup>40</sup> Un detallado estudio sobre los vínculos de Hegel y la economía política escocesa se encuentra en Waszek (1988). Acerca de la configuración general de su pensamiento, cf. espec. p. 158 ss. Véanse también Priddat (1990), p. 308 ss.; y Harada (1989), pp. 150-153.

de que debe existir pleno empleo porque eso es lo que salvaguardará la dignidad y la honra de los ciudadanos.<sup>41</sup>

Por cierto, la adopción de estos postulados éticopolíticos –la fusión entre derecho y economía, como ya lo señalamos- no evitará sin embargo la existencia de fricciones en el sistema global. Desde el momento en que conviven en Hegel dos corrientes de pensamiento – el borde ético aristotélico que subordina lo individual a lo general; y la versión individualista de la economía política- existe una tensión continua en su pensamiento. Hegel no tiene reparos en utilizar el instrumental smithiano y subordinarlo a las necesidades especulativas sin tomar en cuenta los requisitos de principio y de método de esa ciencia “que hace honor al pensamiento” (FD, #189, Agr.). Y hasta puede decirse que todo su discurso muestra, en general, una aceptación acrítica de la “naturalidad” de las leyes económicas. Pero, al mismo tiempo, no demora en protestar contra el “fastidio moral” del entendimiento, es decir, el tipo de modalidad racional con la que opera la economía, cuando pone en entredicho su propio discurso especulativo negando preponderancia a la mediación estatal. En suma, por encima de cualquier otra determinación estrictamente económica, siempre prevalece la idea de que la instancia ética, a través de las instituciones que la encarnan, será la encargada de hacer frente a las irregularidades que provengan de lo económico.

#### 4. *Excursus*: entre el *Statesman* y la “mano invisible”

Un acercamiento general al sentido de la economía hegeliana estaría incompleto si no se trajera a la superficie, puntualmente, el tema de las influencias recibidas por el filósofo, en especial durante sus años juveniles. Sin ánimo de agotar aquí todas las posibilidades interpretativas del asunto, pretendemos no obstante hacer hincapié en los núcleos conceptuales que, de un modo u otro, nutrirán su pensamiento<sup>42</sup>. Es sabido que Hegel no deja ninguna constancia en sus obras publicadas o en sus escritos no destinados originalmente a la publicación de su deuda intelectual con Steuart. Conocemos también, sin embargo, por algunas indicaciones de Karl Rosenkranz, que Hegel leyó la *Inquiry into the Principles of Political Economy* (1767) y que escribió un comentario glosado de ese escrito entre febrero y marzo de 1799. En ese texto, según el biógrafo, se concentran los pensamientos de Hegel sobre “la

<sup>41</sup> Obviamente, ésta no es la única razón para reclamar el pleno empleo. También hay motivos políticos ligados a la seguridad del Estado y a la necesidad de orden social. Más allá de la influencia que sobre este tema puedan tener para él los acontecimientos contemporáneos, Hegel es sensible a las enseñanzas de la política griega y a su preocupación por evitar las turbulencias sociales. Platón, por ejemplo, sostiene en *Leyes* 744d que el mal más grave de la ciudad (*megístou nosématos*) es la escisión, la división (*diástasin*) y recomienda que haya límites para la extrema pobreza (*méte penían*) y la extrema riqueza (*méte aû ploûton*) como un modo de evitar disensos (745a). Aristóteles, a su turno, pide a la *polis* ideal dos condiciones: que haga posible la felicidad en la vida personal y que sea estable. La categoría relevante aquí es la seguridad (*aspháleia*). El mejor régimen –dice- es el libre de sediciones (*astasiastos*) (*Pol.*, 1296a7). “Las revoluciones –afirma- tienen pues siempre por causa la desigualdad (*tò ánison*)” (*Pol.*, 1301b26).

<sup>42</sup> Para una comprensión de las afinidades y discrepancias de Hegel con Steuart y Smith es imprescindible consultar los trabajos clásicos de Chamley (1963, 1965 y 1969), Luckacs (1948) y, con una perspectiva más actual, los de Waszek (especialmente, 1983, 1985 1986 y 1988). Por cierto, a esas contribuciones remitimos. Una visión de conjunto se encuentra en Petersen-Fulda (1999), Königson (1974); Kobayashi (1967); Caboret (1998); Stilman (1987); Llanos (1984); Priddat (1990) y (1998b); Dotti (1982); Plant (1987) y Dickey (1987), esp. pp. 186-199. Por su lado, Arndt (1988) muestra cautela a la hora de valorar la proclamada influencia de Smith y David Ricardo en el pensamiento de Hegel (esp. notas 13 y 19). Y Bodei (1975b) advierte en cambio que es el rol de Steuart sobre Hegel el que “ha sido sobrevalorado” (p. 36). Höhne (1931), a su vez, se inclina por una mayor influencia de Smith.

esencia de la sociedad civil, sobre la necesidad y el trabajo, sobre la división del trabajo, el patrimonio de los estamentos, la política de pobres, la policía, impuestos, etc".<sup>43</sup> Algo diferente ocurre en el caso de Adam Smith y su *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* (1776) por cuanto Hegel, además de mencionarlo explícitamente en la *Filosofía del derecho* (# 189, Obs.), también alude a él en sus lecciones de Jena (Cf. *Jennaer* I, p.133 y III, p. 206).

No es nuestra intención analizar las razones de este hecho<sup>44</sup>. Más importante para nuestro objetivo es precisar aquí cuáles son los criterios centrales que Hegel sostiene respecto del mercado por cuanto esta diferenciación aportará elementos de juicio para juzgar su relación con Steuart y Smith. Esa contraposición tiene su relevancia por cuanto era algo no únicamente palpable en aquella época sino que, incluso, es algo vivo aún en nuestros días. La divisoria de aguas era y continúa siendo clara: con Steuart, la economía política del siglo XVIII aparece concebida bajo el principio de la regulación estatal; Smith, en cambio, funda su sistema en la idea de un mercado autorregulado. Todavía hoy el debate académico sigue abierto entre las corrientes ortodoxas, partidarias de una visión smithiana de la economía, y aquellas que ven en la intervención estatal el remedio a las fallas del mercado<sup>45</sup>.

Como ya hemos indicado, Hegel se mostraba básicamente más preocupado por la provisión de ingresos decentes para todos y por evitar el desempleo. La razón de ello no radica en una consideración técnica –por ejemplo, que la falta de trabajo dificulta el crecimiento de la riqueza nacional, como ocurre en Smith– sino en un criterio éticojurídico. Para Hegel, el mercado es algo construido; no es la institución social más importante ni el árbitro final de las necesidades humanas; y debe ser regulado ya que carece de un mecanismo apropiado de autocontrol. Esto significa que, dejado en libertad, su acción, aunque benéfica desde cierto de punto de vista, puede derivar en consecuencias disolventes de la armonía social<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cf. *Werke*, I, p. 633, donde se publica el fragmento citado de la obra de Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844 (reprint, Darmstadt, 1963), p. 86.

<sup>44</sup> De acuerdo con la polémica explicación de Chamley (1963), pp. 190-191, el silencio de Hegel sobre Steuart "confirma" que su influencia fue esencial. Waszek (1988), p. 133, sugiere en cambio que Hegel era consciente de que, ante el público de su época, Smith era reconocido como más innovador y que eso explicaría la ausencia de una mención de Steuart. Sobre el contacto de Hegel con el autor de *The Wealth of Nations*, el mismo Waszek (1985), tras un minucioso cotejo, infiere que el contacto más directo del filósofo con los escritos del economista escocés ocurrió entre 1803-1804 y 1817-1818, según lo indican los apuntes de lecciones de esos años.

<sup>45</sup> Urquhart (1998), p. 143, uno de quienes plantean esta contraposición, recuerda que Steuart ofrece una teoría económica independiente de la ortodoxia. Ege (1998), pp. 118-122, a su vez, evoca varios escritos de Paul Chamley en los que marca las similitudes entre Steuart y Lord Keynes, en especial las referidas al pleno empleo. Véase, por ejemplo, el artículo de Chamley "Sir James Steuart inspireur de la 'Théorie générale' de Lord Keynes", en *Revue d'Économie Politique*, 3, 1962.

<sup>46</sup> Hagamos aquí un alto para atender posibles objeciones. En primer lugar, podemos pensar que si el mercado se basa en el interés egoísta de las personas, y éste es natural, entonces el mercado será también natural. En verdad, también podría argumentarse que se trata de una institución que ha existido desde el momento en que los hombres comenzaron a intercambiar objetos para satisfacer sus necesidades. Pero el razonamiento de Hegel es distinto. El mercado es construido y no natural en el sentido de que es el resultado de la acción humana. Se aplica aquí el mismo razonamiento que en el caso del derecho a la propiedad privada (Cf. FD, #44, 45 y 52). Los hombres no son por naturaleza portadores de derechos. Se requiere antes el filtro de la mediación histórica a través de la lucha por el reconocimiento. El derecho reconocido como tal surge a consecuencia de esa lucha. Cuando Smith habla de libertad natural, Hegel piensa que esa libertad sólo es real en tanto producto de la acción histórica. La afirmación de que el mercado no es autorregulado necesita, por otra parte, de una explicación diferente. En efecto, según Hegel el mercado carece de autocontrol. Si lo tuviera, no se requeriría la presencia del Estado. Paradójicamente, y para disgusto de muchos liberales, lo mismo ocurre en

#### 4.a. James Steuart

De entre todo este conjunto de criterios, ¿qué es entonces lo que Steuart le proporciona a Hegel? Una pauta general se encuentra en aquel fragmento donde el economista escocés define cómo entiende el mecanismo que opera en el intercambio:

“Las naciones comerciantes de Europa representan una flota de navíos, cada uno esforzándose en arribar primero a un puerto preciso. El hombre de Estado (*Statesman*) de cada uno es el piloto. El mismo viento sirve para todos. Y este viento es el principio del interés personal, que compromete a cada consumidor a buscar en el mercado lo menos caro y lo mejor. Ningún viento alisio puede ser más general ni más constante que el interés. Las ventajas naturales de cada país representan el grado de solidaridad de cada buque. Pero el maestro que conduce la nave con la más grande destreza y aquel que puede poner a sus rivales bajo el viento de sus velas arribará indiscutiblemente, *caeteris paribus*, antes que ellos y asegurará su ventaja” (1767, p. 203)

Varios son los núcleos temáticos presentes aquí que repercutirán en el filósofo. Ante todo, el pensador escocés concibe al mercado como una institución en la que se encarna la libertad y asegura, como premisa central de su doctrina, que el desarrollo económico es el que determina el destino histórico de una nación. Sin embargo, la filosofía que nutre esas convicciones no coincide con las más íntimas pretensiones del liberalismo inglés. En efecto, para Steuart, el manejo de la economía no debe someterse ciegamente al “curso natural de las cosas”. Y esto se debe a que, a diferencia de Smith, quien admite la intervención del Estado en un puñado de casos y básicamente para proteger la libertad y la seguridad, en Steuart el mercado está permanentemente al borde del colapso. Este tema será crucial en el autor de la *Filosofía del derecho* y obrará casi como un postulado. Lejos de poder quedar librado a su propia dinámica, el mercado debe ser controlado con toda energía. La persona encargada de ejercer esa regulación es el “estadista” (*statesman*) como cabeza de gobierno o autoridad pública. Éste es, entonces, otro concepto que afectará el argumento hegeliano: la presencia reguladora de una instancia superior, que someta las contingencias del proceso de intercambio. Tanto para Steuart como para Hegel, la meta de esta instancia reguladora será la de moldear al mercado de acuerdo con el interés público<sup>47</sup>. Es interesante notar, sin embargo, que Steuart no cree que la inestabilidad del mercado sea una suerte de efecto secundario; más bien considera que es una consecuencia del sistema mismo de la libertad económica:

“La principal causa de la decadencia en los modernos estados (...) deriva de la libertad y está inseparablemente conectada con ella” (1767, p. 77)<sup>48</sup>.

---

Smith, aunque de un modo más discreto. Su mercado también carece de autocontrol y ésa es la causa de la existencia del libro V de *Riqueza de las Naciones*. Todo ámbito social de intercambio necesita de un Estado que defina límites, haga cumplir las leyes de propiedad y sancione los delitos de fraude. En Hegel, las instituciones encargadas de concretar esas instancias regulativas integran la llamada “administración de justicia” y la policía (FD, #209 a 229 y 231 a 249).

<sup>47</sup> Steuart (1767), pp. 16, 122, 200, 217, 300, 325.

<sup>48</sup> *Op.cit.*, p. 77. Sobre el mecanismo del mercado, véase Waszek (1988), p. 188.

El mercado, en tanto figura central de la sociedad moderna y sus libertades, puede por tanto dañar a esa sociedad. El *statesman*, en su carácter de autoridad pública, está llamado entonces a regular su funcionamiento, anticipar posibles desvíos y corregir las inestabilidades. Como el arte del buen gobernante consiste, según Steuart, en saber adaptarse a las circunstancias cambiantes de época en época, otra de sus funciones –asociada a la anterior– será la de guiar a su Estado en el tránsito por las tres etapas por las que atraviesa cualquiera economía: un primer estadio no desarrollado, donde se carece de capital y de saber industrial; una segunda etapa basada en la ampliación de los intercambios exteriores y en la expansión y el dominio comercial, financiero y técnico sobre terceros países; y una tercera, cuando la nación se reconcentra sobre sí misma para disfrutar de las ventajas adquiridas. El *statesman* que cumple su función cabalmente será entonces capaz de conducir a su pueblo a través del desarrollo productivo y llevarlo, mediante la expansión comercial, a una mejor organización del Estado.

Respecto de las relaciones entre producción e industria, Steuart presta delicada atención a los riesgos que se abren para los productores locales a través de los vínculos comerciales con el exterior. Y su receta, que tendrá cierto eco en los análisis hegelianos sobre exportación e importación, estipula que el Estado debe contener los desequilibrios que se producen entre la oferta y la demanda globales<sup>49</sup>. Esto tendrá una gran relevancia en los análisis de Hegel sobre el empleo por cuanto el escocés hace especial hincapié en la necesidad de que el estadista dirija sus políticas de modo tal que garanticen la provisión de trabajo<sup>50</sup>.

En Steuart, aunque el sector agrícola tiene un rol en la generación de la riqueza, el motor del desarrollo se encuentra en la producción de manufacturas, en especial aquellas asociadas al lujo, y en el carácter pujante del sector comercial<sup>51</sup>. Esto también tendrá particular incidencia en Hegel, aun cuando su posición sobre lo suntuario será un tanto ambigua, particularmente debido a la influencia de consideraciones morales y religiosas que teñirán su concepción. El punto es que, según la *Inquiry*, una economía de escaso desarrollo y complejidad es básicamente aquella donde los granjeros tienen poco estímulo para producir

<sup>49</sup> Según Chamley (1965), pp. 254-255, “son las concepciones de Steuart sobre los desequilibrios globales de origen monetario las que muestran a Hegel cómo trasponer en términos de ciencia económica actual las visiones aristotélicas y llevar así a su cumplimiento la dialéctica de la economía”. No hay sin embargo en Hegel una teoría detallada de la moneda. Caboret (1998), pp. 81ss. marca el carácter crucial que juega en Steuart la monetarización progresiva de la economía, aumentando el intercambio y favoreciendo la aparición de un nuevo sector, los consumidores. Steuart (1767), p. 44 define a la moneda como “la medida universal de lo que es llamado valor y un equivalente adecuado para toda cosa alienable” y en pp. 154-156 marca en efecto que sólo la emergencia de la clase mercantil y el comercio permite a la moneda penetrar en la estructura de la sociedad. Su concepto de “circulación” mostrará la complementación entre las clases sociales, algo fundamental para Hegel. La idea es que es la moneda la verdadera necesidad generada a través de ese sistema de relaciones y el principio en torno del cual comienza a ordenarse la creación infinita de las necesidades y de los medios que las satisfacen. La cuestión monetaria en Steuart, efectivamente, ocupa un lugar central en su *Inquiry* (Cf. las relaciones entre moneda, riqueza nacional, comercio e industria, libro II; moneda y crédito, libros III y IV) En un detallado análisis de la tasa de interés en Steuart, Tortajada (1998), pp. 280-283, marca la paradoja de que en el liberal Smith la “mano invisible” pasa a ser visible cuando toca este tema: el Estado debe intervenir. Sin embargo, Steuart –catalogado como un “intervencionista”– descarta la participación de la autoridad pública en la materia. Una visión diversa del tema se encuentra en Urquhardt (1998), pp. 150-154.

<sup>50</sup> Cf. Steuart (1767), I, 120 ss. Tanto la industria como el comercio son, para el economista escocés, los principales estímulos para el empleo y el crecimiento sustentable de la población.

<sup>51</sup> Cf. Steuart (1767), I, pp. 208-209. Sobre la noción de desarrollo en Steuart, diferente en algunos aspectos a las de sus contemporáneos, y sus relaciones con el tema del lujo, cf. Brewer (1997a). Una visión distinta del tema la ofrece Dickey (1987), pp. 186-199, quien describe la discusión abierta en la Alemania del joven Hegel sobre el lujo y la necesidad de su control en virtud de criterios religiosos.

sobre su propia capacidad de consumo. La oferta de mercaderías suntuarias induce una demanda en la producción agrícola porque obliga a los granjeros a incrementar el trabajo si quieren satisfacer sus necesidades de artículos de lujo. Con gustos simples, los granjeros no tendrían un incentivo para producir más allá de sus necesidades inmediatas. Pero un refinamiento del gusto y el cultivo de la afición al lujo expande la producción agrícola y la elaboración de mercaderías con valor agregado. El resultado final, marca Steuart, es una ampliación general en el comercio y en la manufactura urbanos. El lujo, el comercio y la industria conducen así a un mayor grado de libertad en la comunidad <sup>52</sup>.

Bajo este cuadro sumariamente descrito, puede afirmarse que Steuart -en tanto representante de la economía política premoderna o anterior a Smith- suministró la base doctrinaria para que Hegel ligara los reclamos de la vieja *Staatswirtschaft* de tinte cameralista con una fundamentación del mercado y su mecanismo interno más moderna. El economista escocés, quien vivió en Alemania varios años en la época de publicación de su *Inquiry*, llegó a conocer las obras de los viejos cameralistas germanos del siglo XVII y XVIII. Su idea de que el mercado, arrojado a su propio gobierno, termina beneficiando a los intereses de los individuos y no a la necesidad común o general se remonta, ciertamente, a la visión aristotélica de la vida económica, pero tuvo su arraigo particular entre los defensores de la *Polizeiwissenschaft*, como hemos visto. A este esquema descrito, que fue el acercamiento inicial de Hegel a la economía política, se le agregarán luego, como veremos, ciertas previsiones propias del sistema de la libertad natural defendido por Smith y sus seguidores <sup>53</sup>.

Con todo, debe consignarse que hay un elemento steuartiano no incorporable a la dimensión filosófica del sistema de Hegel y que tiene que ver con la relación economía-política. En efecto, Hegel jamás aceptará el principio medular del Estado en Steuart, según el cual lo que manda allí es lo económico. Hegel rechaza en consecuencia enfáticamente el economicismo del maestro escocés. En cambio, será distinta la relación con Smith en virtud o a causa, quizás, del mismo hecho. La separación que se hace en *Riqueza de las Naciones* entre el funcionamiento de la economía y la injerencia que sobre ella puede tener el Estado es lo que vendrá a corroborar la ulterior separación hegeliana entre la sociedad civil y el cuerpo estatal. La idea es que Hegel verá allí la posibilidad de desarrollar un espacio de libertad para lo económico sin que ese despliegue llegue a comprometer la integridad de lo político. Hegel encontrará así en Smith un respaldo más científico a lo que había absorbido de Aristóteles y su concepción orgánica de la política <sup>54</sup>.

#### 4.b. Adam Smith

---

<sup>52</sup> Steuart (1767), I, 45 ss.; 208 ss.; 216-217. Caboret (1998), p. 85 ss. marca otras influencias de Steuart en Hegel: la función constitutiva del intercambio; la búsqueda de la moneda como bien universal; y la dimensión de infinitud de la que es portador el orden mercantil en el mercado. Hegel, afirma, también recoge del escocés una teoría de las relaciones sociales, marcando puntualmente el carácter específico del sector comercial e industrial.

<sup>53</sup> Hühne (1931), p. 308, llama a esta fusión entre la vieja cameralística y la doctrina de Smith la “economía de la eticidad” (*Wirtschaft der Sittlichkeit*). Hegel lee a Steuart en Frankfurt hacia fines del siglo XVIII y es ese hecho el que cambia su concepción de lo económico, según la ya clásica tesis de Chamley (1965). De acuerdo con Ege (1998), p. 108, aquella lectura marca “el encuentro de la filosofía y la economía política”. Sobre la influencia cameralista en Steuart, cf. Skinner (1998), p. 162ss.

<sup>54</sup> Acerca de estos cruces, cf. Chamley (1965), p. 252 ss. y Ege (1998), pp. 112-113.

La relación de Hegel con Smith es diferente. Dejemos de lado el hecho central, ya consignado, de que el autor de *Wealth of Nations* es citado y Steuart no<sup>55</sup>. Lo que encuentra en su obra es la descripción de un mundo económico animado por ciertas regularidades que bastan para captarlo y analizarlo como objeto de una ciencia distinta. Y esto es posible porque hay en la economía, al menos en la doctrina que construye Smith, ciertos componentes de racionalidad aceptables para el filósofo. En definitiva, los rasgos centrales del sistema de libertad natural de Smith son para Hegel una abreviatura, en clave económica, de la nueva conciencia europea que se estaba gestando<sup>56</sup>. En el caso particular de Alemania, había entonces una discusión abierta acerca de la relación entre los procesos económicos propios de cada lugar y el desarrollo correspondiente de sus instituciones civiles. Uno de los temas en debate tenía que ver con la forma en que debía considerarse a la economía: si era una ciencia, como se afirmaba en la escuela liberal escocesa, o si podía ser considerada una teoría que debía estar supeditada al manejo político, tal como lo pedían los cameralistas en una lejana réplica del antiguo reclamo aristotélico. Ha sido señalada, como parte central de esta polémica, la influencia filosófica que las dos grandes líneas del pensamiento clásico griego pudieron ejercer sobre estas dos formas de considerar a la economía. De un lado se encontrarían así los platónicos, encarnados en el pensamiento de Smith y sus epígonos; del otro, los aristotélicos, simbolizados en la figura de Steuart y sus continuadores. El punto importante en debate es aquí la discusión metodológica sobre la nueva disciplina, un asunto que –

---

<sup>55</sup> Chamley (1963), p. 79, recuerda que el libro de Steuart devino pronto “una cantera de demolición” de la que todos, incluido Smith, saquearon materiales sin tomarse el trabajo de precisar su origen. “Hegel –afirmará otro tanto”. Franco (1958), pp. XIII-XIV, recuerda que el libro de Steuart, aparecido años antes que *Riqueza de las Naciones*, fue recibido con desdén y subraya además “el tono despectivo” que usa Smith para referirse a su colega. Sénovert, el traductor francés de Steuart, escribió: “El caballero Steuart ha tenido el honor que no tiene la mediocridad: ha sido poco citado, es verdad; pero se lo ha copiado a menudo”. Citado en Ege (1998), p. 105. Tribe (1988), p. 134 y 169 subraya, sin embargo, que en la última década del siglo XVIII, su *Inquiry* era mejor conocida en Alemania y más citada que *Riqueza de las Naciones*. Skinner (1998), p. 169 evoca el enorme impacto que tuvo en EE.UU. la obra de Steuart en el siglo XVIII, atrayendo la atención de Alexander Hamilton y alimentando las políticas proteccionistas aplicadas allí entonces para contrarrestar la influencia del comercio británico.

<sup>56</sup> Priddat (1998b), esp. pp. 111-120 y 129-131, impugna la idea de que el ingreso de Smith a Alemania fue tardío, como suele decirse, en virtud de una cierta animadversión de las élites germanas al liberalismo británico. Señala que ya hubo una recensión de *Wealth of Nations* casi enseguida de su publicación. Los *Smithianer* se agrupaban en la universidad de Göttingen, que era vista como un lugar de avanzada del espíritu cultural inglés en Alemania. Allí enseñaba Johann Feder (1740-1821), autor de la primera recensión de *Riqueza*, y Johann Schiller, primo del poeta, quien hizo en 1776 la primera traducción de la obra, el mismo año de su aparición. Ya desde aquellos días se acentuaban las tensiones básicas que la economía alemana mantendría con el liberalismo –en especial, las ligadas a la polarización entre el mercado y el Estado– y que serían luego recibidas y mantenidas por Hegel. Según Priddat, G. Sartorius (1765-1825) –eje de una segunda recepción de Smith hacia 1800 que siguió a la primera liderada por Feder– intentó una suerte de conciliación entre elementos de la vieja cameralística y la nueva economía política. También Steuart fue un eslabón decisivo en el tránsito del cameralismo hacia la moderna economía de mercado. Sobre la recepción de Smith en Alemania, cf. Schumpeter (1954), pp. 562-571; Dickey (1987), pp. 192 ss.; Tribe (2002) y Waszek (1988), pp. 75 ss. Montes (2003), pp. 66 ss. y (2004), pp. 15-56, describe el contexto de la época en el marco de la polémica abierta en Alemania, a mediados del siglo XIX, sobre el llamado *Das Adam Smith Problem*. En esencia, el debate giraba en torno de una presunta incompatibilidad entre las dos obras mayores de Smith. Mientras en *Riqueza* se ofrece una visión egoísta de la naturaleza humana, en *Teoría de los sentimientos morales* se explica la conducta de los hombres a partir de un enfoque diverso, centrado en el concepto de simpatía. La polémica sigue abierta aún hoy. Y es particularmente relevante porque afecta las relaciones entre economía y ética.

como hemos expuesto- seguirá incidiendo incluso décadas más tarde <sup>57</sup>. Los smithianos, apoyándose en una interpretación de Platón, sostenían que la economía era una ciencia y que debía apoyarse en un método único y aplicable en todo objeto, sin entrar a considerar sus particularidades específicas. Pero los steuartianos, siguiendo a Aristóteles, señalaban que, en rigor, lo que importa ante todo son las particularidades, lo propio de cada asunto, en especial en actividades como la economía cuyo trabajo no puede manejarse con principios universalizantes como sí ocurre en las ciencias duras. Como la economía tiene que ver con las motivaciones de los individuos, es imposible entonces establecer un principio general sin especificar los casos particulares <sup>58</sup>.

Este era, pues, el ambiente académico en el que se produjo aquella discusión que tuvo tantas consecuencias en la época y aun con posterioridad a ella <sup>59</sup>. Desde lo político, al margen ahora de este debate, el sistema smithiano adquirió su sesgo más propio como reacción al estricto control que las desfallecientes estructuras feudales y las políticas mercantilistas le imponían aún al individuo, que no era otro que el naciente burgués. En esencia, el mercantilismo sostenía que la riqueza de un país estaba en directa relación con la cantidad de oro y plata disponible, que eran los patrones de cambio de entonces. Las reservas del país en cuestión podían acrecentarse de dos maneras: mediante el cobro de impuestos, que era el modo más sencillo y también el de mayores costos políticos por su impopularidad; y a través de una política muy agresiva de comercio exterior, que permitiese acumular recursos que engrosaran la balanza comercial. De este modo, mientras mayor fuera la diferencia entre lo importado y lo exportado, mayores serían las reservas en metales. Los mercantilistas, para lograr este objetivo, imponían gravámenes sobre las importaciones, con lo que cual las desalentaban, y estimulaban básicamente la exportación de mercaderías <sup>60</sup>.

Smith consideraba que el sistema mercantil defiende en esencia el bolsillo de los mercaderes pero no los intereses generales del país. Desde un punto de vista, al confundir los conceptos de riqueza y de dinero, se oscurecía el hecho de que la creación y la acumulación de capital nada tiene que ver con el acaparamiento de oro y plata, sino con el valor-trabajo. Pero, además, otro elemento relevante en su crítica sostiene que el aumento de las exportaciones conlleva un fomento al monopolio interno de un sector si se elimina la competencia levantando barreras arancelarias contra la libre importación. En la época de Smith, una de las figuras económicas más importantes asociada con el mercantilismo era, precisamente, James Steuart <sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Es la *Methodenstreit*, famosa querrela por el método generada en torno de la escuela histórica alemana a fines del siglo XIX. Un panorama del tema lo ofrecen Gide-Rist (1909), II, pp. 527-567.

<sup>58</sup> Sobre esta caracterización de las dos grandes corrientes económicas, cf. Urquhardt (1998), pp. 144-150. Kobayashi (1998), p. 123 sostiene que Steuart ha desarrollado más explícita y detalladamente que Smith sus concepciones metodológicas.

<sup>59</sup> Piénsese en las discusiones actuales acerca de la globalización y de las recetas económicas con valor universal que promueven los organismos internacionales de crédito.

<sup>60</sup> Cf. Smith (1776), Libro IV, Cap. I, p. 378 ss.

<sup>61</sup> En rigor, debe consignarse que ni Steuart era un mercantilista a ultranza ni Smith fue un inflexible partidario del *laissez faire*. Varios especialistas han rebatido ambas interpretaciones. Así, por ejemplo, Kobayashi (1998), p. 135, sostiene que el intervencionismo de Steuart “no es ni *naïf* ni *démodé* sino establecido sobre las más sólidas bases teóricas”. Viner (1927), en un artículo ya clásico, sostiene que Smith era favorable a la introducción de medidas regulatorias y de control estatal en ciertas situaciones, en especial cuando estaba en riesgo el bien común. La fuerte intención moral es un elemento central en toda la economía smithiana. Este dato es enfatizado por Montes (2004), espec. pp. 130-152, quien recuerda que suele presentarse a Smith como el mero defensor del libre mercado, ignorando al mismo tiempo que el escocés ha marcado una estrecha relación entre economía y moral. Montes, contra las corrientes interpretativas ortodoxas, niega que el sistema de

Con todo, la doctrina liberal smithiana se basa esencialmente en un racimo de principios básicos: la idea de que el trabajo es la auténtica fuente de la riqueza <sup>62</sup>; la confianza en la organización espontánea de las instituciones económicas, es decir, la existencia de un presunto “orden natural de las cosas” que, librado a su cauce, termina a la larga por provocar el bienestar común; la certeza de que el egoísmo o el interés personal es motor del progreso; y finalmente, como consecuencia de los preceptos anteriores, la idea fuerza –de un modo crucial y determinante– según la cual la mejor contribución del Estado al bienestar general es dejar que los sucesos económicos obren por sí solos. Dicho con otras palabras, se trata de la célebre proposición “*laissez faire, laissez passer*” (dejar hacer, dejar pasar), que podría ser traducida a esta otra idea: “el mejor gobierno es el que gobierna menos” <sup>63</sup>.

Para Smith, la espontaneidad y el carácter beneficioso de las instituciones económicas son dos conceptos que van estrechamente ligados. En su época, es bueno todo lo natural y espontáneo. Hoy en día este criterio nos resulta en cierto sentido problemático. Pero era el modo como se analizaban entonces las cosas. Para un inglés del siglo XVIII, lo “natural” es sinónimo de “justo” o de “ventajoso”. Que el mundo marcha por sí mismo *naturalmente* significa que no requiere de ninguna autoridad, guía o voluntad previsoras; no hay pues un acuerdo o consenso necesario entre los hombres. Cada uno de ellos, si cumple su interés particular, contribuye *naturalmente* a la realización del bienestar general <sup>64</sup>. Esta idea tiene, ciertamente, un antecedente comprobable en las posiciones de Bernard Mandeville, cuya doctrina afirma en su tesis central que el vicio y las pasiones de las que solemos avergonzarnos son el soporte de una sociedad próspera. El comportamiento vicioso es, para este autor, “todo lo que el hombre, sin consideración por el público, fuera capaz de cometer para satisfacer alguno de sus apetitos” <sup>65</sup>. Ese es el sentido de su célebre asociación conceptual entre los vicios privados y el beneficio público. Desde luego que aquel comportamiento vicioso que constituye delito debe sancionarse con la ley. Pero el vicio útil, aquel que tiene un beneficio en la sociedad, ése debe ser alentado. Así, Mandeville defiende la idea del consumo suntuario, la envidia y el egoísmo personal, mientras rechaza la frugalidad, la caridad y la educación gratuita. Su razonamiento es que, sin el aporte del resultado propio de las conductas viciosas a la prosperidad nacional, la riqueza del país disminuiría. <sup>66</sup>

---

Smith pueda ser asociado con una visión atomista y mecanicista de la sociedad y también rechaza que pueda vérselo como un precursor de la teoría del equilibrio económico asentada sobre un modelo newtoniano. Este supuesto parentesco, afirma, es un desarrollo propio de la escuela neoclásica, pero no de Smith, quien piensa en clave humanista.

<sup>62</sup> Junto al “sistema mercantil”, Smith también cuestionó la fisiocracia o “sistema agrícola”, para el cual la riqueza de un país consiste en la producción agraria. Cf. Smith (1776), Libro IV, Cap. IX, p. 591 ss.

<sup>63</sup> En rigor, ésta era una consigna fisiócrata a la que le Smith le dio luego su gran impulso.

<sup>64</sup> Cf. Gide-Rist (1909), I, pp. 98-99.

<sup>65</sup> Mandeville (1729), p. 27.

<sup>66</sup> Véase la “Moraleja” de su *Fábula de las abejas* en Mandeville (1729), p. 21: “Igualmente es benéfico el vicio / cuando la justicia lo poda y limita; / y más aún, cuando un pueblo aspira a la grandeza, / tan necesario es para el Estado / como es el hambre para comer; / la virtud sola no puede hacer que vivan las Naciones esplendorosamente; / las que revivir quisieran / la Edad de Oro, han de liberarse / de la honradez como de las bellotas”. Muchas de las tesis de Mandeville han gozado de una apreciable influencia sobre Smith y muchos de quienes integraron la ilustración escocesa. Marx (1867, I, p. 519), uno de sus críticos, lo llama sin embargo “un hombre honrado y de inteligencia clara”. Véanse en especial las tesis de Mandeville sobre el *laissez faire* (*op. cit.*, pp. 240; 608; 68-71); la división del trabajo (*op. cit.*, pp. 239-240; 447-448; 556; 588); y su ataque a las escuelas de caridad (*op. cit.*, p. 165 ss.). Acerca de la contribución de Mandeville a la discusión ética y económica, consúltese la “Nota preliminar” de F.B.Kaye en Mandeville (1729), p. LXVIII ss.

La idea de que cada uno, al buscar su interés personal, ayuda a la realización del bien general es, justamente, el corazón de la doctrina de Smith. Tiene su corporización en la primera institución económica esencial fundamentada por el economista: la división del trabajo. Que el trabajo es la fuente principal de la riqueza no implica desconocer la importancia del capital, un factor de producción clave. Más bien quiere decir que los bienes de consumo son producto básicamente de la actividad humana y no de las fuerzas naturales. Lo que existe es un enorme taller, donde cada uno de los trabajos que se realizan coinciden con el bienestar del conjunto <sup>67</sup>. Mientras los animales satisfacen sólo sus necesidades y nada más, los hombres fabrican un producto que luego cambian por aquello que necesitan. Este mecanismo es el que genera el aumento exponencial de la riqueza de la sociedad, lo cual se obtiene, naturalmente, a través de la cooperación de todos para la satisfacción de los deseos de cada uno de los miembros de la nación <sup>68</sup>. La división laboral, según esta visión, es el efecto de un instinto que es propio del género humano –la necesidad de intercambiar cosas- y este mecanismo es el que se ha desarrollado en la historia bajo la guía del interés o egoísmo personal <sup>69</sup>.

Otra institución básica de Smith es la moneda por sus ventajas sobre el trueque primitivo. Y el tercer fenómeno relevante en su doctrina es la explicación acerca del proceso por el que se genera y se acumula el capital:

“Donde predomina el capital, prevalece la actividad económica; donde prevalece la renta, prevalece la ociosidad. Cualquier aumento o disminución del capital promueve de una manera natural el aumento o la disminución de la magnitud de la industria, el número de manos productivas y, por consiguiente, el valor de cambio del producto anual de la tierra y del trabajo del país, que es en definitiva la riqueza real y el ingreso de sus habitantes” <sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Es ya célebre la imagen de la fábrica de alfileres. Cf. Smith (1776), Libro I, Cap. I, pp. 8-9.

<sup>68</sup> Sobre la división del trabajo como causa de la opulencia y el “derrame” resultante, cf. Smith (1776), Libro I, Cap. I, p. 14 y Libro V, Cap. II, Parte III, pp. 687-689. En torno a la especialización laboral y su relación con el crecimiento económico en la escuela clásica, cf. Rodríguez Caballero (2003), pp. 169-181. El tema de la división del trabajo, desde luego, no es nuevo. Ya Platón (*Rep.*, 369a-372d) afirma que la ciudad se organiza alrededor de las necesidades (*khreía*) de los habitantes: “Cuanto más y mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse nada más que de él” (370c). Cf. además *Leyes* 846d-847b y *Rep.*, 433a. Un análisis sobre la división laboral en Platón y Smith se encuentra en Vivenza (1984), p. 126 ss. Reinert (2000), p. 21 afirma que el ejemplo de la fábrica de agujas, célebre desde Smith para simbolizar la división del trabajo, ya había sido usado en verdad medio siglo antes del escocés por el economista alemán Ernst Ludwig Carl en su obra *Traité de la richesse des princes et de leurs états, et des moyens simples et naturels pour y parvenir*, París, Theodore Legras, 1722-23, 3 volúmenes.

<sup>69</sup> Smith (1776), Libro I, Cap. II, p. 17: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas”. Racinaro (1975), pp. 93 ss., subraya que Smith critica “la impostación moralista” con la que se analizaba en su época las relaciones humanas a partir de la división del trabajo. Una muestra de eso, dice, es la descripción del egoísmo subjetivo como motor del intercambio por encima de la benevolencia. También Franco (1958), pp. XIX-XX y Cannan (1904), pp. LXVII-LXXII, subrayan que para Smith las acciones egoístas no sólo son admisibles moralmente sino que están justificadas como ingrediente necesario de la vida cotidiana.

<sup>70</sup> Smith (1776), Libro II, Cap. III, p. 305. Cf. además Libro II, “Introducción”, p. 251, donde se señala que el trabajo se subdivide sólo en la medida en que el capital haya ido acumulándose previamente. Por cierto, no deja de resultar curioso el papel determinante que Smith le atribuye al capital luego de que su libro comienza enalteciendo al trabajo como el factor decisivo para la generación de la riqueza. Obviamente, no estamos en condiciones ni es nuestra intención terciar en el debate abierto ya desde el siglo pasado entre los economistas sobre la teoría del capital de Smith. Nos interesa marcar, sin embargo, un grupo de conceptos esenciales que

Lo que se deriva de esta proposición es que la industria de un país no puede crecer sino en proporción al aumento de su capital. Este es la fuente más importante de enriquecimiento: permite la mantención de los obreros, la fabricación de instrumentos y máquinas que aumentan la productividad y multiplica, expandiéndola, la división del trabajo ¿Se viola aquí aquel precepto del objetivo inconscientemente perseguido por cada hombre como causa de la prosperidad general? Según Smith, de ninguna manera. El interés personal siempre es la fuente de todos los actos económicos. Es su móvil psicológico. Aunque debe consignarse además que las instituciones económicas también tienen otro carácter, cual es el de ser un producto de la Providencia, que ha hecho nacer en el corazón humano el deseo de mejorar siempre su actual condición. Bregando por su beneficio personal durante el intercambio, el hombre cumple los designios de Dios y es guiado “por una mano invisible” a promover un resultado final que no entraba en sus intenciones<sup>71</sup>. Este es el corolario del razonamiento smithiano que pretende subrayar la bondad y la espontaneidad propias de las instituciones económicas.

Por cierto, Hegel no cree en todo esto sin asomo de dudas. Antes bien, su recepción de la “mano invisible” smithiana contiene ciertas transformaciones conceptuales que constituyen un buen reflejo de cómo su pensamiento procesa la influencia de la economía británica en sus dos vertientes, tanto la del sistema de la libertad natural como en la que le llega a través de Steuart. De un lado, Hegel presenta el tema bajo una forma general, a partir de aquella clásica determinación contenida en la *Filosofía del derecho*:

“En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal como movimiento dialéctico, de modo que cada uno, ganando, produciendo y disfrutando para sí, produce y gana para el goce de los demás. Esta necesidad, que reside en el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el patrimonio (*Vermögen*) general y permanente” (#199).

La mención conjunta del trabajo y la satisfacción de las necesidades evoca aquí, en cierta manera, el equilibrio entre oferta (*Work*) y demanda (*Demand*) exigido por Steuart. Pero veamos cómo presenta el tema en el manuscrito redactado por Griesheim:

---

han surgido del libro II de *Wealth of Nations* y que aún eran muy relevantes en la discusión económica durante la época de Hegel: la diferencia entre capital fijo y el circulante, distinción retomada por Marx; la identificación polémica entre los capitales individuales y la suma del capital nacional; la idea de que el capital crece con el ahorro y la idea de que el capital limita la industria, es decir, que la actividad industrial general de toda una sociedad no puede superar lo que el capital de la sociedad puede emplear. Sobre esto, véase Gide-Rist (1909), pp. 102 ss.

<sup>71</sup> Véase el conocido pasaje en Smith (1776), Libro IV, Cap. II, p. 402. La imagen de la “mano invisible” aparece en otras dos ocasiones en la obra de Smith. Al margen de *Riqueza de las Naciones*, la ocurrencia se encuentra en *Teoría de los sentimientos morales* (1759), en el marco de una crítica al comportamiento de los ricos (Cf. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.Raphael-A.Macfie, Oxford University Press, 1976, pp. 184-185). Fuera de toda relación con la economía, también se halla en un escrito menos difundido sobre la astronomía (Cf. *History of Astronomy*, en A.Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W.Wightman and J.Bryce, Oxford University Press, 1980, p. 49). Zalduendo (1981), p. 46 recuerda que el economista italiano Ferdinando Galiani sostiene ya en 1751, en su obra *Della Moneta*, que el proceso económico está guiado por “una mano suprema”, es decir, el antecedente de la figura de Smith.

“Al principio, el fin (*Zweck*) de uno tiende a la satisfacción de sus propias necesidades, pero lo que se hace para sí también es un aporte para la satisfacción de las necesidades de otros. Esto puede suceder sin conciencia (*ohne Bewußtsein*) o el individuo puede siempre tener sus intereses ante sus ojos. Esta es la naturaleza de la cosa”<sup>72</sup>.

Ambas citas ilustran dos aspectos de la recepción hegeliana de Smith, el económico y el moral. Por un lado, en esta última aparece un núcleo temático que no está explícito en la primera aunque –como veremos– empuja y alimenta siempre el pensamiento de Hegel. Se trata de un acercamiento moral al tema económico, hecho que se trasluce en el manuscrito mediante la alusión a la acción “sin conciencia”. Satisfacer la necesidad de los demás sin hacer de ello una intención o sin tener de la acción una conciencia “reflexiva” está, en efecto, en el centro de la *Riqueza de las Naciones*. Pero, por otra parte, y esto ya es evidente en la obra publicada en 1821, la interpretación hegeliana sobre la “mano invisible” no alude a ninguna inversión de capital y tampoco distingue qué clase de trabajo ayuda a generarlo. Lo curioso es que ambos temas son cruciales en el célebre párrafo de la obra de Smith<sup>73</sup>. ¿A qué se deben estas omisiones?

En nuestra interpretación, todo radica en que el filósofo permanece apenas en el nivel de un sistema de intercambios, sin llegar a analizar de qué modo se produce el capital en la economía. Smith no habla sólo de un mercado regido por la competencia. Este es apenas un aspecto de su planteo. También –y esto es lo decisivo– se interesa por la inversión de capital y, al hacerlo, no apunta sólo al tema de la satisfacción de las necesidades sino que, además, y muy principalmente, intenta determinar de qué modo esa inversión influirá en la ocupación. Esto se ve, básicamente, en la preocupación que Smith muestra por aclarar qué trabajo es productivo y cuál no lo es<sup>74</sup>. Así, señala que el trabajo productivo es relevante porque es una condición que interviene en la generación de empleo a través de la inversión de capital, algo que no aparece de una forma clara en Hegel. De modo que bien podría concluirse que aquel aspecto central de la teoría de Smith tomado por el filósofo es el principio abstracto de la sociedad civil como lugar del intercambio y de la división laboral, aunque excluya la determinación central en cualquier análisis sobre la producción económica como lo es la generación y acumulación del capital. Cuando Hegel alude a “la mediación de lo particular por lo universal como movimiento dialéctico” (FD, #199) en su explicación del mercado intenta acentuar una acción que, en verdad, es consciente y que deriva del Estado. Hay aquí una función ética que poco tiene que ver con el sistema de libertad natural defendido por Smith. En la *Riqueza de las Naciones*, el empleo de la gente menesterosa sólo es posible

<sup>72</sup> Cf. Ilting IV, p. 504. Ver también Ilting III, p. 614. Confróntese con Waszek (1986), p. 65 ss.

<sup>73</sup> Smith (1776), Libro IV, Cap. II, p. 402. Por cierto, no es nuestra intención debatir el componente ético central que anima la obra de Smith. Las relaciones en ese sentido entre *Riqueza de las Naciones* y su *Teoría de los Sentimientos morales* (1759) son un tema crucial que escapa al objetivo de este estudio. Remitimos para ello a los trabajos de Mathiot (1990) y Montes (2003 y 2004).

<sup>74</sup> Smith (1776), Libro II, Cap. III, p. 300, llama trabajo “productivo” a aquel que añade valor al objeto a que se incorpora. “Improductivo”, al contrario, es el que no genera ese efecto. Entre los oficios y profesiones que no redundan en un trabajo productivo, Smith incluye a los funcionarios públicos. Compárese con la estima que Hegel tiene por la burocracia estatal. Roberts (1998), pp. 32-35 muestra los esfuerzos teóricos de los sucesores de Smith por desembarazarse de esa noción tan estrecha. Rodríguez Caballero (2003), pp. 182-191 recuerda que mientras Smith aplicó la distinción considerando sólo el trabajo, J.S. Mill la extendió al consumo. Marx fue el último de la escuela clásica que mantuvo la diferencia entre trabajo productivo e improductivo. Para él, productivo era sólo el trabajo –de los obreros, claro–, la única fuente de valor de la economía y base de su teoría de la plusvalía. (*op.cit.*, p. 183).

como efecto de una política económica que ha alentado la generación de capital. Es el incremento de la producción lo que lleva a la ocupación plena y al aumento consiguiente de la riqueza. La interpretación de Hegel, al contrario, aparece —en comparación con la doctrina smithiana—, como un modo de redistribución de la riqueza ya existente y no como un programa que contribuya al crecimiento de la producción total. Lo que anima la intención hegeliana es, por cierto, aquella tradición legada por Aristóteles, y conservada en la economía cameralista, de supeditación de lo económico particular a los intereses universales garantizados por la acción estatal. Como veremos, tanto la policía y las corporaciones serán los dos “representantes” del Estado en la sociedad civil y su misión será completar la faena que el mercado descuida. Hay, por tanto, una identificación y unión racional —“consciente”, digamos— de los intereses de los distintos miembros de los estamentos agrupados en la corporación. Y es cierto que esta característica, de algún modo, se acerca a aquella determinación del bien general precisada por Steuart para quien el conjunto de los intereses individuales redundaría a la larga en el bien colectivo.<sup>75</sup>

Estas determinaciones básicas de la relación del filósofo con Smith y Steuart se apoyan, sin embargo, en un fundamento aún más profundo y que será el sello distintivo de la época, que perdura incluso hasta hoy. Se trata del desplazamiento registrado entre la moral y la actividad económica, lo que en definitiva marcará la distinción central entre la vieja y la nueva economía<sup>76</sup>. El aspecto novedoso de las nuevas formas de producción es que, desde ese momento, estarán cada vez más organizadas alrededor de una economía de capitales y no meramente en torno del trabajo. Y esto es lo que ejerce un efecto considerable en la relación economía-moral. A partir de entonces, la atención de las necesidades no estará más ligada a una suerte de redistribución de un ingreso social que hasta allí era más o menos constante, sino que la cuestión estará asociada al desarrollo creciente de la productividad. El reclamo social para disponer de lo necesario que permita vivir ya no dependerá más de los postulados éticos defendidos en una comunidad determinada sino de una eficiente asignación de recursos y de la productividad económica. Si quiere enfrentar el problema, la economía política de la época de Hegel debe manejarse entre la opción de aumentar el costo global del bienestar a cargo del Estado o mejorar la asignación de recursos a través del mercado. La respuesta de Smith será la de atenuar la intervención estatal y favorecer en cambio disposiciones que no traben el crecimiento económico privado, lo que —a la larga— ayudará a sostener los costos de ese bienestar<sup>77</sup>. La distribución del ingreso no dependerá entonces de un intercambio éticamente justo o de una institución externa al proceso económico sino del desenvolvimiento de la actividad productiva.

<sup>75</sup> Cf. Chamley (1963), p. 91. Véase, sin embargo, lo que afirma más adelante, pp. 146-147, donde se muestra la quintaesencia de la discrepancia de Hegel con Steuart: mientras para el filósofo la actividad económica es en sí misma incompatible con la plena libertad, para el economista “el crecimiento económico es el único contenido de la historia”. Esta diferencia será algo que Hegel nunca dejará de lado.

<sup>76</sup> Esta es la tesis de Priddat (1990), pp. 157 ss. Bajo otro ángulo, Mathiot (1990) recuerda que los conceptos centrales de *Riqueza de las Naciones* están traspasados por nociones desarrolladas en la smithiana *Teoría de los sentimientos morales* (1759), entre ellas, la de “simpatía”. Y enfatiza cómo con Smith se desafía la prohibición aristotélica de que los objetos “producidos” ingresen como parte del orden moral, proceso que derivará en la autonomización de las mercancías como objeto separado del productor (pp. 45-47). Sobre la concepción antimoralista de la división del trabajo en Smith, véase Racinaro (1975), p.93 ss. Acerca de la “mano invisible”, véase Dobb (1973), p.53 ss.; y Zalduendo (1981), pp. 82-84.

<sup>77</sup> Como afirma Priddat (1990), p. 159, “lo ético no está más contenido en la moral del individuo, sino en el orden institucional del proceso económico. Este es el punto de vista ético bajo el cual Adam Smith considera la nueva economía”.

Por cierto, Hegel ve con claridad todo el proceso que se está gestando en su propia época y –lo que es aún más relevante– comprende en profundidad cuáles pueden llegar a ser sus consecuencias sociales. En su juventud, había caracterizado la nueva situación como la “tragedia de lo ético”. De un lado, acepta la idea smithiana sobre el necesario despliegue de las fuerzas productivas. Ellas encarnan el principio de la nueva individualidad moderna según el cual el mundo de la propiedad y del derecho privado han adquirido una consistencia definitiva. Pero el conflicto queda planteado, pues, en el hecho de que el Estado moderno deberá incluir entonces en su seno un sistema social cuya esencia es, en lo práctico, antiestatal<sup>78</sup>. Y ése será el sino ineludible de la modernidad, cuyas repercusiones llegan incluso hasta nuestros días.

#### 4.c. Fichte y Müller, otro contexto

Desde luego que Hegel no es el único en percibir la complejidad de estos problemas derivados de la nueva estructura social y económica que despierta en el siglo XVIII. Sus contemporáneos Fichte y Müller, cada uno a su modo, intentaron elaborar una respuesta: el primero, a partir de su saber como filósofo; el otro, validando sus condiciones de economista. Hacia 1800, Fichte describe de este modo en su *Estado comercial cerrado* el funcionamiento del mercado:

“Naturalmente, cada cual quiere lograr del otro tanto cuanto sea posible y permitirle ganar lo mínimamente posible. Cada uno quiere hacer trabajar al otro para sí tanto como sea posible y, por el contrario, trabajar para él lo menos que pueda. Si ninguna ley ni ningún superior le impide esto, empleará todos los medios posibles para conseguirlo”<sup>79</sup>.

Hay aquí una visión mucho más pesimista que la de Hegel. Y ese pesimismo se traduce en el sistema casi claustrofóbico que elabora Fichte. De todos modos, la finalidad básica de esta obra –como también lo es el intento hegeliano, sólo que de otro modo– consiste en anular los mecanismos económicos que conspiran contra la armonía y la seguridad social y establecer un pacto entre la sociedad y el Estado, cuya piedra angular queda expresa en la teoría de la propiedad fichteana: todo habitante debe tener la garantía estatal de su derecho de ser propietario de algo (una cosa o un trabajo u oficio). Si no es así, argumenta Fichte, no se le puede reclamar el deber de que reconozca la propiedad de otro<sup>80</sup>. La cohesión social que se propugna también requiere control de precios de las mercaderías y los salarios; su distribución entre los tres estamentos (obreros, manufactureros-artesanos y comercian-

<sup>78</sup> Cotéjese el artículo *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, en *Werke*, II, p. 495 ss. Hegel construye el concepto de “la tragedia de lo ético” aludiendo al proceso de las Euménides, que mostrará Esquilo en su obra homónima. Orestes es el hombre desgarrado entre su sentido de lo universal y la particularidad. Las Euménides, como potencias de lo particular, adquieren por mediación de Atenea su lugar en la *polis*, lo que muestra que el Estado terminará admitiendo la presencia subordinada de la actividad económica. Sobre este tema, cf. Lúckacs (1948), II, pp. 618-654 y Bourgeois (1969), pp. 77-78.

<sup>79</sup> Fichte (1800), p. 121.

<sup>80</sup> Cf. *op.cit.*, p. 106-107. También p. 71: “Yo diría que es misión (*Bestimmung*) del Estado, en primer lugar, dar a cada uno lo suyo; establecerlo en su propiedad; y sólo después protegerlo también”. La propiedad en Fichte surge de un pacto, como queda visto. Pero, a diferencia de la teoría clásica, el derecho a la propiedad fichteana es un “derecho exclusivo a acciones y de ningún modo a cosas (*Sachen*)” (p. 73). La propiedad primaria u originaria arranca así desde la acción misma de los sujetos y su fundamentación se conecta con la libre actividad del yo, base de la metafísica de Fichte.

tes); la limitación de los miembros de cada clase para evitar la superproducción; y la regulación y cálculo estatal de los intercambios requeridos<sup>81</sup>. Pero, dado que la producción foránea queda fuera del control del Estado, la exigencia final y fundamental de todo el sistema será el cierre del comercio libre con el exterior, con el establecimiento previo de un sistema de sustitución de importaciones y una merma paulatina de las exportaciones, así como la prohibición de que los habitantes del Estado puedan manejar en su interior el medio de cambio internacional, es decir, el oro o la plata. La idea es que el Estado cerrado regule el comercio exterior para procurarse los artículos que no produce cuidando el equilibrio interno<sup>82</sup>.

Hegel, por cierto, no comparte muchos de los elementos centrales de la economía de Fichte y hasta se burla del carácter policial de su Estado: “La policía –dice– ha de saber dónde se encuentra cada ciudadano a cada hora del día y qué hace” (*Differenz.*, p. 69). Pero, de todos modos, también su propia filosofía económica está apoyada en un corporativismo más arcaico, como el de Fichte. Y eso se nota en los esfuerzos que hace para contrarrestar efectos sociales indeseados que puedan lesionar la dignidad humana<sup>83</sup>.

Distinta es la consideración de Müller. Hegel no lo menciona jamás en sus escritos pese a que era un economista conocido en la época y su programa pretendía ser una alternativa al sistema natural de Smith. Al parecer se encontraron casualmente en Jena en 1804, aunque sin establecer una buena relación. Paolo Becchi ha analizado ciertas cartas de Müller en las que habla del filósofo y lo critica<sup>84</sup>. Sin embargo, más allá del romanticismo que anima al economista, hay algunos elementos en común: una concepción organicista del Estado<sup>85</sup>, la crítica al contractualismo, el rechazo al Estado cerrado de Fichte<sup>86</sup>, la concepción del cristianismo como elemento vivificante del espíritu europeo, la visión de la guerra como medio de cohesión nacional y el repudio del liberalismo económico en tanto atomizador de la sociedad y generador de desequilibrios sociales<sup>87</sup>. Quizás el punto más contrastante entre ambos sea la defensa mülleriana de un pasado feudal idealizado y la oposición a la nueva civilidad burguesa que Hegel acepta y Müller resiste. Desde lo esencialmente económico

<sup>81</sup> Véase, por ejemplo, *op. cit.*, pp. 76-78, 81 y 87-88; 78-79 y 82; 82-84.

<sup>82</sup> Cf. Fichte (1800), pp. 139 y 155-157; 143-147 y 136-137. Por cierto, no discutiremos aquí la procedencia de las ideas de Fichte. Saage (1976), pp. 372 ss. analiza el predicado de “totalitario” con el que se ha identificado al pensamiento político fichteano. Hartmann (1929), I, p. 144, y Heimsoeth (1931), espec. pp. 235-238 intentan atenuar ese cargo. Mientras Lúckacs (1948), II, pp. 497-498 expone un juicio negativo sobre la economía fichteana (la llama una “dictadura moral”), Batscha (1976), pp. 39-43 subraya que Fichte, reacio inicialmente a una valoración positiva del capital, cambia su postura hacia 1812. Aunque el Estado seguirá entonces tutelando la economía, lo nuevo es que usará los capitales privados para solventar sus fines sociales. Para una visión de conjunto de la filosofía económica de Fichte, analizando su costado “corporativista” en comparación con Hegel y Müller, Cf. Harada (1989), esp. pp. 8-65.

<sup>83</sup> Este costado que liga a Hegel con Fichte lo marca Harada (1989), p. 164 ss. Por su parte, Durst (1994), p. 95 ss. interpreta que la crítica hegeliana al “Estado cerrado” no parece señalar solamente que la vigilancia estatal desmesurada conduce al absurdo, sino que un aparato semejante es costoso económicamente y dispendioso burocráticamente. Arndt (1988) sostiene que para la recepción de la economía en Hegel fue determinante su discusión con la doctrina fichteana. Y reprocha a Chamley, Riedel, Lúckacs y Waszek no haber visto la disputa con Fichte como un tema central en la economía hegeliana.

<sup>84</sup> Cf. Becchi (1994), pp. 30-38. Sobre Müller, véase también Harada (1989), pp. 66-109.

<sup>85</sup> Cf. su línea maestra de los *Elementos* de 1809: “Nada humano existe fuera del Estado” (p. 30). La idea es que no hay límites para la actividad estatal y que apenas puede encontrarse un ámbito interior que pueda llamarse vida privada. Véase también pp. 27 a 30; 44 y 48.

<sup>86</sup> Müller (1809), pp. 204-205.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 194-195.

interesa especialmente la concepción del capital que muestra Müller por cuanto tiene en parte cierta afinidad con la noción de *Geschicklichkeit* (habilidad) desarrollada en la *Filosofía del derecho*. En esencia, Müller le reprocha a Smith que excluya al trabajo espiritual como algo sin valor para la riqueza nacional. No hay –afirma– sólo productos manufacturados, palpables. También hay “productos espirituales” o elementos que integran el “capital espiritual” de un país. El capital, según Müller, es de doble naturaleza: “espiritual y físico”. Uno es mediado a través de la cultura, básicamente el lenguaje; el otro, en tanto, en un sentido más económico, está mediado por el dinero. Y esta distinción es la llave maestra para su tesis según la cual las fuerzas productivas no son sólo aquellas que generan trabajos que derivan en la producción de bienes materiales, palpables y mensurables –esto es, en rigor, el concepto de Smith– sino, además, también lo son otras actividades desplegadas en la vida del Estado, tanto las de la nobleza (y aquí se percibe su defensa del pasado feudal) como las de los funcionarios oficiales o incluso los actores. De modo que el verdadero “capital” de una nación es la suma de estos elementos. Smith, critica Müller, traza “un muro inaccesible entre el patrimonio físico y el moral, entre el real y el ideal”<sup>88</sup>.

Estas consideraciones bastan para presentar un cuadro de época y de ideas que ponen en contexto cuál es el sentido de la economía que maneja Hegel. Enseguida iremos al punto nodular de su concepción que tiene como ámbito de desarrollo a la sociedad civil. La resolución de su aporía es el eje que determinará la economía hegeliana y el significado de su concepto de capital.

---

<sup>88</sup> *Op. cit.*, p. 34. Smith (1776), Libro II, Cap. III, p. 300, distingue, en efecto, dos clases de trabajo: el productivo, que es aquel que añade valor al objeto al que se incorpora; y el improductivo, el cual no produce ese efecto. De allí que critique sobre esa base a “algunas de las clases más respetables de la sociedad” porque su trabajo no genera ningún valor. Incluye en la nómina a funcionarios oficiales, poetas, abogados, clérigos, médicos, músicos, cantantes, bailarines, etc. Acerca de las fuerzas productivas en Müller, véase los *Elementos*, p. 201. Sobre el doble sentido del capital que maneja el economista alemán, cf. Müller (1809), p. 272 ss.: “Este idioma vernáculo y este dinero del país –afirma– representan especialmente el capital de una nación; su capital de experiencias, de ideas y de sentido de la vida se conserva y administra por el lenguaje; su capital en mercancías y cosas se conserva y circula por medio del dinero”.

## CAPITULO IV

## LA APORIA DE LA SOCIEDAD CIVIL

1. La delimitación del concepto de *bürgerliche Gesellschaft*

Bajo el concepto de “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*), Hegel introduce un nuevo escenario de discusión en la actualidad filosófica europea. La idea alude a una estructura económica, social y política que acababa de plasmarse en el Viejo Continente como síntesis de varias tendencias, algunas entroncadas en la tradición griega y del cameralismo alemán y otras, mucho más novedosas, surgidas de las dos revoluciones más importantes de la época, la industrial y la francesa. Se ha dicho, con certeza, que los ideales revolucionarios encontraron su punto de apoyo en el capitalismo industrial en ciernes y que el proceso económico que iría a cambiar de raíz la realidad europea apareció entonces, cada vez con más energía, como un ineludible fundamento de la razón<sup>1</sup>. La sociedad civil es el resultado de ese desarrollo histórico. Hegel parece haber sido el primero de los filósofos modernos en ver con mayor nitidez toda la enorme trascendencia de lo que ese cuadro implicaba. Y, sin duda, fue el que distinguió por primera vez la sociedad civil y el Estado como dos ámbitos distintos de la actividad pública<sup>2</sup>.

Creación acabada de la “revolución burguesa” y alimentada ideológicamente por los principios del liberalismo político y económico, la sociedad civil es considerada por Hegel como la típica estructura social individualista en la que la satisfacción de las necesidades, el

<sup>1</sup> Cf. Marcuse (1954), p. 10 y p. 182: “La *Filosofía del derecho* es la filosofía de la sociedad de clase media que ha alcanzado una plena autoconciencia”. Con una postura similar, Ritter (1956) p. 223 y Riedel (1962b), p. 127, muestran que Hegel es consciente del nexo profundo que une los sucesos de 1789 en París con la nueva realidad expresada en la sociedad civil y en la economía política.

<sup>2</sup> Sobre este tema véanse las tesis de Ilting (1971), esp. #8 y Pelczynski (1971). El concepto de “sociedad civil” ha sido objeto de varios estudios. Riedel (1973), pp.125-132, (1962b), pp. 117ss. y (1962a), p. 135 ss. indica que la idea se origina en una transfiguración conceptual efectuada por el humanismo bajo la figura de la *societas civilis* como traducción de la *politikē koinonía* aristotélica. En Aristóteles, la “sociedad civil” aparece como la comunidad de hombres libres e iguales que surge en la historia con la *polis*. El fundamento de ese vínculo es básicamente el derecho. Liberado de la influencia griega, el término fue aplicado después a la república romana y a las ciudades y estados romano-germánicos. Bovero (1979), p. 225, nota 69, sostiene que el atributo “civil” tiene un doble significado en la filosofía política moderna: algo ligado al Estado (*civitas*) y algo refinado, culto, “civilizado” (*civilitas*). También indicará lo privado en oposición a lo público. Para una crítica de las tesis generales de Riedel, uno de los que más ha analizado el tema, cf. Schröder (1971), esp. pp. 136-137. Véanse también los escritos de Horstmann (1974), para quien el concepto es uno de los ejes sobre las implicaciones progresistas o reaccionarias de Hegel; y de Ritter (1961), p. 273 ss., quien sostiene que la “cosificación” (*Versachlichung*) de las relaciones personales es el principio general de la nueva realidad. Löwith (1939), pp. 255-283 da una exposición de conjunto sobre el concepto, con particular énfasis en Rousseau, Hegel, Marx y Tocqueville. Marini (1979), p. 222 ss. expone los momentos lógicos en los que se apoya la sociedad civil hegeliana. Tanto este autor (*op.cit.*, pp. 242-245) como Bobbio (1981), pp. 57-58; Reichardt (2003), pp. 2 y 4; y Veca (1975), pp. 24-25 critican que las características de la *bürgerliche Gesellschaft* sean reducidas a las de un mero mercado. Al contrario, afirman con razón que la sociedad civil es más que lo económico ya que incluye un aparato jurídico y es, ciertamente, un tipo de Estado al que Hegel llama “Estado exterior, Estado de la necesidad (*Notstaat*) y el entendimiento” (FD, #183; Meyer, #90). Entre los que asocian “sociedad civil” y economía, cf. Maker (1987), p. 6; Albizu (2000c), pp. 265-266; Denis (1989), p. 211; Himmer (1928), p.255; y el mismo Marx (1859), p. 4, cuya asimilación de un concepto por otro ha sido muy influyente en la hermenéutica hegeliana.

goce y las comodidades de la vida particular aparecen como sus fines absolutos (FD, #187, Obs). “La sociedad civil –afirma en una de sus definiciones más contundentes- es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos” (FD, #289, Obs)<sup>3</sup>. Esto es posible porque su motor es la búsqueda del interés personal como finalidad prioritaria, en la que la visión del conjunto o la comunidad es supeditada a los caprichos personalistas del individuo aislado. En la *Enciclopedia*, y también en las lecciones de 1819/1820, la llamará “el sistema de la atomística” (*Enc.*, #523 y Henrich, p. 265) para marcar su contraste con aquella visión organicista de la vida comunitaria –que siempre será el ideal hegeliano- y que define a la política griega clásica. Los hombres son en esta esfera “personas privadas” (FD, #187). La vida en común es aquí un simple medio para permitir el cumplimiento del beneficio personal:

“En la sociedad civil cada uno es un fin en sí mismo y los demás no son nada para él. Pero sin relación con los otros no puede alcanzar la realización de sus fines; estos otros son, en consecuencia, medios para el fin de un [individuo] particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. En tanto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación” (FD, #182)<sup>4</sup>.

La estructura misma de este esquema social impide que pueda formarse sobre ella un entramado ético comunitario. Para Hegel esto es moralmente repudiable por cuanto se valida la supeditación de lo particular individualista en desmedro de lo universal. En otras palabras, las partes dominan al todo. Sin embargo, como queda dicho en el fragmento recién citado, la sociedad civil cumple una indelegable función dialéctica en el desarrollo racional de la Idea: “En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se vuelca en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. [Se transforma así] en la mediación de lo particular por lo universal, como movimiento dialéctico, de modo que cada uno, ganando, produciendo y gozando para sí, produce y gana para el goce de los demás” (FD, # 199).

Hay dos elementos centrales que operan en este mecanismo. De un lado, la posición de la sociedad civil como momento de la escisión o diferencia en el despliegue de la Idea absoluta. En el esquema hegeliano, la *bürgerliche Gesellschaft* surge como resultado de la disolución de la unidad que estaba basada en los vínculos sanguíneos inmediatos, es decir, las estructuras familiares. Ha sido a raíz del trabajo de la Idea que se introdujo la escisión en la unidad primordial (FD, #181). La sociedad civil aparece, pues, como elemento mediador entre lo individual y la universalidad, que será integrado por el Estado como una parte de su propia legalidad racional<sup>5</sup>. Del otro lado, el mecanismo pone en evidencia la determinación

<sup>3</sup> “El calcular simple y abstracto es signo de esta formación externa”, dice Hegel en 1818/1819 (Meyer, #91).

<sup>4</sup> Según los manuscritos de Homeyer y Wannemann, Hegel presenta así el tema: “Toda satisfacción de mis necesidades es una satisfacción mediada y llevada a cabo por la voluntad de innumerables otros. Con vistas a este fin yo tengo que darme también la forma de la universalidad en todos los aspectos; debo renunciar a mi rudeza natural, mostrándome también útil a los otros. En mi provecho, yo debo querer también el provecho de otros. Lo superior que de ello surge es el adentrarme en mí mismo como sujeto” (Meyer, #91, pp. 156-157). Véase *Phän.*, p. 235: el individuo hace su trabajo singular “e inconscientemente (*bewußtlos*) un trabajo universal”.

<sup>5</sup> La sociedad civil es el ámbito del intelecto y de aquellas determinaciones lógicas que le corresponden como la reflexión y la esencia. Compruébese el talante lógico de este paso en FD, #181. Para una exposición de la dialéctica entre el todo y las partes, lo universal y lo individual, cf. *supra*, cap. I.3 Una formulación diferente

de que las acciones del individuo, por más egoístas que parezcan, responden en verdad dialécticamente a un proceso racional trazado de antemano por la Idea: “Al promover mi fin, promuevo lo universal, que promueve a su vez mi fin” (FD, #184). Es evidente que el espíritu de Adam Smith anima este pasaje. En verdad, esta operación de la razón a espaldas de la propia voluntad del individuo es una trasposición al esquema hegeliano de la “mano invisible”<sup>6</sup>.

La alusión al autor de *Riqueza de las Naciones* se relaciona también, desde luego, con el importante papel que juega el mercado en la sociedad civil, aunque sin agotarla: el sujeto de “la sociedad civil en general” es el ciudadano en tanto burgués (FD, #190, Obs.) y la ciencia que describe las leyes que rigen el intercambio en la esfera de las necesidades es la economía política (FD, #189, Obs.). Pero, además, todo el escenario que monta Hegel muestra incluso el reconocimiento de parte del filósofo, ya en su madurez, de la complejidad de las relaciones sociales y económicas modernas y la inevitable desaparición de aquella simetría ideal entre lo privado y lo público, entre el todo y las partes, que en su juventud había admirado en la Grecia clásica. Sueño, por cierto, que Hegel compartió con sus amigos Schelling y Hölderlin en el seminario de Tübinga y con otros integrantes de su generación<sup>7</sup>.

## 2. La división interna de la “sociedad civil”

Ese proceso de escisión de la unidad originaria familiar en que consiste la sociedad civil se articula en tres momentos, como manda la lógica trifásica hegeliana: el sistema de las necesidades; la administración de justicia; y la policía y la corporación.

---

de ese proceso se da en *Phän.*, p. 127: “El yo es el nosotros y el nosotros es el yo”. Del yo al nosotros es el paso del individuo a la comunidad; y la inversa, del nosotros al yo, la idea de que sólo lo universal garantiza al individuo el desarrollo de sus potencialidades. Este esquema conceptual conforma, en rigor, el núcleo del pensamiento político de Hegel y es una de las definiciones del Espíritu.

<sup>6</sup> En la *Filosofía de la Historia*, Hegel llama a esto “astucia de la razón”: “La razón hace que las pasiones obren por ella” (Cf. *PhilGesch.*, p. 49). Compárese con el célebre fragmento en Smith (1776), Libro IV, Cap. II, p. 402; y también con el egoísmo de las acciones personales descrito por Mandeville (1729), p. 240: “Cada cual, aunque parezca que trabaja para los demás, lo hace en realidad para sí mismo”. Sobre la acción de la “mano invisible” en la sociedad civil, cf. además FD, # 181 y 199; y Henrich, pp. 147 y 150.

<sup>7</sup> Así lo muestra, entre otros documentos, la correspondancia intercambiada por los tres amigos –Schelling, Hölderlin y Hegel– en su época de estudiantes. Véase el período entre 1785 y 1793 en *Cartas*, I, pp. 9-61. Sobre esta época de su vida, que transcurre entre Tübinga y Frankfurt –en esta última ciudad Hegel toma contacto con la economía política–, cf. por ejemplo la biografía de D Hondt (1998), pp. 47-93. Riedel (1962a) pp. 148 y 150 dice que, en la moderna sociedad burguesa, “el burgués encierra al hombre dentro de sí” y que sólo a partir de Hegel el *bourgeois* está inmediatamente junto al *citoyen*. El tema es presentado por Hegel de este modo en las lecciones de 1824-1825: “Los franceses hacen una diferencia entre las palabras ‘burgués’ y ‘ciudadano’. La primera designa al individuo en su relación con una comunidad destinada a satisfacer sus necesidades; no tiene ninguna connotación política; es solamente la palabra ciudadano que posee esta connotación. Aquí [en la sociedad civil] consideramos a los individuos sólo en tanto ‘burgueses’” (Iltting, IV, p. 472). Este pasaje parecería indicar que sería adecuado traducir *bürgerliche Gesellschaft* por “sociedad civil”. Pero, como bien señalan Denis (1984), p. 24 nota 34 y Ripalda (1978), p. 220 nota 8, *Bürger* significa tanto ciudadano en sentido político (*civis*) como burgués (habitante de una ciudad). Ambos sentidos se confundían en la antigüedad. Comienzan a distanciarse con la ascensión de la burguesía y la separación de los intereses privados de los colectivos. Por eso Marx y Hegel especifican el sentido del adjetivo *bürgerlich* con su correspondiente francés de *bourgeois* o *citoyen*. Hobsbawm (1975), p. 250 ss., muestra que, en aquellos años, la quintaesencia del burgués era el capitalista. Un cuadro de época se encuentra en Löwith (1939), p. 260 ss., quien también analiza el valor del *bourgeois* y del *citoyen* en Rousseau en pp. 256-260.

El *Sistema de las Necesidades* (FD, #189 al 208) es la transcripción a la filosofía idealista de los mecanismos del mercado que operan en la economía capitalista clásica, basados esencialmente en la división del trabajo como sistema de producción. Es aquí donde opera de modo crucial la “mano invisible” pues cada uno cree trabajar para sí en la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades personales y su propio bienestar cuando, al hacerlo, labora además en beneficio del conjunto movido por una racionalidad universal de la que no es consciente. El egoísmo es el impulso básico que mueve toda la cadena de producción y consumo, por lo que la relación entre lo universal y lo individual queda aquí reducida al mínimo. Esa entronización del individuo por sobre los requerimientos del todo arroja como consecuencia la negatividad propia del sistema capitalista moderno: pobreza creciente y miseria, exclusión social y desempleo, concentración cada vez mayor de las riquezas, anulación de la honra y la dignidad personales. Todo aquí es “contingente”, o sea, siguiendo la definición que da la *Lógica*, aquello que no tiene fundamento en sí mismo sino en otro (*Log.*, II, p. 205; *Enc.*, #145, Agreg.). Y por eso requiere de una instancia superior que lo acoja y le confiera validez y sentido. Hegel verá ese límite abarcador en el Estado. Por ahora, la única dimensión cercana a la universalidad que opera en este ámbito está dada por la función civilizatoria que cumple el trabajo mismo —más allá de su posición determinante en el sistema de producción— y la exaltación de la educación y de la adquisición tanto de una cultura teórica como de una capacitación práctica. Es aquí donde es decisiva la participación del individuo en uno de los tres estamentos en los que Hegel reparte a la sociedad, siguiendo una delimitación que era habitual en la época: los estamentos (*Stände*) son los “sistemas particulares” en los que se divide ese “Estado de la necesidad” al que llamamos sociedad civil.

Por cierto, los estamentos no son clases, tal como lo entendemos contemporáneamente. El concepto de clase se refiere más bien a grupos sociales que muestran ingresos homogéneos y diferenciados según su manera de generación de ganancias. Ricardo fue quizás el primer teórico que agrupó a esos tres sectores sociales —en un cuadro fundamental para la economía política— de acuerdo con su fuente de recursos: renta (terratenientes), beneficio (comerciantes y artesanos) y salario (obreros)<sup>8</sup>. Pero el concepto de estamento, en tanto, se vincula más bien bajo un acento cameralista con las diferentes clases de patrimonio (*Vermögen*) que poseen sus miembros. Esos patrimonios —que, como veremos, Hegel divide esencialmente en sus componentes de capital (*Kapital*) y habilidades personales (*Geschicklichkeiten*)— confieren a sus usufructuarios una identidad pública y una honra social o reconocimiento distintivo. Más allá de cualquier valoración económica, que sí determina en cambio la idea de clase, el concepto de estamento incluye siempre un componente ético; sus miembros deben mostrar una conciencia del deber y una conducta que los haga acreedores a la membrecía. Además, los diferentes *Stände* representan para Hegel no solo formas de producción sino también modos o etapas de conciencia. El campesinado o “clase sustancial”, aquel más ligado a la naturaleza y a la institución familiar, simboliza la confianza inmediatamente natural y la obediencia; los artesanos, comerciantes e industriales del segundo estamento o “clase industrial” corporizan el principio de la individualidad y el afán de lucro infinito; y la burocracia o “clase universal” es el nivel social encargado de velar por el cumplimiento de los intereses globales del todo ético<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cf. Ricardo (1817), caps. II, V y VI.

<sup>9</sup> Cf. FD, # 203 a 205. A veces, Hegel usa la palabra “clase” (*Klasse*) para aludir a los grupos sociales que se encuentran fuera del todo ético, o sea, a los asalariados modernos embrutecidos por el trabajo. En definitiva,

En definitiva, el *Sistema de las Necesidades* no es más que un perpetuo movimiento entre el deseo y su satisfacción. Los primeros son siempre inagotables; las segundas, nunca permanentes. Mientras los animales cuentan con pocas necesidades y pocos medios para satisfacerlas, el ser humano es capaz de inventarse ambos. Hegel, naturalmente, lo justifica: “El hombre no duerme en el suelo”, les dice a sus alumnos en los cursos de 1819/1820 dando una muestra de ese sentido común que también era su sello (Henrich, p. 154). Y en la *Filosofía del derecho* armará su discurso de un modo más elaborado:

“Lo que los ingleses llaman confortable (*comfortable*) es algo inagotable y que prosigue hasta el infinito ya que toda comodidad muestra nuevamente su incomodidad y estas invenciones no tienen nunca un fin (*Ende*). No hay pues una necesidad para quienes la tienen de una manera inmediata, sino que más bien es producida por quienes buscan una ganancia con su surgimiento” (FD, #191 Agreg.).

Las necesidades devienen así más particularizadas y, con ello, aún más abstractas. Por un lado, el deseo y su satisfacción se reciclan a sí mismos, en una cadena interminable; por otro, hay todo un proceso laboral que alimenta la cadena. El trabajo deviene así *trabajo abstracto* ya que no es cumplido para satisfacer las necesidades de quien lo ejecuta, sino los deseos de un tercero, a quien el trabajador no conoce. Hay algo paradójico en todo este mecanismo: el consumidor se satisface generándose futuras insatisfacciones. Y el proceso entero se torna inmanejable ya que los medios terminan convirtiéndose en fines. Es el afán desmedido por el lujo y la sed exhuberante de ganancias lo que está operando aquí. Hegel no disculpa esta parte del proceso —la liga con la “mala infinitud”— aunque, como veremos, su posición sobre el lujo y su influencia en la producción será ambigua: “La sociedad civil —nos dice— expone en estas contraposiciones y en su despliegue el espectáculo del libertinaje y la miseria con la corrupción física y ética que es característica de ambas” (FD, #185)

<sup>10</sup>

las agrupaciones que no son *Stand* (Cf., por ejemplo, FD, #243). Compárese, sin embargo, con la definición de *Prop.*, #198, p. 63, donde hay un acento más social: “Los distintos estamentos en un Estado son en general diferenciaciones concretas según las cuales se dividen los individuos en clases (*Klassen*), las que sobre todo descansan en la desigualdad de riquezas, educación o formación, así como éstas en parte [descansan] en la desigualdad de nacimiento”. Sobre el significado de estos conceptos véase Priddat (1990), p. 272 ss.; Waszek (1988), p. 171 ss., quien relaciona el tema de los *Stände* con el influjo de Stuart; Bobbio (1981), p. 162 ss.; Avineri (1972), pp. 104-105; Albizu (2000c); Petersen-Fulda (1999); Ottow (2001); Caboret (1998), esp. pp. 87-92, quien usa indistintamente los conceptos de clase social y estamento; Dotti (1983), p. 159, nota 98, marca al contrario las diferencias entre esos conceptos. Véase además Plant (1987), p. 115; Riedel (1970), pp. 54-68; y Höhne (1931), pp. 308-311. Ahrweiler (1976), p. 108, niega que el *Stand* pueda referirse a una clase social en sentido moderno. Respecto de la sociedad civil y el surgimiento de las corporaciones, véase Heiman (1971), p. 121 ss.

<sup>10</sup> Hay aquí una crítica implícita a la división laboral, aunque mucho más atenuada a la desarrollada por el Hegel de Jena, entre 1803 y 1804: “La necesidad y el trabajo elevados a esta universalidad conforman también un sistema comunitario y de dependencia mutua, una vida moviéndose en sí (...), una vida que en su movimiento ciego y elemental se desplaza al azar y, tal como un animal salvaje, ha de ser continuamente domada y domesticada” (*Jenaer*, I, p. 329). Este pensamiento no está muy lejos del desplegado en el *Sistema de la Eticidad*, escrito hacia 1801-1802: “La necesidad constituye un extraño poder sobre el que nadie puede hacer nada, un poder del cual depende si el excedente que cada uno tiene significa para él una satisfacción total de la necesidad” (*System*, p.74). Aunque el progreso de las técnicas de producción no es en sí mismo condenado según muestran los manuscritos jeneses, Hegel enfatiza en ese período juvenil sin embargo los perjuicios que arroja para el trabajador el trabajo universal, es decir, el que se desarrolla para el mercado: “El hombre no fabrica más lo que él necesita” (*Jenaer*, I, p.321). Y esto tendrá consecuencias negativas por cuanto las labo-

Pero esa tensión continua que se manifiesta entre lo particular y lo universal en el *Sistema de las Necesidades* va atenuándose a medida que se avanza sobre otras instituciones de la sociedad civil. Es el caso, por ejemplo, de la *Administración de Justicia (Rechtspflege)* (FD, #209 al 229), donde el lazo ético llega a ser más profundo. En este segundo momento de la sociedad civil la eticidad se hace más firme en virtud de la vigencia de la ley. El derecho ya no es aquí el derecho abstracto, propio de la primera parte de la obra, donde el no cumplimiento de la ley carecía de sanción. Al contrario, en esta nueva fase se ha convertido en legislación positiva al encontrar su aplicación en jueces y tribunales de justicia. Es en virtud de esto, precisamente, que la lesión a un particular es recogida y contemplada por la universalidad de la norma. Se trata, en suma, de una visión hegeliana del estado de derecho kantiano y liberal cuyas metas esenciales son la protección de la libertad y la propiedad de los ciudadanos de un Estado. Por cierto, éste es aún un “Estado de la Necesidad” o externo ya que está marcado por “la finitud del entendimiento” (FD, #183 y 189) y no funciona de acuerdo a las exigencias totales de la razón.

Lo mismo ocurre en la siguiente y última fase de la sociedad civil, aquella que engloba a la *Policía* y la *Corporación* (FD, # 231 al 249 y #250 a 256), aunque estamos aún más cerca del espíritu ético que caracteriza al Estado como encarnación de la libertad en sí y para sí. Con la actividad policial se recupera lo sustancial de la tradición ilustrada cameralista alemana que tanto influyó en Hegel y que encuentra su corporización en el llamado “Estado del bienestar” (*Wohlfahrtsstaat*), cuya misión excede el propósito de custodia de la libertad y los bienes de los ciudadanos, como es el caso del Estado liberal kantiano, y abarca además el cuidado por el equilibrio social <sup>11</sup>. La idea básica es que la policía no sólo debe intentar reprimir el delito sino, ante todo, prevenirlo. Y ésta es la razón por la que Hegel incluye en estos apartados distintas regulaciones sobre la libertad de la actividad comercial e industrial para conciliar los intereses de productores y consumidores; consideraciones sobre el control de precios en mercaderías de primera necesidad; comercio exterior; obras y servicios públicos; instituciones de caridad; educación y salud pública. Pero las disposiciones más terminantes tienen que ver con la obligación de la sociedad civil de cuidar el empleo de sus miembros y velar por su patrimonio. “No se trata sólo de hacer algo contra la hambruna – dice el filósofo-, sino el punto de vista más amplio de que ninguna plebe debe surgir”, es decir, aquel sector social cuya falta de trabajo reduce el poder de su libertad y lo degrada éticamente. Hegel admite por tanto que la sociedad civil “es responsable de la alimentación de los individuos”, pero considera además que ella debe igualmente exigirles que trabajen

---

res simplificadas son menos remuneradas y el trabajador debe trabajar más tiempo para reunir el dinero que cubra sus necesidades: “Cuanto más mecánico el trabajo deviene, menos valor posee y más el obrero debe trabajar de esta manera mecánica” (*Jenaer*, I, p. 321). Esta queja, con distinta entonación, será una constante en el pensamiento de Hegel, incluso en su madurez. Cf. Ilting, IV, p.502-3 y 625; Henrich, p. 203 ss. Marx, es obvio, no conoció estos escritos juveniles, que fueron publicados póstumamente. Por tanto, ignoró que Hegel había percibido agudamente que el trabajo implica alienación y sobre esa base le atribuye erróneamente en los *Manuscritos* (1844, p. 245 ss.) haber visto solamente el lado positivo del trabajo. Avineri (1972), p. 90, nota 25, marca este punto con total justicia. Sobre el *Sistema de las Necesidades* y la concepción juvenil del trabajo, cf. especialmente Denis (1989), pp. 59-64 y 68-72; Valcárcel (1988), pp. 404-413; Artola (1972), p. 322 ss.; y Winfield (1987), pp. 41-43. Un muy buen panorama sobre el cambio de la idea de “necesidad” desde Aristóteles –“el primer gran teórico” sobre el tema- a la época de Hegel puede verse con provecho en Ripalda (1977), p. 87 ss., en especial notas 36 y 37.

<sup>11</sup> Ya hemos visto algo de esta concepción del Estado (Cf. *supra*, cap. III.1 y III.2.) Aquí sólo mencionaremos algunas características generales de la actividad policial y corporativa por cuanto el tema será desarrollado con amplitud más adelante, en el capítulo VI.

(FD, #240, Agreg.). Sólo así –esta es la idea que está operando aquí con toda su potencia– el individuo puede alimentar su dignidad personal y ser reconocido socialmente. Hegel no descarta la caridad privada, pero considera que las instituciones oficiales son las apropiadas para encarar el problema (FD, #242) <sup>12</sup>.

Aquello que la *Policía* es incapaz de cubrir debe ser contemplado por la *Corporación*. Aquí la particularidad de los individuos es unida a la universalidad en un todo más concreto, aunque limitado solamente a aquellos que practican un mismo oficio o profesión. Es un cuerpo comunitario, a la manera aunque no igual a los viejos gremios medievales, en los que se desarrolla una solidaridad social y una disposición común a preservar a sus miembros de la miseria y la degradación social. El intento apunta no sólo a procurar empleo a los que no lo tienen o dotarlos de una educación acorde a sus necesidades y habilidades, sino también a impedir que sientan aversión por las instituciones sociales, el sentimiento que Hegel atribuye a la plebe y que es causa de una peligrosa disgregación social y política. Pero mientras a la *Policía* se le encarga la custodia de la libertad y la propiedad, las tareas de la *Corporación* se extienden aún más: debe bregar *fácticamente* por la subsistencia y el bienestar del individuo, algo que en las instancias anteriores de la sociedad civil, especialmente en el *Sistema de las Necesidades*, aparecía solo como una “posibilidad” (FD, #230). La tarea policial era en esto meramente preventiva. Pero a la *Corporación* se le exige que haga real lo que antes era sólo potencial y que “el bienestar particular sea tratado como derecho y realizado” (FD, #230). Esto es lo que permite que en este nivel haya una vinculación entre la particularidad individual y la universalidad de un modo más pleno que en la *Administración de Justicia*. Y esta característica también es la que hace que la *Corporación* sea la institución que, pese a estar dentro de la sociedad civil, constituya la perfecta prefiguración del Estado hegeliano.

Ahora bien, pese a que el marco general de toda esta teoría sea el de la economía política, de ninguna manera debe perderse de vista el hecho de que Hegel era muy escéptico acerca de la capacidad de esa concepción para solucionar los males sociales de la época. Como veremos a continuación, Hegel demuestra una clara conciencia de los efectos perniciosos que el capital, liberado a su arbitrio, produce en el entramado social. Y uno de los ejemplos más notorios que el filósofo tiene en mente es, precisamente, el de Inglaterra, una de las naciones más avanzadas de la época:

“En Londres (...), en esa ciudad infinitamente rica, es la necesidad, la miseria, la pobreza tan espantosamente grande como no podemos imaginarla” (Iltting, IV, p. 494) <sup>13</sup>.

<sup>12</sup> “En tanto ella [la sociedad civil] constituye el patrimonio (*Vermögen*) de los individuos, tiene por tanto en primer lugar que velar para que ellos conserven esta posibilidad. Esta es la más alta preocupación que le incumbe a la administración [estatal]. Ella debe por tanto cuidar que les sea dada a los individuos la posibilidad de ganar lo suyo con su trabajo. Si hay desempleados entonces tienen ellos el derecho de reclamar que les sea procurado un trabajo. La sociedad civil tiene, aún más, la incondicionada obligación para con el individuo que es incapacitado (*unfähig*) de mantenerlo y cuidarlo” (Henrich, p. 192). A continuación, en estas lecciones de 1819/1820, Hegel describe la necesidad de que los padres cuiden la educación de sus hijos adecuada al fin laboral y exige a la sociedad civil que controle esa tarea. Hegel nada dice aquí sobre cómo lograr que haya más empleo en una sistema económico que sufre de continuos desequilibrios y tiende a la concentración de la riqueza. Consciente del problema, como veremos, postulará el comercio exterior como una salida posible.

<sup>13</sup> Cf. incluso la Observación a FD, #245, donde Inglaterra aparece como “ejemplo” para estudiar los “fenómenos” relativos a la pobreza y la marginación social. Al aludir a la desocupación y a la furia de los operarios ingleses contra las máquinas que los reemplazaban, dice el manuscrito de Hotho: “Las máquinas han sido en parte destruidas por obreros desocupados” (Iltting III, p. 613). Su posición crítica con la situación social ingle-

En virtud de lo cual, Hegel comprueba que las formulaciones liberales y anti-intervencionistas de la economía política se revelan en general como incapaces de solucionar los problemas creados dentro de su propia esfera. Su malestar contra esta ciencia –a la que, como recordamos, inicialmente había alabado– se transforma luego en una crítica mordaz por cuanto se revela que es en su trabajo donde el entendimiento “ligado a los fines subjetivos y a las opiniones morales descarga su descontento y fastidio moral” (FD,#189). El rechazo de Hegel viene dado desde el lado de la eticidad, es decir, reclama la actuación de una racionalidad superior a la del intelecto –que será, justamente, la de la Idea– para cancelar la visión unilateral y abstracta de la economía clásica y conciliar las diferencias sociales a través de una visión más organicista. A eso apunta el razonamiento hegeliano cuando, en el agregado a ese mismo párrafo, sostiene que las relaciones establecidas dentro del *Sistema de las Necesidades* o mercado –el ámbito propio de la economía política– “todo parece librado al criterio arbitrario de lo singular”<sup>14</sup>.

Pero, del mismo modo que Hegel plantea su reproche contra el liberalismo económico, también hace lo propio con la sociedad civil, es decir, aquella configuración social propia de la modernidad corporizada en el burgués que ha sido la creadora del pensamiento esencial de la economía clásica. A ella le echa en cara su impotencia para resolver el problema de la pobreza pese a que el sistema de producción que la alimenta es una máquina generadora de riquezas. Desde lo técnico se trata, como lo analizaremos enseguida, de un problema de superproducción ligado al subconsumo. Un exceso en la oferta de productos provoca una saturación en el mercado. La depresión de la demanda obliga al achique de las fábricas con su secuela de baja salarial y desempleo. A su vez, este mecanismo achata aún más el consumo y la cadena se recicla. Por otro lado, Hegel es consciente de que un alza en la ocupación también agrava la oferta sin aumentar adecuadamente la demanda ya que el crecimiento laboral se produce a costa de una baja en los salarios. La crisis se hace entonces social y sobreviene el daño decisivo al mercado laboral que, por sus implicancias éticas, es el que más le interesa a Hegel: la población que depende del salario queda en riesgo de ser arrojada a la pobreza y, con ello, a la denigración moral que supone vivir una vida sin atender las necesidades esenciales para el desarrollo físico y espiritual de un ser humano. Es decir, las bases mismas que sustentan y permiten el despliegue a la libertad. Conviene repro-

---

sa lo acompañará siempre. En su último escrito, el *Reformbill* de 1831, se queja de que ese país no haya reducido la “monstruosa deuda pública” ante la “enorme riqueza de las personas privadas” (*Werke*, 11, p. 93): “En Inglaterra –dice–, el contraste entre la monstruosa riqueza y la miseria es enorme” (*Ibidem*, p.121). Las lecciones conservadas por Griesheim abundan también en datos de un cuadro desolador: “La horripilante descripción de la miseria, la cual impide la satisfacción de las necesidades, la encontramos especialmente en Rousseau y en algunos otros. Se trata de hombres profundamente golpeados por la miseria de su tiempo, de sus pueblos, de hombres que conocen profundamente y exponen en modo conmovedor la corrupción ética que brota, la rabia, la rebelión de los hombres por su miseria, por la contradicción entre eso que ellos están en condiciones de pretender y las condiciones en las que se encuentran, la exasperación por tal contradicción, la vergüenza por esta situación y con ello la amargura interna, la mala voluntad que nace de allí. Todo esto es causado verdaderamente por la sociedad civil” (Iltting, IV, p. 477). Véanse también Henrich, pp. 193-194; Iltting, III, p. 702; Iltting, IV, p. 494.

<sup>14</sup> Para una interpretación acerca de quiénes son los que, a través de su “descontento y fastidio moral”, pueden tomarse como destinatarios del ataque hegeliano, cf. Dotti (1983), pp. 156-158. La discusión acerca de si Hegel era un defensor del libre mercado es inacabable. Como ejemplos, citamos a Ver Eecke (1987), quien da cinco argumentos a favor de esa tesis; Westphal (1987), p. 209 ss. rechaza que el filósofo haya sido un apolo-gista liberal. A su turno, Denis (1984), p. 29, dice: “Hegel no es de ningún modo un defensor del liberalismo económico”.

ducir aquí en forma completa el célebre pasaje de la *Filosofía del derecho* donde el filósofo expone lo que llamamos la “aporía de la sociedad civil”:

“Si a la clase (*Klasse*) más rica se le impusiera la carga directa de mantener a la masa sometida a la pobreza en el estado de su modo de vida común o si existieran los medios directos para ello en otra propiedad pública (hospitales ricos, fundaciones, conventos), entonces la subsistencia de los indigentes quedaría asegurada sin ser mediada por el trabajo; pero esto iría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independiencia y honra de los individuos. Si al contrario esto se hiciera a través del trabajo (dando oportunidad para ello), así aumentaría el número de las producciones, en cuyo exceso, o junto a la carencia de los consumidores correspondientes también ellos productivos, reside justamente el mal, que sólo se incrementa por tanto de ambas maneras. Aquí se pone entonces de relieve que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil no es *lo bastante rica*, es decir, no posee un patrimonio (*Vermögen*) suficiente como para controlar el exceso de pobreza y la formación de la plebe” (FD, #245, subr. de Hegel).

La sociedad civil es así el escenario de la dificultad clave de la moderna sociedad industrial: cuanto más riqueza, más pobreza<sup>15</sup>. Por una cuestión estructural le es imposible generar capital y, al mismo tiempo, no provocar desequilibrios. Y esto ocurre no sólo por una mera cuestión moral, ligada al egoísmo de sus integrantes, sino debido a una formación económica ligada a la propiedad privada que Hegel critica pero que, en última instancia, no duda en apoyar. Y ésta es la “paradoja de la riqueza de las naciones”<sup>16</sup>. ¿Cómo se traduce en términos filosóficos la aporía? De un lado, el surgimiento de la plebe es una violación del derecho de todo ser humano a tener una vida digna viviendo de su trabajo. En Hegel, además, la satisfacción laboral lleva a la consolidación de una propiedad y, con esto, al reconocimiento social. Recordemos que, para el filósofo, quien no es propietario no se realiza como persona (FD, #46. *Cf. supra*, cap. II.5 y II.6). Pero, por otro lado, una política redistributiva que pretendiera solucionar el problema de la pobreza estaría incurriendo en otra falta, cual es la de la lesión al derecho de propiedad. De modo que ambos caminos nos conducen, dentro del esquema hegeliano y de su interpretación de la sociedad civil, a un callejón sin salida<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Es un problema del que también es muy consciente Smith, por cierto, cuya economía no puede ser separada de su ética, según entendemos, aunque se haya hecho un lugar común considerarlo como el representante de un egoísmo social insensible: “Allí donde existen grandes patrimonios, también hay una gran desigualdad. Por un individuo muy rico ha de haber quinientos pobres y la opulencia de pocos supone la indigencia de muchos. La abundancia del rico excita la indignación del pobre y la necesidad, alentada por la envidia, impele a éste a invadir las posesiones de aquél” (1776, Libro V, Cap. I, Parte II, p. 629). Respecto de las relaciones entre economía y moral en Smith, *cf.* Montes (2004), p. 56 ss. y p. 130 ss. Villarespe (2000), p. 26 ss., recuerda que, con Ricardo y Malthus, la economía se liberó de sus lazos originales con la filosofía moral. Esto se ve sobre todo en la polémica acerca de las llamadas “leyes de pobres” (*Poor Laws*) y en torno al tema de si corresponde la asistencia social a los menesterosos.

<sup>16</sup> La imagen es de Albizu (2000), p. 271: “Para Hegel (...), la sociedad civil no puede ser caritativa: es tanto más despiadada cuanto más ordenada es”. Para una descripción de la crisis de superproducción y subconsumo, *cf.* Bodei (1975a), p. 54 ss.; Harada (1989), pp. 141-142; Chamley (1963), pp. 32-37; Priddat (1990), pp. 61-74; Rodríguez Caballero (2003), pp. 67-82; y Diesing (1999), pp. 88-89.

<sup>17</sup> Para una exposición detallada de este punto, véase Mizrahi (1997), esp. pp. 120-121. Todo este problema es desarrollado con más detalle en el manuscrito de 1819/1820. *Cf.* Henrich, pp. 197-199, especialmente por las relaciones que Hegel establece entre sobrepoblación, exceso de mercaderías, subsidio a los pobres, degradación moral y baja salarial y de precios.

Veamos ahora, en primer lugar, cuál es el análisis que Hegel hace del trabajo. Y enseña cómo funciona el mecanismo económico que, a ojos del filósofo, lleva a la aporía de la sociedad civil.

### 3. Trabajo, mercado y desgarró social

Los *Lineamientos* de 1821 sobre el trabajo y los trabajadores carecen de la vena crítica que, respecto del mismo tema, muestran los textos de Jena e incluso muchos de los manuscritos conservados por sus alumnos. Pero, en todos sus párrafos, sin embargo, está presente en general la idea de que el trabajo es una mediación entre el hombre y un otro. Sólo a través de la actividad sobre la naturaleza el ser humano puede sobreponerse a ella, objetivándola. Y, al mismo tiempo, únicamente a través del trabajo alguien es reconocido por otro. Esa actividad laboral funciona así como un vínculo universal; es una síntesis entre lo subjetivo y lo objetivo. El animal consume el objeto natural y, en ese acto, lo destruye. El hombre transforma su deseo natural inmediato, se eleva por encima de él y está en condiciones de recrear al objeto. El trabajo es, pues, en su dimensión más radical y profunda, una cara del Espíritu<sup>18</sup>.

“La mediación que prepara y adquiere para las necesidades particularizadas medios adecuados igualmente particularizados es el trabajo, el cual especifica esos múltiples fines para el material suministrado inmediatamente por la naturaleza a través de los más diversos procesos. Esta elaboración da, pues, al medio su valor y conformidad (*Zweckmäßigkeit*), de manera que el hombre en su consumo se relacione principalmente con producciones humanas y que tales esfuerzos sean lo que consume” (FD, #196)<sup>19</sup>.

Es ésta una definición de 1821 en donde se liga lo que más nos interesa: el trabajo y el mercado. De un lado, todo trabajo es aquella actividad cuya meta es la satisfacción de una necesidad. Y ésta es, en efecto, la definición que suele hacerse del trabajo desde la Economía. Algo similar funciona aquí. La conciencia desea algo y, para hacer realidad el deseo, transforma el impulso inicial subjetivo en un mundo objetivo. O sea que, bajo este punto de vista, el trabajo muestra aquí su lado más benéfico y liberador en tanto objetivación de la potencialidad y la capacidad humana (Cf. también FD, #194 Obs). Pero hay otro aspecto negativo de la cuestión –apenas implícito en la cita anterior– y que revela una consecuencia social de graves repercusiones para la sociedad industrial. Aludimos al elemento de alienación que conlleva todo proceso laboral moderno y que Hegel expuso, antes que nadie, tal como lo muestran sus escritos juveniles de la época de Jena:

“Para satisfacer sus necesidades [el hombre] se transforma en algo diferente de lo que él es. Cesa de producir para sí aquello que necesita o ya no necesita lo que ha producido, sino que, en lugar de que el producto sea la satisfacción real de sus necesidades, pasa a ser la mera posibilidad de su satisfacción. Su trabajo pasa a ser algo formal, abstracto, general (..) Entre el conjunto de las necesidades de uno y la actividad que las satisface se interpone el trabajo del pueblo entero y el trabajo de cada uno (...) Cada uno pierde por completo la se-

<sup>18</sup> Es la tesis de Habermas (1969) sobre los escritos de Jena, según la cual no es el Espíritu el que se manifiesta en el lenguaje, el trabajo y el reconocimiento en la interacción social, sino que, la realización dialéctica de estos tres elementos es lo que determina el concepto de Espíritu en su estructura básica.

<sup>19</sup> Compárese con Henrich, pp. 156-159, que incluye una descripción más detallada del trabajo y sus lazos con la educación, la especialización y la intervención de las máquinas.

guridad de que su trabajo singular responda inmediatamente a sus necesidades; en cuanto sujeto singular de necesidades se convierte en general” (*Jenaer*, I, p. 322)<sup>20</sup>.

Este texto ya plantea la diferencia entre trabajo y trabajo abstracto. Para Hegel nadie produce para sí mismo en la sociedad moderna y toda actividad laboral presupone a otro. Pero esta relación mediada entre los productores y los receptores del producto generará siempre un problema. Mi necesidad particular es concreta: está aquí, es ahora, la conozco. Pero el conjunto de todas las necesidades para cuya satisfacción yo y otros trabajamos es abstracto. Solo llegará a la concreción cuando el proceso entero de producción y distribución haya sido completado. De modo que el trabajo abstracto generado para satisfacer esas necesidades universales está más relacionado a las necesidades de esa demanda, y al proceso en sí que genera la riqueza, que a las necesidades del trabajador. Yo ya no produzco lo que necesito para mí –y esto sería el trabajo precapitalista que se hacía fuera del mercado– sino algo que luego puedo intercambiar para cubrir mis necesidades. Este es el *Sistema de las Necesidades* de que habla Hegel. Así se genera una interdependencia universal entre cada ser humano y el conjunto total de los productores y el trabajo. De modo que el trabajo es un medio para la creación de lazos sociales. Pero, al mismo tiempo, y como costo del proceso, la reciprocidad laboral del mercado crea un abismo entre el hombre de carne y hueso con sus necesidades concretas. Trabajando para los demás el hombre deja de trabajar para sí. Esa brecha entre el trabajo y la satisfacción de las necesidades requiere una constante mediación –Hegel la adjudicará al Estado– y, al mismo tiempo, mientras el mecanismo apuntala una universalidad humana cada vez más abstracta, alimenta al mismo tiempo un poder que escapa a su control. Cuanto más abstracto es el trabajo, más productivo deviene. Y eso se logra con la introducción de la máquina que multiplica la producción al mismo ritmo que multiplica las necesidades. Consumido por la abstracción, el trabajador se asimila a la máquina y, como ella, deviene sin espíritu:

“La simplificación del trabajo aumenta la masa del producto. En una manufactura inglesa una aguja pasa por las manos de 18 trabajadores; a cada uno le toca un aspecto particular del trabajo y sólo ése (...) Ahora bien, en la misma proporción en que crece lo producido, cae el valor del trabajo. El trabajo se hace más absolutamente muerto, se convierte en algo mecanizado, la habilidad de cada uno deviene más infinitamente limitada y la conciencia del obrero se degrada hasta el embrutecimiento total. Y el vínculo de cada tipo de trabajo con la infinita masa entera de las necesidades se hace inaccesible (...) De este modo, el conjunto de la necesidad y el trabajo [el mercado], llevado a esta generalidad, forma por sí en un gran pueblo un enorme sistema de comunidad y recíproca dependencia, una vida en movimiento autónomo cuyo dinamismo la conduce ciega y elementalmente y que, cual animal salvaje, exige constantemente control y domesticación” (*Jenaer*, I, p. 324)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Sobre el mismo tema, véase *Jenaer*, III, p. 189, que recoge los manuscritos de 1805/1806. A propósito, Denis (1989), pp. 68-72 sostiene que en los textos de 1803/4 Hegel enfatiza más los inconvenientes que plantea la división laboral. Y agrega que, al año siguiente, aunque no descarta las críticas, destacará el avance espiritual que representa porque la propiedad privada y el intercambio empiezan a ser concebidos ya como realización de la razón. Consúltese, además, las esclarecedoras páginas que Avineri (1972), p. 87 ss. le dedica al tema.

<sup>21</sup> En 1805/1806, Hegel escribe: “[El trabajador] puede producir más, pero esto disminuye el valor de su trabajo, de modo que tampoco sale de su situación general. Se multiplican sus necesidades; cada singular se divide en varios, el gusto (*Geschmack*) se refina y hace más distinciones, se requiere una preparación para que la cosa que se necesita sea cada vez más accesible a un uso fácil (...) el individuo es formado como consumidor natural. Además, la abstracción del trabajo lo hace más mecánico, embotado, sin espíritu. Lo espiritual,

La queja por esta alienación presente en el proceso laboral y el reclamo de una indispensable regulación de los mecanismos económicos son dos puntos que siempre acompañarán a Hegel, aunque admita que constituyen dos componentes esenciales de la moderna división del trabajo.

Este concepto responde a una influencia decisiva de la escuela económica escocesa. “División del trabajo -afirma el filósofo- significa que un producto concreto no es creado en toda su extensión por un individuo, (sino) que el individuo continúa produciendo siempre sólo una y la misma parte de él”<sup>22</sup>. Tanto Smith, como Steuart y Ferguson, entre otros autores, dan una mayor relevancia al tema que las corrientes económicas europeas continentales y, en general, el pensamiento escocés describe y analiza las ventajas y desventajas de la división laboral como intrínsecamente ligadas. A lo largo de toda su vida, Hegel también mostrará una gran conciencia crítica hacia este moderno sistema de producción capitalista porque —estima— entraña graves riesgos: así como aumenta lo producido, genera por tanto una mayor acumulación de capital y reduce costos al simplificar el trabajo, también en consecuencia puede incrementar el desempleo y transformar al proceso laboral en algo sin espíritu, como ya lo muestran los manuscritos de Jena que acabamos de citar<sup>23</sup>. Es, en definitiva, una problemática afín al dilema tradicional de cómo aumentar la producción sin introducir desequilibrios. Alrededor de esta serie de inconvenientes gira, pues, la aporía de la sociedad civil cuyo mecanismo económico se expone a continuación.

#### 4. El equilibrio clásico. Producción y consumo

Aunque Hegel nunca lo mencione expresamente, no es incorrecto indicar que toda su visión acerca de las fallas en la generación y distribución de la riqueza que llevan a la aporía de la sociedad civil parece apoyarse en la noción de equilibrio entre la producción y el consumo, cuyo esquema clásico ha sido precisado por Jean-Baptiste Say. Estos dos conceptos

---

esta vida llena, se convierte en un quehacer vacío” (*Jenaer*, III, p. 222). Compárense estas citas con gran carga crítica con la mucho más “aséptica” de los *Lineamientos* de 1821 (#198). Un punto de contraste también lo ofrece Smith (1776), Libro V, Cap. I, Parte III, pp. 687-688, donde recomienda una acción estatal que ayude a evitar que el obrero mecanizado no se transforme en una persona “estúpida e ignorante”.

<sup>22</sup> Cf. Ilting, I, p.314. Debo la cita a Waszek (1983), p. 52. El manuscrito de Hotho (Ilting III, p. 609 ss.) define a la división laboral como “el más grande principio de las fábricas de la nueva era”.

<sup>23</sup> Adam Ferguson cree que la división del trabajo es la condición esencial del progreso humano (*An Essay on the History of Civil Society*, ed. by Duncan Forbes, Edinburgh, UP, 1966, p.180, citado por Waszek (1983), p. 54). Y lo mismo piensa Steuart (1767), p. 123. Según Racinaro (1975), pp. 83-85, Hegel toma de Ferguson también la especificidad de la sociedad civil, además de los aspectos negativos y positivos de la división laboral. Acerca de este tema, el profesor italiano considera que el escocés le mostró a Hegel dos consecuencias esenciales: la división laboral hace que el sujeto ya no tenga más fines universales sino puramente individuales; y que el trabajo abstracto desata una serie de procesos objetivos de los que no son conscientes los individuos que los encarnan. En general, estos autores afirman coincidentemente que la división laboral, además de aumentar la productividad con la introducción de las máquinas, también provoca inequidad social y otros efectos secundarios nefastos para el tejido comunitario. Para todo este asunto, véase el detallado estudio de Waszek (1983), pp. 51-75 y Lúckacs (1948), II, p. 524-564. Rodríguez Caballero (2003), p. 98 ss., desarrolla el tratamiento de la economía clásica sobre las maquinarias y su relación con el desempleo. También Dickey (1987), p. 186 ss., pone en contexto la recepción hegeliana de los escoceses y la vincula con un debate de la época sobre el lujo como exceso y sus consecuencias sociales. Una posición distinta mantiene Arndt (1985), quien niega que el concepto hegeliano de trabajo sea una idea económica traspuesta al terreno especulativo y rastrea sus orígenes hasta las épocas de su contacto con Hölderlin.

–producción y consumo– son la traducción de otro binomio conceptual, oferta y demanda o, más precisamente, trabajo y necesidad, que Hegel ha venido manejando al menos desde sus estudios económicos de Jena <sup>24</sup>.

Entre los manuscritos de sus clases, el de las lecciones de 1822/1823 incluye un párrafo revelador a este propósito:

“El producir y el Consumir (*das Produciren und Consumiren*) está ligado uno con otro. Se diferencia aquí un consumir que es un aporte al mismo tiempo al patrimonio general (*allgemeinen Vermögen*) y otro que aminora ese patrimonio (...) Disminuyo los trabajadores y aumento así el patrimonio. Pero mi consumir debe estar unido a la entrega de mi trabajo. El mero capitalista, en consecuencia, consume sólo disminuyendo y no aumentando, pues no entrega ningún producto de su trabajo. El consumir debe por tanto tener lugar de modo que la conservación del trabajo esté ligada a él. El consumir y el producir deben, en consecuencia, estar inmediatamente unidos” (Iltig III, pp. 618-619).

Es precisamente esta relación entre el producir y el consumir lo que muestra la introducción del esquema de Say en el pensamiento hegeliano. Para comprender de qué se está hablando aquí es ineludible hacer un poco de historia económica.

De un modo muy elemental podría definirse al mercado como aquel punto donde la oferta y la demanda establecen una relación de puja por una mercadería o un servicio determinado. De ese tira y afloja surge finalmente el precio en cuestión y una cantidad que es intercambiada. Podemos incluso suponer que, bajo condiciones normales, todos los mercados tienden a la larga al equilibrio, es decir, tanto lo que se ofrece como lo que se pide encuentran un punto en común –un precio en común– que satisface las expectativas de ambas partes. En la teoría clásica, ésa que está formándose en la época de Hegel, había un interés muy marcado por los problemas de crecimiento a largo plazo. Ese era el motivo de preocupación de las escuelas de Smith e incluso de Ricardo, por ejemplo. Para ellas, el crecimiento a corto plazo, en cambio, no entraba demasiado bajo riesgo ya que, de algún modo, siempre quedaba garantizado por el equilibrio desplegado por los agentes económicos en el propio mercado. Fue justamente Say, un seguidor francés de la doctrina de Smith, quien enunció por primera el principio –fundamental en la historia de la economía– según el cual no puede haber superproducción o exceso de oferta. Lo que en concreto se está diciendo aquí es que siempre habrá un equilibrio entre la producción y el consumo y que por tanto no es demandable ni aconsejable una intervención del Estado. Es este modelo precisamente el que, en parte, sigue Hegel. Pero veamos más de cerca el tema.

¿Qué es lo que dice Say? Históricamente se ha explicado que el teórico francés sostuvo que toda oferta produce su demanda. Pero esa idea, expresada de este modo tan neto, no se encuentra en su obra. Las cosas son un poco más complicadas. Desde lo técnico, la idea es que la suma de todos los valores de las mercaderías que se han producido debe poder ser equivalente a la suma de todos los valores de los productos que han sido comprados. En esencia, el concepto en juego es que todos los compradores son, inevitablemente, vendedores. Lo que conforma mi medio de pago para adquirir con eso el producto de otra persona

<sup>24</sup> Stuart, por ejemplo, nombra a esta relación con los términos de “Work and Demand”. Cf. también por ejemplo el uso de ellos que hace Müller (1809), p. 202, otro economista y filósofo de la época: “Todo trabajo presupone una necesidad o un deseo, como toda acción una voluntad”.

es mi propia producción. De allí, entonces, el pensamiento simplificador de que la oferta crea su demanda:<sup>25</sup>

“Un producto terminado ofrece, *desde ese preciso instante*, un mercado a otros productos por todo el monto de su valor. En efecto, cuando el último productor termina un producto, su mayor deseo es venderlo, para que el valor de dicho producto no permanezca improductivo entre sus manos. Pero no está menos apresurado por deshacerse del dinero que le provee su venta para que el valor del dinero tampoco quede improductivo. Ahora bien, no podemos deshacernos del dinero más que motivados por el deseo de comprar un producto cualquiera. Vemos entonces que el simple hecho de la formación de un producto abre, desde ese preciso instante, un mercado a otros productos”<sup>26</sup>.

Compárese esta versión del teorema con la de Ricardo:

“La demanda está limitada únicamente por la producción. Ningún hombre produce si no es para consumir o vender, y nunca vende si no es con la intención de comprar alguna otra mercancía, que le pueda ser de utilidad inmediata, o que pueda contribuir a una producción futura. Al producir, entonces, el hombre se transforma necesariamente en consumidor de sus propios productos, o en comprador y consumidor de los productos de alguna otra persona. No cabe suponer que el hombre se mantenga, por largo tiempo, mal informado acerca de las mercancías que él pueda producir con más ventaja para lograr la finalidad que persigue, a saber, la posesión de otros bienes; y, por lo tanto, no es probable que continúe produciendo una mercancía de la cual no existe demanda”<sup>27</sup>.

Ahora bien, la clave del desarrollo económico estaba para los clásicos ligada al ahorro y la inversión. A mayor acumulación de capital, mayor crecimiento. Veamos cómo se articu-

<sup>25</sup> Cf. Zaldueño (1981), p. 93 y Gide (1909), p. 158 ss. Galbraith (1975), pp. 258-259, recuerda que, antes de Lord John Keynes, el teorema de Say había regido la economía durante más de un siglo. “Era, en alto grado, la prueba que servía para distinguir a los economistas sensatos de los chiflados”. Pero las cosas comenzaron a cambiar con la depresión de 1929 en EE.UU. y el surgimiento del keynesianismo. La oferta no creaba allí su propia demanda y el desempleo cundía. Contra el equilibrio prometido por Say, era necesaria la intervención del gobierno para ajustar a los mercados. Fue entonces cuando Keynes apeló a Say y “retocó” sus ideas: “Antes de Keynes –dijo el Nobel de Economía, Paul Samuelson– el modo en que yo había oído de Say no es que la oferta crea su propia demanda sino que la sobreoferta no es posible” (Cf. el artículo de Louis Uchitelle, “The Accidental Inventor of Today’s Capitalism”, en *The New York Times*, 21 de febrero de 1998). El problema con la escuela clásica radicaba en que los mecanismos de autocorrección de la economía funcionaban a largo plazo, pero no en lo inmediato, dando lugar a que la falta de empleo se generalizara con trágicos efectos sociales. Es decir, su carencia se basaba en la incapacidad de explicar por qué, durante los períodos recesivos, los precios –tanto de mercaderías como del trabajo, los salarios– no caen por sí solos en un nivel suficiente como para revivir la ocupación plena en forma rápida. Keynes era muy consciente de estos problemas y, contra los clásicos, afirmaba que de nada servía el equilibrio no inmediato que sus defensores prometían porque “en el largo plazo todos estaremos muertos”, según lo consignó el *dictum* ya clásico incluido en el capítulo 3 de su *Tratado sobre la reforma monetaria* (1923).

<sup>26</sup> Say (1803), I, Cap. XV, p. 124, subrayado del autor. En nota a pie a este capítulo, “De los mercados”, Say apunta con sencillez la idea que lo guía: “El sentido de este capítulo no es que no se pueda producir *demasiado* de cierta mercadería en proporción con las necesidades, sino sólo que lo que favorece la venta de una mercancía es la producción de otra” (subrayado del autor). Véanse además otras citas que condensan el teorema: “Es la producción la que abre mercados a los productos” (p. 121); “La compra de un producto no puede hacerse más que con el valor de otro” (p. 123); “los productos creados hacen nacer diversas demandas” (p. 128).

<sup>27</sup> Ricardo (1817), cap. XXI, “Efectos de la acumulación sobre las utilidades y el interés”, pp. 216-217.

lan estos dos elementos en la concepción económica actuante en la época de Hegel <sup>28</sup>. En principio, podemos decir que la *demanda total* de una economía –no la de una mercadería en particular, sino la de todas las mercaderías– es la suma de la demanda de bienes y servicios que se producen. Por cierto, esa demanda está determinada por los ingresos de cada uno de los agentes económicos, por ejemplo, los de una vivienda particular. Y esos ingresos privados se dirigirán a cubrir dos áreas, la del *consumo* y la del *ahorro*. De modo que, en un enunciado muy general pero que sirve a nuestros propósitos explicativos, podemos ya decir que la demanda total de una economía se divide en una demanda de bienes de consumo y en una de bienes de ahorro. Dicho en una fórmula:

$$Dt = Co + A.$$

Donde la demanda total (Dt), determinada por el ingreso global, se descompone en la suma del consumo (Co) más el ahorro (A). Sabemos que el consumo es la finalidad última de toda actividad económica por cuanto tiene como su meta esencial la satisfacción de una necesidad. El mismo Say dice: “Cuando se divide a una nación en productores y consumidores se hace la más absurda de las distinciones. Todo el mundo, sin excepción, consume” <sup>29</sup>. Pues bien, estas son las alternativas que tenemos para dirigir nuestro ingreso. ¿Qué es el ahorro? Básicamente es la riqueza que no consumimos. Lo más usual es ahorrar como modo de inversión, es decir, como una vía de producción de capital en una empresa o en una actividad de modo que el trabajo generado allí nos proporcione utilidades. Pero éste no es el único modo posible. También se puede poner el dinero bajo el colchón, aunque aquí lo más correcto sería decir que ahorramos como atesoramiento pero no como inversión <sup>30</sup>.

Hasta aquí toda esta relación que hemos iniciado ha sido vista desde el lado de los ingresos. Pero también podemos hacerlo al revés, pensando en el gasto o en lo que se ofrece, es decir, los bienes y servicios producidos en un país en un período determinado. Y estos bienes y servicios también podemos agruparlos en dos sectores: los de consumo y los de inversión. De manera tal que, si llevamos lo dicho a una fórmula, podremos expresar todo del modo siguiente:

$$Ot = Cn + I$$

Así tendremos que la oferta total o producción total de un país (Ot) equivale a la suma de los bienes y servicios de consumo (Cn) con los bienes y servicios de inversión (I). Ahora bien, tanto la demanda total como la oferta total son caras de una misma cosa: el producto bruto interno, es decir, la riqueza global de un país producida en un lapso determinado. O sea que  $Dt = Ot$ . Es claro ver que esta igualdad significa que

<sup>28</sup> Véanse los párrafos sobre cómo se acumula capital según la escuela clásica en Smith (1776), Libro II, Cap. III, p. 306 ss. El economista escocés liga aquí el ahorro, con la reproducción del capital y la generación de empleo a través de su colaboración en la creación de “trabajo productivo”, un punto clave en la visión de Hegel.

<sup>29</sup> Say (1814), cap. XV, p. 123. La importancia del sector ha crecido con los años. Hoy en día, los bienes de consumo, es decir, aquellos que satisfacen directamente una necesidad, representan entre el 70 y el 80% de la riqueza nacional en casi todos los países más desarrollados.

<sup>30</sup> Con mayor precisión, puede decirse que el ahorro es “un gasto especial que consiste en emplear la renta para la creación de capital nuevo”. Véase Gide-Rist (1909), I, p. 1035. Actualmente la colocación del dinero en la Bolsa se ha generalizado como un término medio entre el ahorro como atesoramiento y la inversión clásica en la que el inversor ponía su dinero para comprar activos físicos de una empresa determinada. Esta nueva inversión bursátil se aplica a los activos financieros.

$$Co + A = Cn + I$$

O sea que la demanda de bienes de consumo (Co) más el ahorro (A) tiene que equivaler a la oferta o producción de bienes de consumo (Cn) más la producción u oferta de bienes de inversión (I). Es en este equilibrio donde empieza el problema que veremos en Hegel. Porque ¿cuándo y cómo se produce esa igualdad y se la conserva en el tiempo? Esta fórmula revela la cuestión central de la economía: ¿En verdad la oferta y la demanda se balancearán por sí solas, en un nivel que esté suficientemente alto como para garantizar el trabajo de todos los agentes económicos? ¿O ese balance se quebrará o llegará a un nivel tan bajo que requerirá la intervención de medidas gubernamentales que aseguren, por ejemplo, la generación de empleos? Según la teoría, si la demanda total es igual a la oferta total de bienes y servicios entonces no habrá problemas. Pero las cosas comenzarán a complicarse si se registran diferencias a uno o a otro lado del balance. En caso de que haya más demanda que oferta, estaríamos en riesgo de una etapa inflacionaria porque los precios de la economía tenderían a subir. Pero si ocurre lo contrario, o sea, si hay más productos ofrecidos que compradores dispuestos a pagar por ellos y adquirirlos, estamos allí en el escenario temido por Hegel y por muchos otros críticos de la economía clásica y el teorema de Say: el material excedente se acumulará sin venderse —eso es la superproducción—; por ello las pérdidas fabriles comenzarán a sentirse; algunas industrias echarán empleados; y otras no tomarán más operarios y aumentará el desempleo; incluso algunas empresas podrían cerrar. De modo que, según un principio básico, para que reine la estabilidad y el crecimiento se requiere, de manera indispensable, que  $I = A$ . Es decir, que la inversión sea igual al ahorro ¿Cómo se logra eso? Precisamente, allí hay un problema grave. Para los clásicos contemporáneos a Hegel la igualdad o equilibrio se generaba de modo automático. En caso de que la gente se inclinara más al ahorro, entonces los bancos tendrían una mayor cartera de créditos disponibles porque dispondrían de más cantidad de fondos. La consecuencia es una baja del interés, que es el precio que se paga por el dinero. Claro que, si disminuía el interés, también descendía el nivel de ahorro porque, según los clásicos, la gente ahorra básicamente para obtener un rédito de su dinero colocado en el banco. Con todo, para esta concepción de la economía, este mercado funcionaba a pleno de modo “natural”<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Conviene consignar aquí algo que comenzó a discutirse antes de la II Guerra Mundial y tras la depresión de 1930. John Keynes fue quien refutó este análisis: la gente no pone su dinero en ahorro en virtud del interés sino en función de su ingreso. La consecuencia básica de toda su crítica es que el ahorro no es necesariamente igual a la inversión y que, a veces, en ciertos períodos, la demanda total de bienes y servicios no es igual a la oferta global. De modo que pueden dispararse un proceso de desempleo o de inflación que no es corregible de modo “natural” o automático por el mercado: hace falta la intervención del Estado a través de medidas gubernamentales destinadas a enderezar la situación. Sin intención de discutir a fondo el tema, digamos que para Keynes, el ahorro reduce el consumo. Esta situación provoca una merma en la demanda de productos y, al mismo tiempo, también un decrecimiento en la oferta de empleo. Por tanto, si cae el total de los ingresos que forman la renta de los trabajadores, bajará el nivel de gasto de la comunidad, lo mismo que el nivel de demanda de bienes y servicios. Todos los pronósticos de inversión empresaria serán inadecuados y la producción se achicará al desaparecer su principal estímulo, que es el beneficio. Habrá baja de rentas, baja de empleo, caída de la demanda y todo se reciclará en niveles negativos. De modo que el ahorro, el disparador de este proceso, según Keynes, no es un beneficio en sentido absoluto. En consecuencia, habrá que tomar medidas para desalentarlo y estimular el consumo. John Keynes pensaba que los países más avanzados tienen una capacidad de producción mayor a la demanda, condiciones que llevan a la saturación del mercado y al desempleo por una cuestión estructural. Por cierto, creía que, al final, el equilibrio se alcanza. Sólo que muy a largo plazo, cuando el desempleo abunda y “estamos todos muertos”. También Hegel intuyó los problemas deriva-

Por cierto, estas ideas merecieron la réplica de otros economistas clásicos, simpatizantes incluso de las teorías de Adam Smith, como Thomas Malthus o el suizo Jean Charles Sismonde de Sismondi, quien rechaza la idea de una armonía espontánea entre los intereses privados y los públicos y estima que el *laissez-faire* –dejado a su arbitrio– sólo acabaría haciendo más ricos a los ricos y hundiendo a los demás en la miseria. No creen, en definitiva, que pueda haber un equilibrio entre el interés “universal” de los consumidores –que es la nueva transcripción en lenguaje económico del todo comunitario aristotélico– y el interés particular, encarnado en los productores. Hay, pues, dos escuelas enfrentadas en torno a cuáles son las causas de las crisis. Una, siguiendo la tradición de Say y Ricardo, sostendrá que los desequilibrios son fenómenos transitorios e inevitables del proceso económico debidos, básicamente, a una falla en nuestras previsiones. Otra, al contrario, sostiene que las crisis se reproducen constantemente porque existe, en el interior de la estructura económica, algún elemento que genera inestabilidad en todo el edificio, ya sea provocando problemas en la organización del crédito, o en los métodos de producción o en la distribución de los recursos.

Sismondi, en sus *Nuevos principios de economía política* (1819), combatirá la teoría clásica del equilibrio “natural”, censurará la indiferencia de muchos de sus colegas por los sufrimientos humanos en las épocas de transición, y –adelantándose a Marx– criticará que los empresarios no entreguen a sus empleados una compensación justa y suficiente por su trabajo. Lo que es central en su aporte, también objetará la separación entre propiedad y trabajo –otro eco en Marx– y dirá que ésa es una fuente de las crisis: la mala distribución de la renta repercute en la demanda de productos. El *laissez faire* hace que sólo aumenten los ingresos de los ricos, quienes consumen esencialmente objetos suntuarios. Esta será una objeción muy seria que domina la aporía de la sociedad civil que maneja Hegel. Deterioradas las industrias básicas por la escasez de compras populares, y si las industrias del lujo no reemplazan la actividad de ese sector industrial con rapidez, la demanda de las clases más pudientes se alimentará en el exterior. Las industrias antiguas verán mermada su producción y tendrán que despedir a sus obreros o achicar sus planteles laborales, tras lo cual los desempleados deberán decrecer su consumo de productos básicos. Este mecanismo, a la larga, retroalimentará la crisis y la situación social se hará cada vez más desesperante. Sismondi también criticará el empleo de máquinas como un factor que, a la larga, perjudicará al obrero. Y en esto coincide con Ricardo, su viejo contricante. En la tercera edición de sus *Principios*, Ricardo agrega un capítulo para retractarse de una opinión anterior: “Estoy convencido ahora –afirma– de que la sustitución del trabajo humano por la maquinaria es, a menudo, muy perjudicial a los intereses de la clase trabajadora” Pese a que estima que afectará la demanda laboral, no desalienta sin embargo su uso <sup>32</sup>.

---

dos del largo plazo y comentaba a sus alumnos: “Se dice en consecuencia: ‘en general, siempre se produce de nuevo el equilibrio’ Y eso es correcto (...) Pero de la mera posibilidad de la satisfacción no vive ningún hombre” (Ilting III, p. 699). Sobre la posición de Keynes y toda esta problemática, cf. Zalduendo (1981), pp. 135-157 y Gide-Rist (1909), II, p. 1032 ss. También hemos consultado con mucho provecho la obra de Gabriel Tortella, *Introducción a la economía para historiadores*, Madrid, Tecnos, 1997; y la de Raúl Prebisch, *Introducción a Keynes*, México, FCE, 1956.

<sup>32</sup> Cf. Ricardo (1817), cap. XXXI, “De la maquinaria”, p. 289 y el artículo de Hollander (1971), p. 107 ss. Sobre Sismondi y los críticos a la escuela clásica, véanse los comentarios de Gide-Rist (1909), I, p.233-274, quienes llaman la atención sobre las similitudes en las críticas y los análisis de Sismondi y Keynes. Cf. sobre esto tomo I, p. 239 y tomo II, p. 1033, nota 59: “La analogía [de la tesis de Keynes] con la doctrina de Sismondi sobre la insuficiencia de la demanda es sorprendente”. Priddat (1990), p. 85, nota 110, sostiene que Hegel y Keynes coinciden en que no basta el mercado para asegurar un nivel adecuado de empleo. Pero la

El pronóstico pesimista de Malthus, explicitado en su *Ensayo sobre el principio de la población* (1798), también contrasta con las expectativas siempre favorables de un Say o un Ricardo, quienes admitían que una limitación de recursos daría lugar a un estacionamiento del desarrollo, aunque esto sería provisorio. Malthus, en cambio, sospechaba que habría un aumento desmesurado de la población y de la producción, aunque con una marcada victoria de la primera. El equilibrio entre población y recursos, si es que los seres humanos de todo el sistema no regulaban por sí mismos sus afanes reproductores, sería introducido de un modo implacable y forzado a través de las enfermedades, las hambrunas y también las guerras. El concepto relevante aquí es que los recursos intrínsecamente escasos crecen matemáticamente, mientras que las poblaciones lo hacen geométricamente. En su opinión, además, la superproducción podrá constituir un estado permanente de la economía debido a una insuficiente demanda de consumo, causada por dos razones básicas: el casi nulo poder de compra de la clase trabajadora, sometida a salarios de subsistencia; y por una excesiva inclinación al ahorro de los capitalistas<sup>33</sup>.

La comprensión de estas convulsiones se hace más fácil si atendemos a sus causas históricas. Sin ánimo de agotar aquí el tema habría que consignar, como uno de los hechos centrales aunque no el único, el efecto masivo que las conflagraciones a gran escala tienen sobre la economía. Gide y Rist, por ejemplo, han llamado la atención sobre las “analogías sorprendentes” entre las crisis que siguieron a las guerras napoleónicas y los fenómenos posteriores a la Primera Guerra Mundial. Desde 1815 y el Congreso de Viena comenzaron a pesar tres factores fundamentales en la historia europea posterior: el político, con el auge del dominio continental de los cuatro grandes países de la época (Inglaterra, Rusia, Austria y Prusia); el militar, con la supremacía naval incontrastable de los ingleses; y el económico, con la industrialización y la mecanización de la vida, el factor “más poderoso de todos”<sup>34</sup>. Tras los tratados surgidos del Congreso de Viena, con la derrota de Napoleón, el continente europeo sufrió tres grandes crisis industriales en 1815, 1818 y 1825 provocadas, básicamente, por dos causas esenciales: una pronunciada baja en los precios con el advenimiento de la paz, luego del repunte inflacionario lógico en período bélico por la escasez de materias primas y mercaderías; y una forzada remodelación industrial. Se trató de un rea-

---

comparación debe detenerse allí pues la consecuencia keynesiana de que el Estado, en situación de subempleo o desempleo, puede aumentar o aminorar la demanda a través de, por ejemplo, una adecuada política fiscal, no es por cierto la perspectiva de Hegel. Ello presupondría un vínculo entre los mercados de bienes, de trabajo y de dinero que no corresponde a las posibilidades teóricas de la economía clásica. Compárese con Chamley (1963), p. 79, n. 26, en la que afirma que Keynes es “tributario” de Steuart: “Hegel y Keynes tienen en Steuart una fuente común”.

<sup>33</sup> Sobre la influencia de Sismondi y Malthus en Hegel, cf. Priddat (1990), p. 68-70. Fiaschi-Signorino (2003) dan un panorama sobre la idea de desarrollo y crecimiento que se maneja en este período de la escuela clásica. Acerca de la crisis de superproducción tras las guerras napoleónicas, con especial referencia a las posiciones de Malthus, Sismondi, Say y Ricardo, véase Rodríguez Caballero (2003), pp. 67-82. De Marchi (1998) desarrolla la tesis de que el principio de la población de Malthus no es sólo un teorema económico sino, además, un criterio de disciplinamiento social a través de la creciente clase media. Este sector comenzaba a ser visto por las clases más bajas como una vía posible de progreso si se respetaban ciertas pautas favorecidas por la arquitectura capitalista, entre ellas, engendrar menos hijos por familia para repartir mejor los escasos recursos y poder ahorrar.

<sup>34</sup> Así lo afirma Bruun (1959), p. 16-17. Hobsbawm (1975), p. 13 ss. y p. 41 ss. analiza el origen del término “capitalismo” y su uso generalizado después de 1848. Sostiene que la expansión económica que siguió a la época de Hegel, entre 1848 y 1870, marca el período en que el mundo entero se hizo capitalista y una minoría de países “desarrollados” se convirtieron en economías industriales. Todo este proceso tuvo un impulso clave, precisamente, luego de 1815.

juste de toda la cadena productiva, y no sólo de los precios, que estaba preparada para producir para la guerra y no para la paz. Estas reconversiones –un cambio en la orientación de los capitales y el trabajo– son siempre aún más complejas cuanto mayor sea el grado de desarrollo industrial del país involucrado. Tanto tras la paz de Viena como luego de la Primera Guerra Mundial y el tratado de Versailles, el fenómeno socioeconómico imperante fue la desocupación y la pauperización creciente de la sociedad.<sup>35</sup>

## 5. De vueltas a Hegel

Hegel es muy consciente de estos problemas. Como acabamos de ver,<sup>36</sup> intenta traducir filosóficamente la dialéctica entre la oferta y la demanda usando distintos pares conceptuales. En los escritos más antiguos, aquellos pertenecientes a su período juvenil, la dupla está integrada por los conceptos de *trabajo* y *necesidad*. Ya en la *Filosofía del derecho* y en los manuscritos que exponen sus lecciones a partir de 1818, esa relación queda más especificada económicamente como *producción* y *consumo*. Por un lado, Hegel intenta atrapar en esas fórmulas la doctrina “económica” del equilibrio de Say. Pero, al mismo tiempo, no ha abandonado el matiz “jurídico-político” cameralista que le llega de la tradición alemana. Y eso se observa con toda evidencia en el manuscrito de 1822/1823, cuando vincula al consumo con el mantenimiento de la oferta laboral: “El consumir debe por tanto ocurrir de modo que la conservación del trabajo esté ligada a él” (Ilting III, p. 619). Es decir, hay aquí una característica normativa en el concepto que trasciende lo meramente económico.

De acuerdo con la interpretación más global de Hegel, hay dos clases generales de consumo: uno productivo y otro improductivo. El primero es el que se traduce en inversiones y, de ese modo, constituye un aporte a la riqueza o patrimonio general. El segundo, al contrario, es aquel consumo que distrae recursos que, de otro modo, podrían alimentar la rueda de la economía y apuntalar el empleo. El discípulo Homeyer nos ha legado este apunte de Hegel que data de 1818:

“Economía política. Aquí el individuo tiene valor en tanto consume y produce. Quien sólo consume es considerado como miembro inútil [de la sociedad]. Quien vive meramente de sus rentas es sólo un inútil punto de tránsito del patrimonio [general o universal], punto que siempre podría faltar” (#97, Obs., p. 164)<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Respecto de la crisis en el sistema económico tras la caída de Napoleón, cf. Hollander (1969) y Rosner (1995), quien analiza el impacto que produjo la depresión económica y el debate que generó sobre la validez de las tesis del equilibrio “natural” en el mercado. Véanse además las interesantes observaciones de Gide-Rist (1909), II, p. 981 ss. sobre esta cuestión. Ambos profesores franceses mencionan incluso el paralelo entre las polémicas por esos temas económicos cruciales que mantuvieron Say, Ricardo y otros, a principios del siglo XIX, con las disputas de Keynes y sus colegas en plena década de la Depresión, a inicios del siglo XX.

<sup>36</sup> Para el desarrollo de las consideraciones que siguen, cf. Priddat (1990), pp. 140-145 y Harada (1989), p. 121ss.

<sup>37</sup> Compárese con el comentario de los manuscritos de 1824-1825: “En la economía nacional (*Staatswirtschaft*) son por eso los meros consumidores muy mal vistos, los capitalistas, los abejorros (*Hummeln*) de la sociedad, ellos son no productivos; ellos no acercan los medios a los otros, tienen estos medios, pero no crean ninguno más” (Ilting IV, p. 499). Lo que se indica en este fragmento es que el *Kapitalist*, al retacear a los otros los medios de que dispone –básicamente, capital–, termina aminorando el patrimonio social por cuanto oculta el capital productivo que podría llevar a un alza de la ocupación y el ingreso. Aquí es donde queda especificada la dupla producción-consumo como una forma de la relación trabajo-necesidad.

El desprecio hegeliano por la improductividad es aquí palmario y queda puesto de relieve con claridad a través del adjetivo “inútil” repetido dos veces. Hay, pues, una relación directa entre uno y otro: cuanto más elevado sea el consumo improductivo, menor será el monto total de inversiones en la actividad económica. Aunque Hegel no lo pone en estos términos, su crítica apunta a señalar que hay un mal uso del capital disponible por cuanto, en general, lo improductivo es asociado con el consumo suntuario. Esta concepción quedará atenuada más tarde en su pensamiento aunque, en líneas generales, seguirá transitando por el mismo andarivel.

La idea del doble consumo le viene de Say, cuya formulación a su vez es una elaboración de una doctrina introducida por Smith sobre la base de la tradición aristotélica. Hagamos un breve resumen sobre este cruce de influencias. En el caso de Say, la idea de la productividad está asociada directamente con la reproducción del capital y con la idea de *utilidad*. Esta categoría es central en su doctrina y constituye el eje de su teoría del valor. La utilidad es así la facultad que tienen ciertas cosas de poder satisfacer ciertas necesidades humanas. Crear riquezas es, pues, crear objetos o servicios que tengan alguna utilidad. Y la creación de esta utilidad ha de ser el objetivo de quien pretenda introducir riquezas a una sociedad: “Por consiguiente, –dice el economista francés– no hay verdaderamente producción de riqueza más que cuando hay creación o incremento de utilidad”.<sup>38</sup> De lo dicho surge que, según Say, para que un valor se acumule –es decir, siga creando utilidad– es necesario que se perpetúe. Así como la producción no es una simple creación de algo material sino, esencialmente, creación de utilidad, el consumo será la destrucción de esa misma utilidad:

“Consumir, destruir la utilidad de las cosas, aniquilar su valor son expresiones cuyo sentido es absolutamente el mismo y que corresponde al de las palabras *producir, dar utilidad, crear valor*, cuyo significado también es igual”.<sup>39</sup>

¿Significa esto que todos los consumos serán iguales? De ningún modo; y la aclaración de este punto nos lleva al asunto que intentábamos elucidar ya que hay un consumir que ayuda a perpetuar el valor acumulado, el capital, en vez de destruirlo. El consumo cuya finalidad es la satisfacción inmediata de una necesidad o goce sin que haya posterior reproducción o regeneración del capital es el *improductivo*. Al revés, será *productivo* –o “reproductivo”, según la palabra que usa Say– todo consumo que colabore en la reproducción de la utilidad o del valor<sup>40</sup>. Estas diferenciaciones que aplica el economista francés son, en el fondo, como ya hemos adelantado, una derivación de las nociones transmitidas por Smith en torno al trabajo “productivo” (aquel que añade valor al objeto a que se incorpora) y el “improductivo” (que no produce ese efecto)<sup>41</sup>. Por supuesto, esta rígida clasificación smi-

<sup>38</sup> Cf. Say (1803), libro I, cap. I, pp. 46-47. Queda claro con esto que Say no comparte la visión de Smith para quien las mercaderías poseen valor porque corporizan el trabajo invertido en ellas. Además, dada la premienencia que el autor francés da a la demanda a través de su noción de valor como la utilidad que satisface necesidades, su sistema se apoya más bien sobre el consumo y no tanto sobre la producción, como es el caso de Smith.

<sup>39</sup> Say (1803), libro III, cap. I, p. 387. Subrayado del autor.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, libro III, cap. II-IV, pp. 387-403. Estas determinaciones se aclaran más ligándolas a la teoría del ahorro en Say: “Todo ahorro, a condición de que se vuelva objeto de una inversión, no disminuye en nada el consumo; al contrario, da lugar a un consumo que se reproduce y renueva en forma permanente, en tanto que un consumo improductivo no se repite” (libro I, cap. XI, p. 98).

<sup>41</sup> Smith (1776), libro II, cap. III, p. 299 ss. Como vemos, la productividad o improductividad se aplica a ambitos distintos en ambos autores: el trabajo, en el caso de Smith; y el consumo, en el de Say. La diferencia

thiana deja afuera de la economía productiva al comercio y a las finanzas ya que, por definición, no crean valor; sólo lo hacen circular. Una exposición exhaustiva de los condicionantes históricos que están operando en esta formulación nos llevaría muy lejos de nuestro objetivo. Baste por ello sin embargo consignar aquí que el soporte subterráneo para esta concepción proviene de la economía griega. Como sabemos, Aristóteles y Platón definen dos formas esenciales de asociación: *óikos* (la casa, lo doméstico, lo privado) y *polis* (lo público, lo comunitario). La primera procuraba satisfacer las necesidades diarias; la segunda estructuraba la vida política de los ciudadanos del Estado. El jefe de la *óikos* disponía sobre sus miembros, asegurando su empleo, su manutención y su propiedad. Pero, si quería cumplir las reglas que configuraban el comportamiento virtuoso, no debía bregar por el aumento de su riqueza sino sólo por su conservación. Esa era la guía ética que debía regular la administración del presupuesto hogareño. Por cierto que el comercio y las finanzas existían, pero fuera del dominio privado: en lo público, en la *polis*, no eran aplicables aquellas reglas<sup>42</sup>.

Volvamos ahora a Hegel. Habíamos consignado que su idea del doble consumo –el productivo y el improductivo– tiene su fuente inspiradora en Say. Ambos, el consumo absoluto o improductivo y el consumo productivo o genuino, interpretado como inversión en el proceso económico, forman la demanda total que, de acuerdo con la ley de equilibrio de Say, está en condiciones de equiparar siempre la oferta global. Lo que frente a esto Hegel pretende es interpretar la condición de equilibrio entre producción y consumo desde un punto de vista meramente normativo con la finalidad principal de que ante todo se satisfaga el empleo. No tiene en cuenta que, para que una economía crezca en su acumulación de capital, debe haber necesariamente un espacio para la existencia de desequilibrios entre el consumo y la producción. La condición para que haya disponibilidad de excedentes invertibles es el incremento más rápido de la productividad sobre el consumo. Solo tasas de ahorro altas –ahorro en el sentido de inversión, no de mero atesoramiento– garantizan un aumento del capital y con ello un crecimiento del empleo. De acuerdo con la teoría clásica, el alza de los índices de ocupación sólo es posible a través del aumento de las existencias de capital. De modo que el empleo creciente y, con ello, el aumento de salarios, dependen a la larga del aumento de la productividad y del incremento de la tasa de ahorro.<sup>43</sup> A los ojos de Hegel todo este mecanismo redundaba en el hecho de que el mero consumo, aquel que excede

---

coincide con la orientación básica a la que responde esencialmente cada modelo. La producción, en un caso; y el consumo, en el otro.

<sup>42</sup> Es paradigmática la desvalorización del hombre acaudalado que se percibe en Platón: “Ser a la vez señaladamente bueno (*agathón*) y señaladamente rico (*plousion*) es imposible (*adúnaton*)” (*Leyes*, 743a). La idea es que gana el doble que los demás al no reparar en conductas justas e injustas. La crítica llega incluso a la burla: en *Rep*, 552d y ss. llama al empresario un “zángano” (*kephén*) de la sociedad. Será un zángano “con aguijón” (*kéntron*) si es agresivo e importante; o “sin aguijón” (*àkentros*) si es un haragán con riesgo de quedarse sin riqueza. “Cuando en una ciudad son honrados la riqueza y los ricos, se aprecia menos la virtud” (*Rep*, 551a). Este es el argumento moral debajo de aquel juicio despectivo. Cf. también Aristóteles, *Política*, libro I, cap. 8-11; y *Ética a Nicómaco*, 1130a y ss. Sobre los orígenes de la división entre trabajo productivo e improductivo y los vínculos con Smith, véase Tribe (2001), p. 3 ss.; Rodríguez Caballero (2003), pp. 183-191; y Roberts (1998), p. 32 ss. A su vez, Gloria Vivenza (1984) analiza la influencia considerable que los autores clásicos han ejercido en el pensamiento del economista escocés, tema no siempre analizado en detalle por la crítica. La incidencia de Aristóteles se muestra así decisiva, en especial en la teoría del valor (pp. 141-158), así como la de Platón en el concepto de la división del trabajo (p. 126 ss.).

<sup>43</sup> Cf. por ejemplo, Smith (1776). En Libro I, caps. I-III, explica el aumento de la productividad como consecuencia de la división laboral sin abundar en la relación capital-inversiones. En el libro I, caps. VI-VII y en el libro II explicita los efectos positivos de la acumulación de capital sobre la productividad laboral.

las necesidades vitales del empresario, es interpretado como un modo del lujo, como un recurso suntuario que incrementa su beneficio personal sin afectar el bienestar general a través de una inversión que aumente el nivel de empleo. Hegel no discute que una demanda sobre artículos suntuarios pueda a la larga generar inversiones. Lo que afirma, y esto es lo central, es que su repercusión en los niveles de ocupación son mínimos e indirectos. Por eso reclama *normativamente* que haya un lazo directo entre producción y consumo:

“El consumo –dice en un manuscrito- no debe permanecer como algo meramente negativo, sino que debe llevar de vuelta a la producción” (Henrich, p. 162).

La idea que funciona como fundamento de todo esto –al margen del componente meramente técnico económico que Hegel no considera del todo- es el reclamo ético contra el industrial o empresario que pone por delante su gozo personal o privado. Al actuar de ese modo, rehúsa contribuir al mantenimiento del patrimonio general. Hay así, en el interior mismo del planteo general de Say que Hegel acepta, un problema de carácter ético, *sittlich*, que provoca interferencias con la marcha normal de la economía:

“El hombre no puede ser simplemente persona privada. Mientras tiene un fin universal se expone como algo sustancial y esencial. Si los individuos se reducen a eso [= a ser privados] para vivir como algo particular, entonces deben tener necesariamente la ambición de ser reconocidos por otros también en su actividad particular. Primero caen en el goce y luego deben ellos mostrarse hacia el exterior y esto conduce al lujo del estamento industrial, una consecuencia necesaria de que ellos no tengan una ocupación ética por algo universal” (Henrich, p. 206).

Lo que Hegel reprocha en este contexto es que un alza en los niveles de consumo suntuario del estamento industrial equivale a un retaceo empresarial en las inversiones necesarias para la generación de empleo. A sus ojos, el mecanismo económico que funciona aquí es que la demanda suntuaria termina por quitar recursos del campo de las inversiones posibles, de manera que la motivación particular de la acción económica queda desacoplada de la universalidad requerida para todo comportamiento racional de la voluntad<sup>44</sup>. Es bajo este punto de vista general que se entienden mejor, entonces, las razones por las que Hegel califica a esta conducta empresarial como “un consumir (...) que aminora el patrimonio (*Vermögen*) universal” (Iltting III, p. 618). Se trata, en definitiva, de un gasto que no contribuye a conservar o mantener el nivel de empleo, la meta normativa última del esquema jurídico-económico hegeliano. Esa conservación del empleo es, de algún modo, una traducción propia del consumo productivo, que se recicla en inversiones, cuyo molde Hegel abrevó en la obra de Say<sup>45</sup>.

Aunque este tema será analizado en el capítulo siguiente, conviene aquí adelantar que este razonamiento será la médula del concepto hegeliano de patrimonio (*Vermögen*). La idea es que el consumo que no esté asociado con el producir –o, dicho normativamente, con el trabajar- agota sin remedio tanto el producto pasado del trabajo como las potencialidades

<sup>44</sup> Hegel se pregunta qué es el deber (*Pflicht*) y responde: “actuar según *derecho* y cuidar del *bienestar*, ya sea del bienestar propio como del bienestar en su determinación universal, el bienestar de los demás” (FD, #134, subrayado de Hegel). Es esta falta al deber lo que el filósofo subraya en la crítica que describimos en relación con el empresario.

<sup>45</sup> Si bien la presencia de Say es más notable, obviamente también se percibe la huella fundadora de Smith en este esquema. Compárese con *Riqueza de las Naciones*, Libro II, Cap. III, p. 315-316.

laborales futuras. Esa doble característica reproduce las dos caras del patrimonio: una, asociada al pasado y ligada a la suma de los productos del trabajo ya logrados, algo equiparable al concepto de riqueza general o producto global de una economía; la otra, orientada al futuro, que tiene que ver con la conservación de las capacidades laborales, la habilidad y la calificación de cada uno para cumplir una tarea. El consumo, entonces, debe ayudar a mantener los niveles de empleo que permitan al trabajador conservar lo que ya tiene y le permitan desplegar en el futuro sus propias potencialidades. Es aquí donde los requerimientos de la economía moderna se juntan y entran en fricciones con el concepto de libertad, cúspide del pensamiento político hegeliano: sólo soy libre en tanto desarrollo mis potencialidades y eso es posible a través del trabajo. Es algo más que una casualidad lingüística en el alemán que maneja Hegel que el concepto de patrimonio (*Vermögen*) sea igual al de potencialidad (*Vermögen*). Así, pues, el concepto de empleo del filósofo es meramente normativo por cuanto la demanda total de trabajo debe conservar el potencial laboral. Esta es una variación de la teoría del equilibrio de Say <sup>46</sup>.

Retomemos ampliada la cita donde Hegel expone parcialmente el modelo de Say:

“Hay necesidades que deben ser satisfechas y recursos (*Mittel*) para su satisfacción. Esto representa los opuestos generales de consumo y producción. El valor de los recursos se determina según esto. Los recursos que el trabajador produce deben constituir conjuntamente el valor de lo que consume y, además, debe también ser adquirido todavía más de lo que es consumido inmediatamente. El consumo no debe permanecer en general meramente como un negativo, sino que debe ser conducido de nuevo a la producción. El trabajo manual en general, los salarios, estos son los últimos elementos del precio de las cosas” (Henrich, p. 162).

<sup>46</sup> Son paradigmáticos los estudios realizados por Priddat (1998c) en torno al concepto de patrimonio. Conste aquí nuestra deuda con ellos. Por otro lado, es menester consignar algunos datos relevantes en torno de Say y su relación con la economía hegeliana. Su aparición en Alemania coincide con una transformación en el discurso económico germano, que estaba comenzando a despegarse del cameralismo y de la tradición filosófica de Wolff. Antes del criticismo kantiano, la idea dominante sostenía que la mayoría de los súbditos carecían de la inteligencia para determinar mejor su propio interés. Eso era una tarea del Estado ilustrado. El kantismo demolió la concepción wolffiana por cuanto elevó el principio de la acción humana individual e independiente como principio del orden social. El *Tratado de economía política* de Say fue traducido y publicado por L.H.Jakob en 1807. En su propio libro *Grundsätze der National-ökonomie oder National-wirtschaftslehre* (1805), Jakob incluye la idea que resume la característica que comenzaba a marcar la distinción entre el cameralismo y la *Nationalökonomie*: “Todos los habitantes del Estado son consumidores” (#880). Es una neta marca de Say. Posteriormente, siguiendo su teoría del valor como utilidad, la economía alemana comenzó a pensar que una nación rica no lo es sólo por tener una gran acumulación de propiedad sino, básicamente, porque en ella todas las necesidades humanas están cubiertas. El foco sobre la necesidad humana en la literatura alemana del siglo XIX implicó centrar el discurso sobre el consumidor, de manera tal que fue la extensión del consumo y las necesidades el propósito natural de la economía social. El valor será entonces la relación entre un objeto y un sujeto. Producir ya no será únicamente crear objetos materiales sino crear utilidades, o sea, aumentar la capacidad de una cosa de satisfacer necesidades. De allí que no sólo las cosas materiales tienen valor, como cree Smith, sino también los servicios. Con Say, la economía se aleja definitivamente de la tradición cameralista que la consideraba una ciencia práctica, como auxilio del estadista o administrador, y pasa a ser una disciplina que se interesa por descubrir “las leyes que rigen a las riquezas” (*Tratado*, p. 12). Sobrepassando el planteo de Smith, donde el campo era central, la industria pasa a ocupar un primer plano. Es éste el contexto sobre el que opera el pensamiento de Hegel, a veces oponiéndose a la tendencia general; a veces, siguiéndola. Sobre la recepción de Say en Alemania y las transformaciones que generó, cf. Tribe (1998), p. 6 ss. Acerca de los aportes claves del economista francés, véase Ride-Gist, I, pp. 147-161.

De un lado tenemos aquí la oferta, esos “recursos” que se ofrecen para la satisfacción de una necesidad; y del otro, la demanda, la necesidad misma que debe ser cubierta. Esta demanda se compone de un ingreso general que ha de ser destinado al consumo. Y debe haber un equilibrio entre los recursos que se producen y “el valor de lo que se consume”, es decir, un balance entre producción y consumo. Lo interesante es lo que Hegel agrega a continuación, cuando postula que el consumo privado debe arrojar un excedente constituido por “todavía más de lo que es consumido inmediatamente”. Esto es lo que debe ser llevado a la producción. Lo suntuario, el lujo, es visto así como aquel tipo de consumo que va más allá de las necesidades inmediatas y, por tanto, no constituye un aporte para la producción <sup>47</sup>. Así como, según vimos, Say rechaza el consumo improductivo porque es un mera destrucción del valor –es decir, impide la reproducción del capital-, Hegel alude aquí a la clase de consumo que degenera en desempleo. La suya es una crítica a la disminución de las cuotas de ahorro e inversión necesarias en la economía. Como a través de esa merma el proceso económico no agrega empleo, surge entonces una desproporción en la relación trabajo-necesidad o, como sostiene Hegel en este fragmento, entre producción y consumo (oferta y demanda). Esta situación, según el filósofo, revela que la satisfacción de las necesidades personales de los empresarios –es decir, consumir sus ganancias antes que invertir las- queda por encima de su aporte a la generación de empleo. La ausencia de demanda laboral y la quita de recursos que aumenten la producción deriva catastróficamente en la tendencia indeclinable que Hegel observa en la sociedad civil, que tiende a hacer que los ricos sean cada vez más ricos y los pobres, cada vez más pobres. Esta tendencia conspira además contra la posibilidad de un orden ético en la economía y en la sociedad. Al enriquecimiento cada vez mayor de los más pudientes se agrega de otro lado el desorden social a través del crecimiento de la envidia y el odio de los más pobres. De allí al surgimiento de graves disturbios políticos, piensa Hegel, hay una distancia muy corta. No olvidemos que el filósofo vive entre revoluciones, las de 1789 y 1830. Y lo que más reclama es tranquilidad pública. De nuevo opera aquí el *dictum* aristotélico: el cuadro elemental lo que genera las revueltas sociales (*stásis*) es la desigualdad (*tò ánison*) <sup>48</sup>.

## 6. Lujo, pleonexia y desempleo

Lo que ocurre, en el fondo, es que la tendencia suntuaria de los ricos viene a echar por tierra el equilibrio steuariano entre trabajo y necesidad, que siempre será el norte de Hegel. Pero no solamente porque con ella llega a comprometerse el crecimiento de la economía tal como el filósofo entiende el mecanismo sino, además, y de un modo decisivo, porque esos enriquecimientos desmedidos desparraman por la sociedad hábitos reñidos con la ética. En algunos casos, incluso, Hegel habla de corrupción (*Verderben*) lisa y llana, depravación (*Verworfenheit*), escarnio (*Verhöhnung*) y desvergüenza (*Schamlosigkeit*) <sup>49</sup>. El lujo, pues, significa bajo este contexto una demanda que, en el fondo, sólo cubre las necesidades de los ricos, pero no la necesidad social que se materializa en el reclamo de trabajo.

<sup>47</sup> Priddat (1990), pp. 146-147, también se detiene en este párrafo del manuscrito de 1819/1820, pero aporta un matiz interesante al afirmar que el discurso aquí no alude directamente a los empresarios, como es el caso de un Smith o un Say, sino a los trabajadores. “Esta diferencia –afirma- es significativa pues coloca la relación específicamente económica de *producción* y *consumo* en la relación social más general de *trabajo* y *necesidad*”.

<sup>48</sup> *Política*, 1301b26. Cf. *supra*, cap. III.2 y III.3.

<sup>49</sup> Por ejemplo, cf. FD, #195, Agreg.; Henrich, p. 196; e Ilting III, p. 599.

En esta recepción crítica hegeliana del enriquecimiento desmedido y el lujo está presente, desde luego, toda la influencia clásica, especialmente aquella proveniente del patrón griego. Bien se ha señalado que el pensamiento económico antiguo era hostil a esas ideas. El lujo era criticado porque corrompía los valores o la virtud de la vieja *óikos*. Toda esta visión era, sin embargo, coherente con una concepción estática de la economía basada esencialmente en las prácticas agrarias y en el trabajo esclavo. Pero posteriormente, en especial cuando onerosas guerras cuasi continentales comenzaron a sacudir a Europa diezmando las arcas estatales, los gobernantes comprobaron que podían obtener dinero a través de aranceles o impuestos para cubrir las necesidades fiscales y solventar las crecientes deudas nacionales. La crítica moral chocó entonces con los requerimientos del tesoro nacional y los intereses del Estado. Así, el costo creciente de las guerras influyó en una mejor valoración sobre los productos asociados de algún modo al lujo y el enriquecimiento empresario, que caían por cierto bajo la tributación introducida.<sup>50</sup>

Para comprender aún más cuál es el trasfondo histórico en el que se mueve esta valoración de Hegel debe consignarse incluso que el concepto de lujo mutó desde un significado inicial, anclado en una sociedad basada en una situación económica de escasez y de jerarquías muy marcadas, a otro sentido acomodado a una estructura social donde ya asomaba la abundancia y los requerimientos de un mercado masivo. Es paradigmática la definición clásica que sobre el lujo da Smith, quien comienza a alejarse de aquellas prohibiciones dictadas por el canon griego:

“Los géneros de consumo se clasifican en artículos necesarios y de lujo. Por mercancías necesarias entendemos no sólo las que son indispensables para el sustento sino todas aquellas cuya falta constituiría, en cierto modo, algo indecoroso entre las gentes de buena reputación, aun entre las de clase inferior. Una camisa de lino, rigurosamente hablando, no es necesaria para vivir (...) Todos los demás los llamaremos de lujo, *sin que el uso de esta expresión implique reproche alguno al empleo moderado de ellas* (...) La naturaleza no los hace necesarios para la vida y en ninguna parte la costumbre considera una indignidad abstenerse de su consumo”<sup>51</sup>.

Por cierto, toda la constelación de juicios que despuntan aquí sobre el concepto de lujo y opulencia tienen el antecedente histórico inmediato del pensamiento introducido por individualidades como Mandeville, quien defendió de un modo absoluto la necesidad del lujo para el desarrollo de la riqueza de una nación, contra la tesis clásica que lo consideraba causa de ruina. La idea es que el vicio –entendido como satisfacción egoísta de las necesidades y apetitos personales– es el que genera una sociedad próspera:

“La gran riqueza y los tesoros extranjeros nunca llegarán a los hombres si con ellos no se admiten sus inseparables compañeros, el lujo y la avaricia; donde el comercio es considerable, el fraude se filtrará. Ser a la par bien educado y sincero resulta poco menos que una contradicción; y, por lo tanto, cuando un hombre aumenta sus conocimientos y perfecciona sus modales, debemos esperar verle al mismo tiempo ampliar sus deseos, refinar sus apetitos y desarrollar sus vicios”.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Cf. Perrotta (2003) y especialmente Tribe (2001). Acerca del reclamo de imposición fiscal sobre objetos de lujo, véanse las consideraciones de Rousseau (1755).

<sup>51</sup> Smith (1776), Libro V, Cap. II, Parte II, art. IV, p. 769, subrayado nuestro.

<sup>52</sup> C. Mandeville (1729), p. 119. Véase la tesis central de *La fábula de las abejas*: “Demostrar que aquellas pasiones de las cuales todos decimos avergonzarnos son, precisamente, las que constituyen el soporte de una

Durante su evolución en el corazón de la teoría económica clásica, el concepto de lujo fue influido sin embargo por una amplia gama de contenidos temáticos, que incidieron en su valoración: desde la movilidad social a la distribución de las riquezas incipiente, producto de una sociedad que comenzaba a ser más dinámica, pasando por las nuevas jerarquías sociales y condiciones culturales que distinguían a lo que se consideraba una sociedad civilizada. Smith –y así lo recibe Hegel– fue uno de los que intentó desligar la noción de lujo de la discusión moral. La idea es que comenzó a dejar de lado la disputa clásica acerca de si la prosperidad comercial estaba o no reñida con las virtudes, tema que resurgió con fuerza luego de la tesis de Mandeville –escandalosa para la época, sin duda– según la cual los vicios privados redundan en un beneficio público<sup>53</sup>.

Los reproches hegelianos hacia el comportamiento de las clases más pudientes son, sin embargo, durísimos: “En los estamentos de la industria dominan la insaciabilidad, la desmesura, la falta de límites para los goces que puedan ser adquiridos mediante la riqueza”, afirma en una clase de 1824-1825. O también, marcando la pleonexia empresarial: “Los ricos devienen frívolos, *quieren ganar más todavía*, se arriesgan a la envidia que está en la base del impulso por la igualdad, todo esto arruina a muchos hombres”<sup>54</sup>. Técnicamente, Hegel define al lujo como “un aumento infinito de la dependencia y de la necesidad” y advierte que “cuando se encuentra en su punto más alto, la depravación y la miseria son grandes también” (FD, #195 y Agreg.).<sup>55</sup> Pero, salvo en un manuscrito de una de sus clases, no nos ha sido conservado el fundamento teórico que da lugar a la existencia necesaria del lujo, que Hegel interpreta siempre como un comportamiento “exterior”, ligado más que nada a la “inmediatez natural” y dependiente de ella. El texto dice:

“Los trabajadores tienen un interés en vender sus productos (*Arbeiten*); en consecuencia, tienen también interés en aumentar las comodidades y el disfrute inventando nuevos medios para extender la necesidad (*Bedürfniss*) y hacer a los consumidores receptivos a distinciones y necesidades refinadas. Son los productores mucho más que los consumidores quienes multiplican las necesidades, inventan medios e imponen nuevas necesidades a los consumidores. Esto no tiene ningún límite (*Grenze*), como tampoco hay ningún límite entre necesidades naturales (*natürlichen*) e imaginadas (*eingebildeten*), un límite donde las primeras cesan y el lujo (*Luxus*) comienza” (Ilting IV, p.493)<sup>56</sup>.

---

nación próspera, ha sido el propósito del presente poema” (*Id.*, p. 22). En torno al tema del lujo, cotéjense las observaciones de Mandeville, *op. cit.*, en pp. 67-76; 117-127; y 78-84. Sobre la apreciable influencia de este autor en Smith y los economistas clásicos, *cf.* el estudio introductorio de F.B.Kaye a la edición que manejamos, espec. p. LXV ss. Para una definición del vicio según Mandeville, *op. cit.*, p. 22.

<sup>53</sup> *Cf.* Roberts (1998), p. 24 ss., quien analiza la evolución de la idea de lujo desde Smith en adelante. Brewer (1997b) comenta que la posición del autor escocés ante lo suntuario y su relación con el crecimiento económico no ha sido lineal.

<sup>54</sup> *Cf.* Ilting IV, p. 519 y p. 475, subrayado nuestro. Véase también FD, #253, Obs. sobre “el ansia de lujo y derroche de la clase industrial” y Meyer, #97, p. 164. “El rico considera todo como en venta” (Henrich, p. 196).

<sup>55</sup> En el manuscrito de Hotho (Ilting III, p.599) la idea es la misma, aunque con mayor descripción empírica: “Cuando más aumenta el lujo, por el otro lado más grande deviene la necesidad (...) En Londres está el más alto lujo, la beneficencia, pero igualmente monstruosa es la necesidad y la depravación”.

<sup>56</sup> *Cf.* FD, #191, Agreg.: “Lo que los ingleses denominan confortable (*comfortable*) es algo inagotable y que prosigue hasta el infinito ya que toda comodidad muestra nuevamente su incomodidad y estas invenciones no tienen nunca un fin. No hay pues una necesidad para quienes la tienen de una manera inmediata sino que más bien es producida (*hervorgebracht*) por quienes buscan una ganancia con su surgimiento”.

Este fragmento pone de relieve varias cosas. En primer lugar, siguiendo el teorema de Say, Hegel indica allí que el mercado construye su propia demanda al “multiplicar” (*vervielfältigen*) las necesidades del consumidor. Y que, al hacerlo, la división laboral y sus productos constituyen una cadena sin fin: siempre hay lugar para algo ofrecido en el mercado en tanto haya para él un comprador. Finalmente, como existe equilibrio entre oferta y demanda, esa situación de compra y venta se reproducirá al infinito.

Aunque éste es el trasfondo teórico que sostiene el mecanismo descrito, sabemos que, en la realidad, las cosas son más complejas. La ley de Say no asegura que para cualquier cosa que se ofrezca habrá un comprador. Afirma, más precisamente, que los recursos productivos no estarán ociosos de modo indefinido por falta de demanda. Finalmente, surge en este contexto con claridad que el lujo aparece como una instancia de diferenciación entre lo que Hegel llama necesidades naturales y las necesidades imaginadas, es decir, aquellas irreales o ficticias creadas bajo instigación del mercado. De modo que el concepto de lujo en Hegel ve en esta última categoría de necesidad imaginaria una marca característica de la modernidad. El lujo es el “límite” (*Grenze*) donde termina lo que es naturalmente necesario y comienza lo que impone el “Sistema de las Necesidades”. El lujo es, en este sentido, ningún exceso de una tendencia natural. No son las determinaciones de la naturaleza humana las que constituyen la necesidad sino que todo es producto de una representación humana inducida por preferencias artificiales. El lujo es un afán de placer o gozo, librado a mi ocurrencia subjetiva arbitraria que la sociedad civil ha transformado en algo universal. Esto es lo que mostrábamos, capítulos atrás, cuando discutíamos la dialéctica de la voluntad en Hegel.<sup>57</sup>

Podemos encontrar un antecedente en el mismo Say, que vincula el tema del lujo con el del consumo improductivo y se pronuncia en contra de “la gran desigualdad de las fortunas”:

“Debe señalarse que la gran desigualdad de las fortunas es contraria a todos estos tipos de consumo que deben ser considerados los mejor entendidos. A medida que las fortunas son más desproporcionadas, más necesidades ficticias se dan en una nación y menos necesidades reales satisfechas; los consumos rápidos se multiplican (...); en fin, los consumos inmorales son mucho más diversos donde se junta la opulencia y la gran pobreza. La sociedad se divide entonces en un pequeño número que se provee de goces rebuscados y un gran número que envidia la suerte de los primeros y hace todo lo posible por imitarlos; todo medio parece bueno para pasar de una clase a otra, y se es tan poco escrupuloso sobre los medios de gozar como sobre los de enriquecerse”.<sup>58</sup>

Como le ocurre al teórico francés, Hegel tampoco encuentra sencillo establecer un criterio de separación entre las necesidades naturales y las imaginadas, aunque apela por cierto a la instrucción racional como un modo de superar la contraposición: sólo a través de un comportamiento ético universal puede el ser humano devenir libre. Y vemos que, tanto en

<sup>57</sup> Cf. supra, cap. II.2. y FD, #10 a 24. Se trata aquí de una voluntad que se balancea entre la inmediatez natural (aquella dominada por el instinto) y el arbitrio (la que puede inclinarse por algo determinado).

<sup>58</sup> Say (1803), libro III, Cap. IV, p. 402. Por cierto, Smith (1776), Libro II, Cap. III, p. 313 ss., tampoco era ajeno a esta crítica al lujo, en especial porque el que gasta en “artículos perecederos” consume el capital o impide que se reproduzca: “Lo que se gasta en cosas de consumo durable no sólo favorece la acumulación [de capital] sino la sobriedad” (p. 315). Waszek (1986), p. 62 ss. rastrea el origen histórico de las necesidades a las que alude Hegel.

uno como en otro caso, el par conceptual lujo/necesidad es un eco del de riqueza/pobreza. El lujo sigue aquí siendo el consumo improductivo que de un lado sólo se muestra como una demanda excesiva desde el lado de los más acaudalados (no contempla por cierto la necesidad social) y, desde el otro, es un obstáculo para la reproducción del capital ya que sustrae recursos a los consumos productivos, esos que Say llama “los mejor entendidos”. Es en este punto donde los cuestionamientos hacia lo suntuario rozan una crítica contra la pleonexia: “Los ricos devienen frívolos, quieren ganar más todavía, se arriesgan a la envidia que está en la base del impulso por la igualdad, todo esto arruina a muchos hombres” (Iting IV, p. 475). Aquí Hegel apunta no solamente al malgasto o derroche que implica, según el razonamiento que ha venido desarrollando, toda situación suntuaria ligada a un consumo improductivo. También reprocha a los empresarios un ansia desmedida de ganancias: “El lujo del estamento industrial, la sed de placeres, está relacionada con la arbitrariedad del lucro” (Iting IV, p. 627). En esta articulación se mezclan motivos propios de la economía política de su época con influencias más propias del comunitarismo griego<sup>59</sup>. De un lado, se plantea una queja por los peligros sociales que implica la búsqueda desmedida de ganancias si fracasan los negocios más arriesgados para obtener mayores ingresos. Pero, al mismo tiempo, Hegel también está pensando en la moderación virtuosa para los más acaudalados: su conducta basada en el derroche estimula la envidia y este sentimiento, unido al impulso por la igualdad, puede generar disturbios sociales en el entramado comunitario y, a la postre, alentar prácticas distribucionistas que el filósofo no favorece.

De modo que la determinación general del lujo desde un punto de vista económico es que constituye un aumento del consumo suntuario empresario a costas de inversiones que puedan, en última instancia, favorecer al empleo. Bajo el lenguaje de Say sería esto equivalente al aumento del consumo improductivo frente al productivo. Claro que podrían sin embargo plantearse algunas objeciones al razonamiento hegeliano por cuanto, llegado el caso, puede darse la coyuntura en la que un gasto suntuario determinado en un punto genere inversiones en otro lugar. Hegel mismo parece haber entrevisto esta posibilidad, aunque sin profundizarla demasiado<sup>60</sup>.

Con todo, quizás la consecuencia teórica más importante en lo económico que Hegel extrae de estos planteos sea su puesta en duda de un postulado central de la economía clásica: la ecuación ahorro=inversión. Y en esto su posición es categórica porque cuestiona a las clases más pudientes –aquellas que pueden alimentar la oferta y la demanda con su inyec-

<sup>59</sup> Véanse las críticas aristotélicas a la pleonexia en *Ética a Nicómaco*, 1130a15ss. Cf. también *Política* 1257e y ss. En *Las Leyes* 743a-b, Platón también exhibe un rechazo al atesoramiento desmedido de los ricos que se resisten con ello a consumir y a alimentar de ese modo la circulación económica. Pero el acento, claro, queda puesto siempre más en lo ético: “Cuando [los hombres] apetecen, apetecen desmesuradamente (*amètroos*) y cuando les sería posible conseguir ganancias medidas prefieren enriquecerse insaciablemente (*aplèstoos*)”. Acerca de la relación entre riqueza y formas de gobierno en Grecia clásica, cf. Jaeger (1933), espec. p. 734 ss.

<sup>60</sup> Esta es la posición de Priddat (1990), p. 127 ss. para quien -si no lo hemos malinterpretado- habría un desplazamiento en la valoración de Hegel. Hacia 1819/1820 (cf. Henrich, pp. 160-161), se diferencian dos modos de lujo: el positivo, que genera inversiones y empleo, y el excesivo, que tiene el efecto contrario. Pero en 1821 (por ejemplo, FD, #253) el acento de Hegel es más pesimista y, siguiendo las críticas de Say, pasa a un juicio más negativo sobre lo suntuario como tal y su repercusión en el empleo, poniendo énfasis en el comportamiento inético de la clase industrial. La idea desarrollada aquí es que el lujo es un predicado universal de la sociedad civil. Nada queda aquí por cierto de las tesis de Steuart, quien consideraba al lujo, esencialmente, como un estímulo para el desarrollo (1767, I, pp. 59-61 y 298-209). Dickey (1987), pp. 246-252, ha marcado el componente del pietismo religioso en la crítica del lujo que hace Hegel, señalando además que es una forma del “infinito espúreo” (Cf. *supra*, cap. I.5). Con todo, si bien admitimos que lo religioso juega un papel, no creemos que sea lo determinante para la censura: la clave está en lo político y la revuelta social.

ción de capital- por sostener una irrefrenable vocación por el lujo y la pleonexia. De esa manera, inducidos y dominados por su avaricia, son incapaces de decidir de acuerdo con las necesidades económicas sociales. Cuando mas ricos devienen, menos están dispuestos a invertir y a ahorrar y aumenta su tendencia al consumo suntuario:

“En los estamentos de la industria dominan la insaciabilidad, la desmesura, la falta de límites para los goces que pueden ser adquiridos mediante la riqueza” (Iltung IV, p. 519).

¿Es esto un reproche aislado y circunstancial contra los empresarios? De ningún modo. Si bien es cierto que, como buen pragmático, Hegel admite que el derroche es una realidad de su sociedad (“las quejas por el lujo aparecen (...) como una declamación vacía, sólo moral”, Henrich, p. 161), también reconoce que “han de elevarse quejas por el ansia de lujo y de derroche de las clases industriales” (FD, #253, Obs). Es esta arraigada desconfianza sobre los valores éticos y morales de los empresarios lo que, suponemos, lleva a Hegel a rechazar los postulados de una economía de mercado tal como la entendían un Smith o un Ricardo. De un lado, Hegel sospecha de los beneficios crecientes de un sistema que promete a los empresarios ganancias rápidas en el corto plazo. Del otro, es esa atracción lo que impide a sus ojos el establecimiento duradero de condiciones que creen y aseguren el empleo. Hegel nada postula acerca de una política salarial o una estrategia laboral que pueda incidir en la oferta y la demanda. Sobre esos temas, que serían obvios para un representante de la *political economy*, permanece en el más absoluto silencio<sup>61</sup>. Parece quedarse enclaustrado en la visión de la vieja economía germana según la cual el lujo sólo es aceptable si genera trabajo. Por eso Hegel introducirá la idea de la corporación como el ámbito en el que el empresario une sus fines privados a una actividad universal: “En la corporación –dice con entusiasmo- la corrupción de la riqueza es dejada de lado (...) En este ámbito, el rico no es más un individuo por sí. Al mismo tiempo, en este círculo, tiene obligaciones” (Henrich, p.207). Pero antes de introducirnos en la cuestión de la salida corporativa debemos exponer aún cuáles son las condiciones económicas que llevan a la sociedad burguesa a su aporía más distintiva ¿Por qué, en suma, en ella los ricos devienen más ricos; y los pobres, más pobres?

## 7. La crisis de la superproducción

Hegel ensayó algunas respuestas a esa pregunta. Pero nunca alcanzó a configurar una solución global al dilema. Además, ha sido dicho, quizás con cierta exageración, que el problema de la pobreza es el único que permanece abierto en todo el sistema político hegeliano<sup>62</sup>. De todos modos, cualquiera sea la manera en que se evalúa esta cuestión, lo cierto es que el Hegel maduro es muy escéptico sobre la posibilidad de solucionar el problema dentro del marco de la sociedad burguesa y la situación política de la época. En una carta del 20 de octubre de 1819 a su amigo, el profesor Friedrich Creuzer, Hegel confiesa su desencanto:

“Voy a cumplir 50 años, he pasado 30 en estos tiempos turbulentos, donde se alternaban el temor y la esperanza. Y yo esperé que alguna vez se terminarían ese temor y esa esperanza.

<sup>61</sup> Y esto sucede pese a que el tema salarial era un tópico de debate en la economía de la época, como muestra Rodríguez Caballero (2003), pp. 10-30 al exponer la teoría clásica de salarios.

<sup>62</sup> Así lo expone Avineri (1972), p. 148 y 154, donde repite la idea. Un planteo similar se encuentra en Plant (1987), pp. 118-126.

Pero ahora estoy forzado a ver que todo eso continúa. Incluso, en las horas sombrías, uno piensa que las cosas van cada vez peor.”<sup>63</sup>

En verdad, Hegel está atormentado por la convulsión social y el ambiente de inestabilidad que percibe en la época. En ese cuadro general, el surgimiento cada vez mayor de enormes masas de desempleados, a raíz de la crisis económica tras la derrota napoleónica y del auge de la producción a escala industrial, que está haciendo pie en Alemania tras su expansión inicial en Gran Bretaña y Francia, lo llevan a desconfiar de un modo más profundo sobre la posibilidad de hallar una salida. Ese escepticismo aumenta con los años. Ante sus alumnos, en las lecciones de 1824/1825, llega a especular incluso con la posibilidad de que, quizás, el “mejor medio” de afrontar la cuestión sea “abandonar a los pobres a su destino y entregarlos a la miseria” (Ilting IV, p. 612).

Esa impronta pesimista, en rigor, contrasta con otros momentos de la vida intelectual de Hegel, útiles además como marco histórico para comprender el asunto y mostrar que la temática social siempre convocó sus preocupaciones. Tanto su primer escrito conocido, como el último que llevó su firma y llegó a la imprenta, despliegan una aguda crítica a la oligarquía. Su trabajo inicial –*circa* 1798– es un escrito sobre Vaud, uno de los cantones suizos a orillas del lago Lemán y que, desde el siglo XVI, estaba bajo la égida de Berna. Hegel tradujo y publicó el panfleto de un exiliado de Vaud, Jean Jacques Cart. Sin firmarlos como propios, Hegel introdujo en la publicación sus propios comentarios con duras críticas al gobierno despótico de Berna y contra la falta de un código penal, al sistema de impuestos y a las injusticias promovidas desde las altas magistraturas del Estado<sup>64</sup>. El último de los trabajos hegelianos que vio la luz pública, hacia 1831, el año de su muerte, es una crítica a un proyecto de reforma electoral inglesa, cuya necesidad sin embargo Hegel reconoce porque el sistema se ha convertido en un foco de corrupción<sup>65</sup>. El voto aparece como un mero privilegio de los terratenientes y oligarcas que explotan el sistema para conservar el poder. La Constitución es un instrumento que defiende los privilegios de una aristocracia caduca y la reforma se intenta realizar en un terreno frágil, marcado por una separación neta entre la sociedad civil y el Estado. Como la reforma aparecía como un intento democratizador del esquema político inglés, la oposición de Hegel sirvió para encuadrar sus reproches como parte de una filosofía conservadora y reaccionaria esgrimida en defensa de los intereses vigentes. Pero, en el fondo, Hegel rechaza la reforma porque no cura la enfermedad básica del sistema inglés que, según su diagnóstico, se apoya en dos cuestiones: el sufragio universal y las deplorables condiciones sociales. De un lado, Hegel celebra que se intente cambiar una ley que sólo permitía llegar al Parlamento a un grupo de elegidos por meros lazos de parentesco sanguíneo o por privilegios familiares:

<sup>63</sup> *Cartas*, II, p. 195. El contexto de la carta es también esencialmente político, bajo la atmósfera represiva de las llamadas “Resoluciones de Karlsbad” luego de un asesinato cometido por las *Burschenschaften* o asociaciones de estudiantes de la época. La publicación de la *Filosofía del derecho* se produjo en esa época y hay toda una polémica abierta acerca de si la censura prusiana de la Restauración incidió o no en la obra de Hegel. Sobre esto, cf. Ripalda (1978), p. 35 ss.; y Duque (1999), p. 22 ss. y 29 ss.

<sup>64</sup> La primera publicación anónima de Hegel aparece publicada en 1798 bajo el título *Cartas confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el país de Vaud y la ciudad de Berna* (*Werke* I, pp. 255-267). Un panorama histórico sobre las circunstancias que rodearon la redacción del escrito se encuentra en D’Hondt (1998), pp. 139-144. Por cierto, no es nuestra intención intervenir aquí en las discusiones filológicas sobre estos escritos juveniles.

<sup>65</sup> Se trata del *Über die englische Reformbill* (*Werke* 11, pp. 83-128).

“En ningún lugar más que en Inglaterra –escribe- es tan ingenuo y profundo el prejuicio según el cual a quien la cuna y la riqueza le dan un puesto (*Amt*), también se le da con ello el entendimiento necesario [para ejercerlo]” (*Reform*, p. 103).

Pero, junto a esta aprobación, consigna además que los votantes deben tener un sentimiento de pertenencia a una comunidad y propone que se agrupen en corporaciones, lo mismo que él había incluido como nexo entre la sociedad civil y el Estado en la *Filosofía del derecho*. Desde otro ángulo de la crítica al proyecto, Hegel censura las condiciones sociales y deplora que en Inglaterra existan leyes para pobres y leyes para ricos, en defensa de un sistema feudal que, en su opinión, debe ser abolido. El filósofo pretende que nueva gente entre a la política –es un llamado, en verdad, a la naciente clase media—pero advierte que debe hacerlo por la vía pacífica y no a través del desorden o una revuelta que desestabilice la situación y anule todo. Buen observador de la realidad contemporánea, Hegel mira con atención los sucesos revolucionarios de 1830 en París, cuyas consecuencias aún se hacían sentir y diagnostica que un cambio sangriento no es buen remedio para la situación particular británica. En el fondo, Hegel cree que la reforma agravará el cuadro si no contempla esta constelación de problemas. Se ve, pues, que tanto en el escrito de Berna como en su artículo del *Reformbill*, Hegel busca la transformación de un sistema político que usó el poder para consolidar la opresión social<sup>66</sup>.

Bajo esta misma problemática, no debe olvidarse tampoco su trabajo sobre las *Actas de la asamblea estamental del reino de Württemberg de los años 1815 y 1816*<sup>67</sup>. En plena época de la retirada napoleónica, Federico II propone a los terratenientes de Württemberg una Constitución más liberal. Pero los estamentos provinciales la rechazan en defensa de los viejos derechos y privilegios feudales. Hegel defiende al rey porque tiene razón en combatir un sistema estamental que está esclerótico y que sólo pretende colocar lo particular por encima de los intereses universales del Estado. Se trata de un sistema de representación sólo basado en la propiedad. Si se lo mantiene, se privatiza la vida política y se alienta a los votantes a considerar la cuestión de los asuntos comunitarios sólo bajo el ojo egoísta del interés privado. Toda la arquitectura política, en suma, se asienta sobre el derecho privado y no sobre el derecho público, como lo requiere el Estado moderno que está promoviendo Hegel. Según afirma, un ejemplo de la situación lo constituye el afán particularista de la “casta de los escribanos” –la define también como “esa plaga del país (*Landplage*)”– porque, con sus exigencias burocráticas, oprimen económicamente a la población y conforman una suerte de aristocracia de la toga que alimenta e intenta mantener “un amplio campo de arbitrariedad, opresión y rapiña”<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Las quejas sobre las injusticias del sistema inglés son, en verdad, anteriores al *Reformbill*. En sus lecciones sobre la *Filosofía de la historia*, Hegel es muy enfático: “Inglaterra es el país de la particularidad (...) El derecho está en Inglaterra pésimamente organizado y sólo existe para los ricos, no para los pobres. El poder del Estado es un medio para los fines particulares; éste es precisamente el orgullo de la libertad inglesa”. Cf. *Filosofía de la historia*, trad. J. Gaos, Madrid, Rev. De Occidente, 1974, p. 677. Debo la cita a Bobbio (1981), p. 109.

<sup>67</sup> Cf. *Werke*, 4, pp. 462-597.

<sup>68</sup> *Op. cit.* pp. 557, 558 y 559. Sobre la problemática tratada en estos escritos, cf. básicamente Lúckacs (1948), I, pp. 180-188; Avineri (1972), pp. 208-220; Habermas (1963b), pp. 153-154; Höhne (1931), p. 314 ss.; y Waszek (1995), p. 177 ss. Acerca de las consecuencias históricas del *Reformbill*, véase Bruun (1959), p. 51 ss. Horstmann (1974) sostiene que la disputa de Württemberg es un ejemplo concreto de la desconfianza de Hegel sobre las particularidades que se arrogan la universalidad. Y Bobbio (1981), p. 109, remarca que el derecho público inglés de la época está fundado, en efecto, sobre privilegios particulares. Ottow (1996) analiza

De modo que, como queda mostrado, la prevalencia de los intereses individuales por sobre los comunitarios como causa de trastornos sociales fue siempre una de las grandes preocupaciones hegelianas. Para seguir el análisis, conviene repetir aquí cómo quedó expresada la consecuencia estrictamente económica de esa problemática, de acuerdo con el texto clásico ya recordado de los *Lineamientos*:

“Si a la clase (*Klasse*) más rica se le impusiera la carga directa de mantener a la masa sometida a la pobreza en el estado de su modo de vida común o si existieran los medios directos para ello en otra propiedad pública (hospitales ricos, fundaciones, conventos), entonces la subsistencia de los indigentes quedaría asegurada sin ser mediada por el trabajo; pero esto iría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independiencia y honra de los individuos. Si al contrario esto se hiciera a través del trabajo (dando oportunidad para ello), así aumentaría el número de las producciones, en cuyo exceso, o junto a la carencia de los consumidores correspondientes también ellos productivos, reside justamente el mal, que sólo se incrementa por tanto de ambas maneras. Aquí se pone entonces de relieve que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil no es *lo bastante rica*, es decir, no posee un patrimonio (*Vermögen*) suficiente como para controlar el exceso de pobreza y la formación de la plebe” (FD, #245, subrayado de Hegel).

Lo que surge con evidencia de este texto es que Hegel, siguiendo la ruta señalada por los críticos al equilibrio “natural” del mercado, como un Sismondi e incluso un Malthus, ubica en la relación superproducción/subconsumo el núcleo más íntimo de la problemática económica de la sociedad civil. Esto significa que, a los ojos del filósofo, el mercado es incapaz de lidiar con el problema planteado por la sobreabundancia de mercaderías y el exceso de riqueza producida. No puede, en suma, hallar el suficiente número de consumidores en condiciones de comprar esos productos ofertados. Y a raíz de la existencia de un elevado número de menesterosos, originados en el cierre de empresas producido por esa baja demanda, tampoco puede colocar ese excedente. Como contrapartida, un alza artificial del empleo generaría un aumento de la oferta de mercaderías cuya sobreproducción —ante la falta de un número adecuado de consumidores— se encuentra en el origen mismo de la crisis.

Dicho de otro modo, hay aquí, según Hegel, una contradicción entre la producción y el consumo. Como en la naciente sociedad industrial el productor no es igual al consumidor,<sup>69</sup> los empresarios enfrentan el problema de no poder determinar con anticipación cuánta cantidad de mercadería podrán colocar en el mercado. Si no venden esas existencias, su expectativa y capacidad de ganancia habrá quedado mermada. Si la pérdida es grave, entonces incluso deberán achicar sus negocios o, llegado un extremo inevitable, deberán despedir total o parcialmente a sus empleados. La consecuencia de esto, además de la quiebra del industrial o el comerciante, es el desempleo. De otro lado, si hay una subproducción de mercaderías —especialmente aquellas que tiene vínculo directo con las necesidades de la vida cotidiana—, entonces los principales perjudicados serán los propios consumidores por cuanto no debe descartarse que la escasez de productos termine originando un alza en los precios.

---

precisamente el nacimiento del mercado en la sociedad británica bajo este choque entre la nueva economía y las viejas formas políticas.

<sup>69</sup> Por cierto, esto es una imagen explicativa. Como bien dice Say (1803), en sentido amplio todo el mundo es consumidor. Véase *supra*, cap. IV.4 y IV.5. Sobre esto cotéjese también *System*, p. 23 y Denis (1989), pp. 28-29.

Si esta reacción inflacionaria se concreta, la falta de ventas hará caer la producción y, desde esta perspectiva, tampoco habría que descartar un incremento en el desempleo <sup>70</sup>.

Veamos otra versión de la crisis de superproducción, tal como Hegel la exponía a sus alumnos en 1819/1820:

“La escasez de trabajo es, como fue marcado, una circunstancia capital que provoca la pobreza. Aparece siempre en un estado próspero de la cultura una superpoblación. Si se le da a la pobreza una oportunidad para el trabajo, sólo se aumenta con eso la cantidad de mercaderías. Pero es precisamente el exceso de mercaderías lo que ha provocado la escasez de trabajo. Si se entregan las mercaderías a precios más baratos, se arruinan en consecuencia las industrias. Si los ricos dan directamente a los pobres un subsidio (*Unterstützung*), podrían así gastar menos en sus necesidades y sufre de nuevo a través de eso otra clase (*Klasse*). Incluso surge a través de un subsidio a los pobres su completa degeneración. Según el derecho, es necesario que aquel que nada tiene sea subvencionado. Pero así desaparece el amor propio de querer vivir de su diligencia y su trabajo. A través de este derecho aparece aquella indecencia que vemos en Inglaterra. Allí, en los lugares donde no hay impuestos de pobres, son los pobres todavía más civilizados y dispuestos al trabajo. Teniendo en consideración la pobreza, la cuestión es el patrimonio que le falta a la sociedad civil. Acabamos de hablar del patrimonio directo y de la subvención directa. La otra clase de patrimonio es la ocasión de trabajar. Aunque tampoco esto ha de ofrecer a los pobres la sociedad civil (...) La sociedad civil es, de un lado, demasiado pobre para mantener a los pobres. Por otro lado, esto tiene el significado de que es demasiado rica” (Henrich, pp. 197-199) <sup>71</sup>.

El planteo de Hegel conduce, pues, a la paradoja de que la obtención de la gran riqueza puede llegar a corromper o destruir –por no decir que corrompe o destruye sin más– aquellas mismas fuerzas que han llevado a la generación de esa riqueza. En otras palabras, la pobreza aumenta de una manera proporcional al incremento de la riqueza: “En lo que concierne a la pobreza –dijo Hegel en las lecciones de 1822/23–, siempre la hubo en la sociedad. Y cuanto más grande, más grande la riqueza” (Iltting III, p. 702). Son aspectos de una misma realidad: hay riqueza en un sector al precio de que surja la pobreza en otro: “A quien tiene, a ése se le da”, dice el filósofo en sus inéditos de Jena (*Jenaer*, III, p.223). Es la propia expansión de la economía la que origina el fenómeno de pauperización, de modo que la pobreza no es una consecuencia del mal funcionamiento del mercado sino, al contrario, un resultado derivado de su propia lógica <sup>72</sup>. En todos los párrafos de la *Filosofía del dere-*

<sup>70</sup> Hegel llega a postular la necesidad de llegar a un acuerdo regulatorio estatal para evitar que los productos de la canasta básica y la medicina se vean afectados. Cf. Iltting IV, p. 596 ss.

<sup>71</sup> Pese a la dureza de Hegel contra las condiciones sociales británicas, Waszek (1984), pp. 313-314 recuerda que había un mecanismo de ayudas a los pobres, especialmente en Escocia: “Comparado con sus colegas ingleses o europeos, el [escocés] parece un pordiosero de clase alta”, afirma. Las llamadas “leyes de pobres” (*Poor Laws*) eran un conjunto de prácticas y normas que integraban un sistema de ayuda legal a los menesterosos. Su financiación se obtenía a través de impuestos. El origen del dispositivo se remonta al siglo XVII con el primer decreto oficial de pobres conocido como “Ley de Isabel”, promulgado bajo el reinado de Isabel I en 1601. Como Hegel, también Ricardo (1817), Cap. V, pp. 80-83, se manifiesta contrario a este mecanismo obligatorio de asistencia social: “En lugar de enriquecer a los pobres, [las leyes] están calculadas para empobrecer a los ricos” (p. 80). Aunque Ricardo también lo sugiere, Hegel marca con más énfasis la idea de que, sólo mediante el trabajo, el individuo es reconocido socialmente. Es, pues, una mediación social. Su ausencia conspira contra la libertad del sujeto y la conciencia que tiene de sí mismo. Cf. *Jenaer*, III, pp. 205-207.

<sup>72</sup> Hegel lo marca de este modo: “Si no hay otras salidas (...), la pobreza aumenta en la misma proporción que la riqueza” (Iltting IV, p. 494). También en su período jenense: “La gran riqueza (...)se encuentra igualmente unida a la más profunda pobreza” (*System*, p. 78). Con acierto, Avineri (1972), pp. 148-154 señala que la po-

cho donde trata específicamente el tema (#243 a 248), Hegel describe tanto la tarea de la gran industria y la división laboral, junto con las consecuencias del empobrecimiento. También expone la conexión del trabajo sin trabas de la sociedad civil con la acumulación del capital que surge como resultado. Pero, en rigor, deja en blanco la delicada cuestión de la propiedad de los medios de producción –crítica que ha sido determinante en Sismondi, por ejemplo- que es, en buena medida, un factor explicativo de peso a la hora de comprender una de las causas posibles de la pauperización a la que son condenados ciertos sectores sociales<sup>73</sup>. Sorprende, incluso, que llegue a afirmar con evidente falta de rigor crítico que la acumulación de la riqueza se produce “en parte por casualidad” (*Zufall*) cuando, en el mismo párrafo, asegura que también es un resultado de la división del trabajo (*Jenaer*, III, p. 223). Para comprobar en la obra hegeliana una crítica indirecta a la propiedad hay que retroceder a los años juveniles, especialmente en la época de Jena: “Con la acumulación de la posesión en un lugar –afirma- debe disminuir esa misma posesión en otro” (*System*, p. 77)<sup>74</sup>. De todos modos, en los textos más maduros que estamos viendo, Hegel parece aquí más orientado a una acentuación de las teorías del desequilibrio, como las expuestas por Sismondi o Malthus, y menos cercano a las tesis de la armonía “natural” corporizadas en Ricardo o Say, siempre reacios a considerar la posibilidad de un desbalance entre oferta y demanda como el que referimos<sup>75</sup>.

¿De qué modo expresa Hegel, en suma, el problema de la crisis de la superproducción y el subconsumo?. Según vimos, un desequilibrio en la oferta y demanda producido en el mercado de bienes provoca un desajuste serio en el mercado laboral, lo que a su vez repercute en una disminución de la demanda, y así se reproduce el círculo. El Estado, como veremos, debe restablecer el equilibrio entre oferta y demanda interviniendo a nivel de la

---

breza en Smith es marginal al modelo pero en Hegel asume otra dimensión ya que es un problema “endémico”. Sobre este tema y la crisis de la superproducción, cf. además Priddat (1990), pp. 61-74; Bodei (1975a), p. 54 ss.; y Harada (1989), pp. 141-142.

<sup>73</sup> Es cierto que Smith creía que, *en lo que atañe a la producción*, el interés individual coincide con el general. Sismondi comparte la idea. Pero éste último marcaba que la contradicción surge desde otro lado: *en lo que atañe a la distribución*, el interés individual ya no coincide más con el general. Cf. sobre esto, Gide-Rist, I, pp. 257-264. Marx mismo (1885), p. 348, sostiene que es Sismondi quien desarrolla la *differentia specifica* de la relación entre capital y renta, pero le reprocha no haber escrito una sola palabra “científica” sobre el tema. Acerca de los problemas relativos a la pobreza, la acumulación del capital y la industria en Hegel, cf. Ahrweiler (1976), p. 120 ss. y Davis (1987), pp. 201-206. Diesing (1999), p. 57-58 sostiene que la pobreza es consecuencia de la “contradicción central” de la economía capitalista. Obreros y empleadores son opuestos interdependientes. Los propietarios aumentan sus ingresos estimulando patrones de más alto consumo y reduciendo costos laborales. Pero en este proceso de enriquecimiento empujan a más trabajadores a la pobreza por cuanto sus empleados también son consumidores. Al empobrecer a sus trabajadores, los propietarios reducen su propia riqueza. Si los salarios caen, la demanda cae y los beneficios caen. “Esa es la autocontradicción: ellos se la hacen a sí mismos, colectivamente”. Sin intención de polemizar con Diesing, este análisis no tiene en cuenta que en la relación productor/consumidor hay un proceso de creación de valor que siempre queda restringido a pocas manos, como mostró bien Marx, y que los grandes concentradores de capital pueden evitar la presunta “autocontradicción” porque ellos imponen su propio ritmo de oferta y demanda.

<sup>74</sup> Hay un implícito cuestionamiento a Smith en FD, #243, al que Priddat (1990), p. 51, considera como “la más severa (*strengste*) crítica” al autor de *Riqueza de las Naciones* que encontramos en Hegel. Su comentario, sin embargo, no toma en cuenta los durísimos reproches a la economía smithiana de mercado que el filósofo despliega en Jena. Cf. por ejemplo *Jenaer*, I, p. 319 ss.; y *Jenaer*, III, p. 222 ss.

<sup>75</sup> Cf. Say (1803), Cap. XV, p. 121, 123, 124 y 128: “Los productos creados hacen nacer diversas demandas”. Una idea similar en Ricardo (1817), cap. XXI, p. 216: “La demanda está limitada únicamente por la producción”. Véase la equivalencia ricardiana entre productor y consumidor desarrollada a continuación en ese mismo lugar, que destierra –al menos teóricamente- la posibilidad de los desajustes como los que plantea Hegel.

fuente del desempleo, la superproducción, a través de la prevención policial, la tributación y la promoción exportadora.

Hay al menos dos sitios en el *corpus* hegeliano donde aparece una fundamentación teórica definida sobre el problema de la sobreproducción y el desempleo. Uno es el párrafo 245 citado hace un momento correspondiente a la *Filosofía del derecho* de 1821. El restante pertenece a las lecciones de 1819/1820 y dice así:

“La sociedad civil es, de un lado, demasiado pobre para mantener a sus pobres. Por otro lado, esto tiene el significado de que es demasiado rica. La pobreza de los que trabajan consiste en que lo que ellos producen no encuentra ningún comprador. Existe demasiado capital (*Kapital*) y se produce más de lo que la nación puede consumir. En torno de este exceso (*Überfluss*), la sociedad civil debe querer buscar una ampliación de su comercio. Con ello los pobres vuelven al trabajo y la posibilidad de ganar para su subsistencia” (Henrich, p. 199)<sup>76</sup>.

Lo que describe este párrafo medular es la necesidad de buscar en el mercado externo lo que el mercado interno no puede suministrar. Será esta, como detallaremos más adelante, la base argumentativa que Hegel usará para proponer la salida exportadora como un modo de colocación del excedente de producción que no encuentra cabida localmente. A eso apunta el “querer buscar una ampliación de su comercio”. Este es el núcleo económico de la aporía de la sociedad civil. Lo que ocurre aquí es que, de un lado, se produce una saturación del mercado de bienes; del otro, se muestra que la infraestructura económica nacional no puede producir el ingreso necesario para que disminuya la oferta excesiva. En otro manuscrito posterior, Hegel lo dirá de un modo aún más categórico:

“La cantidad de las producciones es aumentada y el mal (*Übel*) consiste más bien en el exceso de los productos y en la falta de los consumidores” (Iting IV, p. 611).

El objetivo del recurso exportador es crear el mercado para que los trabajadores vuelvan a las tareas y con ello puedan de ese modo ganarse la subsistencia. Esta problemática sobre la relación entre producción y empleo será determinante incluso muchos años después de la muerte de Hegel. Lo que el filósofo está analizando en sus cursos es solo el inicio en el tiempo de un fenómeno que golpeará particularmente a Alemania a fines del siglo XIX e inicios del XX y determinará, en buena medida, el tono del discurso y el análisis económico posterior. Toda la constelación de dificultades surgidas en los días hegelianos cristalizará años más tarde en la denominada *Soziale Frage*, la disputa política y académica por la *cuestión social*.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Henrich (1981), pp. 20-21 ha subrayado la importancia de este manuscrito de 1819/1820 para el análisis del tema de la pobreza en Hegel. Como en ningún otro lugar, el filósofo atribuye allí a los pobres la facultad de alzarse contra la sociedad civil que le deniega el derecho a la existencia y a su libre realización. Hegel compara esa prerrogativa con el derecho de necesidad (*Notrecht*). Cf. Henrich, p. 100, línea 21 ss. También un lugar esencial ocupa el análisis hegeliano del surgimiento de la plebe y su alienación, exposición –según Henrich– que supera los análisis mostrados en otros textos del filósofo.

<sup>77</sup> La escuela histórica de la economía alemana, liderada por Gustav von Schmoller, será decisiva en el debate. El órgano económico de los historicistas será la *Verein für Socialpolitik* (Unión para la política social) formada entre 1872 y 1873. El nombre de la publicación del grupo es un resumen de sus objetivos: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* (Anuario para la legislación, la administración y la economía nacional en el imperio alemán). Este será el diario alemán clave para la economía y la

Pero volvamos a la argumentación económica sobre la crisis de la superproducción. A las fallas o desequilibrios en el mercado de bienes y las falencias propias derivadas del mercado laboral, que se traducen en una caída del nivel de empleo, Hegel parece sumar otro problema cual es el de la sobrecapitalización. El que exista “demasiado capital” significa básicamente que hay mucho capital que no es invertido por cuanto solo satisface la demanda suntuaria o, en su defecto, se trata de dinero que es prestado con fines de inversión y que, a la postre, en vez de fortalecer la creación de empleo, es derivado al consumo suntuario que Hegel no ve con buenos ojos. Mientras los trabajadores sin empleo devienen más pobres y lo mismo ocurre -aunque con otra dimensión- con los empresarios que deben quebrar por el ahogo de la demanda, hay un sector de la sociedad que deviene más rico con el remanente de la producción. Surge así una riqueza creciente que se manifiesta como un lujo que la sociedad, desde la mirada ética que auspicia Hegel, no puede ni debe tolerar. Es necesario recordar aquí que el filósofo, de un modo por cierto muy ambivalente, sólo justifica el lujo si no se realiza a costa del desempleo de otros <sup>78</sup>. Queda entonces en evidencia que, para Hegel, elevadas existencias de capital no constituyen una garantía de que haya como contrapartida un nivel alto de empleo. En última instancia su discurso apunta a aquel capital invertido en áreas que, en el largo plazo, sean capaces de colocar su oferta. De modo que, en definitiva, ese “demasiado capital” que Hegel comprueba como factor de algún modo desestabilizante constituye, en el fondo, una capacidad productiva mal asignada, que ni siquiera puede satisfacerse con el consumo suntuario al que, según el filósofo, son afectos los ricos.

Finalmente, también deben tenerse en cuenta otros dos motivos explicativos que ayudan a entender el fenómeno. Lo que la crisis de la superproducción está mostrando es además la evidencia de que la sociedad civil derrocha su posibilidad de crecimiento al permitir la realización únicamente del patrimonio-capital, dejando fuera del circuito al otro componente básico de la producción que es el patrimonio-trabajo. Y esto es posible porque la competencia propia del mercado sólo garantiza la sobrevivencia de aquellos empresarios inclinados únicamente a “la búsqueda de la ganancia” <sup>79</sup>. De modo que, según este acercamiento al problema que propone Hegel, la pérdida de trabajo e ingresos también puede ser vista como una consecuencia de la estructura de ganancia del sistema de producción de la sociedad burguesa:

“Cuanto más grande es el capital, más grandes son los emprendimientos que se pueden llevar a cabo y el poseedor del capital puede conformarse con un provecho menor, por lo cual el capital es de nuevo aumentado (...) En una situación de gran miseria, el capitalista encuentra mucha gente que trabaja por un salario menor y eso tiene a su vez como consecuencia que los capitalistas pequeños también caen en la pobreza” (Iting IV, pp. 609-610).

Por cierto, en todo este análisis no parecer haber un lugar destacado para la maquinización laboral como una posible causa para explicar la superproducción. Hegel es muy consciente tanto de las consecuencias negativas de la introducción de la maquinaria, en especial en la alienación generada por el trabajo abstracto, como del efecto positivo en el aumento

---

política a fin del siglo y sus páginas desarrollarán muchas de las preocupaciones entrevistadas por Hegel: la industrialización, el empobrecimiento como resultante de ese proceso, los conflictos de clase, la fragmentación social. Cf. sobre esto Tribe (2002), p. 8 ss.; Peukert (2001) y Gide-Rist (1909), II, pp. 527-567.

<sup>78</sup> Cf. Priddat (1990), p. 123 ss., especialmente p. 131.

<sup>79</sup> Cf. Henrich, p. 266. Sobre esta visión del problema remitimos a la tesis de Priddat (1998c), p. 133 ss.

contrastable de la productividad causado por el progreso tecnológico. Pero este factor surgido con la llegada de la maquinaria le sirve más bien como elemento explicativo de la degradación del trabajo o del patrimonio laboral con que cuenta cada operario y no tanto como un elemento determinante de la saturación productiva del mercado <sup>80</sup>. De modo que esta inclinación a dejar de lado el factor productivo en tanto hecho tecnológico indica que está más interesado en señalar la crisis de la superproducción como un fenómeno económico ligado, en lo fundamental, a una falla en la asignación de recursos productivos, en especial la provocada por la “sed empresarial de ganancias” que ejerce el segundo estamento. Es este elemento el que nos permite mostrar que, aun cuando Hegel centra su crítica sobre una visión asociada a Malthus o Sismondi como réplicas a la “armonía natural” de Smith o Ricardo, su visión de la aporía de la sociedad civil –hay tanta riqueza que no puede solucionar el problema de la pobreza- se apoya en un discurso de tipo normativo que incorpora elementos económicos en la argumentación, pero que no se basa en ellos ni los tiene como referentes decisivos <sup>81</sup>.

En última instancia, la concepción económica hegeliana referida a la superproducción y al fenómeno del subconsumo queda de algún modo indeterminada y falta en ella una interpretación de instrumentos técnicos que provienen de la economía en sentido estricto. En la visión de los clásicos –Smith, por citar un caso- la demanda puede ser impulsada a través de un alza de los ingresos salariales ante el incremento de la productividad. Pero en la economía hegeliana esos aumentos en los ingresos no parecen jugar ningún papel. No tiene, como sí ocurre en la escuela inglesa, un concepto definido de salario y sólo alude a un criterio normativo de subsistencia, cuya idea central muestra un marcado cuño cameralista. En el largo plazo, según la doctrina clásica, los salarios evolucionan básicamente de acuerdo con la tasa de acumulación de capital, que determina el aumento de la demanda laboral, y con los índices de crecimiento demográfico, decisivos para la variación de la oferta de trabajo según los principios malthusianos de la población. El nivel salarial resultante a la larga dependerá de cuál de los dos aspectos predomine. En Hegel, a nuestro entender, no hay una consideración del tema pese a su importancia y al hecho de que constituía un asunto teórico en disputa. Incluso toda la problemática del alza de los índices laborales a través de una diferenciación salarial entre los agentes productivos es ignorada por el filósofo <sup>82</sup>.

Podría resumirse en un puñado de causas el diagnóstico que traza Hegel sobre los orígenes de la crisis sobreproductiva: de un lado, el necesario equilibrio entre “trabajo y demanda” es destruido por gruesas fallas en la asignación que realiza el mercado; de este modo, la

<sup>80</sup> Cf. Henrich, pp.159-160. Sobre la incidencia de la maquinaria en la organización laboral y en el espíritu del trabajador son insuperables las páginas que dedicó al tema en los escritos jeneses. Cf. por ejemplo *Jenaer*, I, pp. 319-324; *Jenaer*, III, pp. 222-224; y *System*, pp. 74-81. Mientras la versión de los manuscritos de 1803/1804 es mucho más crítica en su tratamiento de la introducción de la máquina, la de los escritos de 1805/1806 parece admitir muy oscuramente la posibilidad de que su utilización redunde en una futura liberación. “La industria será abandonada, pero con el sacrificio de esta generación y el aumento de la pobreza” (Cf. *Jenaer*, III, p. 224 y 206. Véase también FD, #198). Es un típico paso de la dialéctica hegeliana: el individuo es usado como un instrumento por la razón y el progreso y su avance implica destrucción, sacrificio trágico e inevitable. Hegel, empero, es consciente de que la tecnología industrial llegó para quedarse: “Inglaterra necesitaría a varios millones de hombres para reemplazar el trabajo de las máquinas” (Itting IV, p. 503).

<sup>81</sup> Por cierto es muy polémica y, creemos, no ha sido del todo demostrada la tesis de que Malthus y Sismondi influyen aquí en el discurso de Hegel.

<sup>82</sup> Smith (1776) desarrolla la base de su teoría salarial en el Libro I, Caps. 8 y 10. Cf. sobre el mismo tema la posición de Ricardo (1817), Caps. V y XVI. Acerca de la teoría clásica de los salarios y la doctrina de la oferta y la demanda de trabajo, véase Rodríguez Caballero (2003), pp. 10-30 y p. 32 ss.

capacidad productiva es subutilizada y tampoco bastan los capitales; la consecuencia es que el patrimonio (*Vermögen*) de la sociedad civil no se realiza y amplias capas de la población quedan indefensas ante el flagelo de la pobreza. El resultado es el surgimiento de la plebe (*Pöbel*), la masa de desempleados excluida del sistema, virtualmente sin derechos reconocibles y ejercidos como tales<sup>83</sup>. Hay, pues, una desconfianza neta en Hegel sobre la capacidad de las fuerzas del mercado en solucionar el problema y, más bien, lo considera una institución indigna de confianza y en extremo sometido a los vaivenes de la contingencia. Esta inseguridad, en su criterio, no ha de combatirse en líneas generales mediante un conjunto de políticas económicas activas sino a través de un nuevo orden en las instituciones legales, políticas y éticoeconómicas. De modo que, según estamos viendo, y como quedará aún más acentuado en los capítulos siguientes, Hegel no delinea ninguna nueva *teoría* dentro de la tradición de la *Nationalökonomie* en su *Filosofía del derecho*, aunque sí se preocupa por trazar una *política* económica con un marcado rasgo jurídico-normativo desplegada especialmente en las secciones que describen las funciones de la policía y la corporación y la salida exportadora.

## 8. La plebe como contradicción del sistema

El nacimiento de la plebe no es, en su pureza, un problema exclusivo del pensamiento hegeliano. Años después de la muerte del filósofo será una de las cuestiones centrales que integrará la reflexión de la escuela económica histórica alemana liderada por Gustav von Schmoller e incluso será un eje temático del pensamiento liberal germano. Uno de los exponentes de esta escuela, Karl von Rotteck, plantea en algunos de sus escritos de 1837 la preocupación que había en la época en torno de los problemas surgidos alrededor de la propiedad en tanto contradicción de la idea de igualdad jurídica natural. La reflexión se centra en torno de la creciente acumulación de propiedades en pocas manos –como lo entreveía ya Hegel–, en especial debido a la aplicación abusiva, según la idea de Rotteck, del derecho sucesorio:

“La percepción de la terrible diferencia entre las condiciones de vida de la clase de los propietarios y la de los no propietarios, y los contrastes tajantes que se revelan por todas partes entre ricos y pobres, producen arrogancia y ansia de dinero por un lado y odio y envidia por el otro. De esta manera colocan una materia inflamable, muy peligrosa según las circunstancias, en el centro de la sociedad”.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Cf. FD, #244, el punto donde Hegel despliega con mayor amplitud las características de este sector social cuya determinación básica es la de estar por debajo del nivel mínimo de subsistencia. Es importante la advertencia que se formula en el *Zusatz* o Agregado al párrafo citado: “La pobreza en sí misma no transforma a nadie en miembro de la plebe. Esta se determina mediante la disposición que se liga con la pobreza a través de la indignación íntima contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etcétera (...) Así surge en la plebe el malestar por carecer de la honra para ganarse la subsistencia con el trabajo y pretenderla sin embargo como un derecho. Ningún hombre puede reclamar un derecho contra la naturaleza pero, en un entorno social, la falta cobra enseguida la forma de una injusticia cometida contra ésta o aquella clase (*Klasse*). La importante cuestión de cómo se subsana la pobreza es algo que mueve y atormenta a las sociedades modernas”. Para una psicología del individuo desamparado por la sociedad civil, cf. Henrich, p. 195: “El pobre se siente excluido de todo y escarnecido y surge necesariamente una indignación interior” (*innere Empörung*, la misma expresión que la usada en el fragmento de *Filosofía del derecho*). Véase Ilting III, p. 702 e Ilting IV, p. 494.

<sup>84</sup> Cf. Rotteck (1837), p. 52. Como se ve, el malestar social muestra similares síntomas a los presentidos por Hegel. El problema de la distribución de las riquezas era, asimismo, un tópico liberal de la época. Rousseau

Rotteck admite que solamente a través del ejercicio de la propiedad legal se crea un estímulo para el trabajo y la generación de la riquezas que permitan la eliminación de la pobreza. “Sin derecho de propiedad –afirma- todos permanecerían pobres”. Desde lo jurídico, el derecho sucesorio de la época sobre los enormes feudos germanos creaba un cuadro dentro del cual sólo una minoría de la población estaba en condiciones de acceder a la propiedad, las más de las veces mediante “un trabajo penoso” o condenada a prestar servicios a “los favorecidos arbitrariamente por las leyes”.<sup>85</sup>

Esta era, por cierto, una advertencia sustanciosa para ser valorada con toda seriedad. El problema es de tal magnitud que, en el caso del pensamiento hegeliano, compromete no sólo sus premisas económicas y sociales, sino incluso su andamiaje ético y jurídico por cuanto fomenta la instalación de graves aporías en el interior mismo del sistema. No es el objetivo de estas páginas tratar exhaustivamente este delicado asunto, pero podemos en todo caso mostrar algunos indicios que ayuden a comprender la gravedad de la cuestión.

Uno de los que hace unos años llamó la atención sobre esta encrucijada fue Shlomo Avineri. Conviene reproducir con exactitud su diagnóstico que, por lo que sabemos, no ha perdido un ápice de actualidad: “El dilema de Hegel –nos dice- es agudo: si deja al Estado fuera de la actividad económica, queda fuera de él un grupo entero de miembros de la sociedad civil; pero si introduce al Estado en un modo que resuelve el problema, entonces su distinción entre sociedad civil y el Estado desaparecería y el sistema completo de mediación y progreso dialéctico hacia la integración a través de la diferenciación colapsaría”<sup>86</sup>.

Por cierto, la aporética queda aquí planteada en términos propios de las necesidades lógicas de su propio sistema. Se muestra la emergencia de una tensión entre la admisión del derecho de todo individuo a satisfacer su propio interés –el lado de la particularidad- y la exigencia de una regulación colectiva que evite la colisión de derechos y sus consecuencias sociales: el costado de la universalidad. Resuena aquí la dialéctica que impone la Idea, cuyo movimiento lógico analizamos suscitadamente al inicio de nuestro estudio (*Cf. supra*, cap. I). Un polo es representado por la sociedad civil y el otro, por el Estado o el todo ético. Pero esta forma de esquematizar la encrucijada no ilumina la contradicción más íntima que aqueja a todo el sistema burgués de producción que, en definitiva, es el que Hegel defiende y que es el modelo que la lógica especulativa intenta domesticar, incorporándolo al vértigo de la Idea. Creemos, en cambio, que la plebe debe ser entendida como una manifestación concreta de la aporía de la sociedad civil en un doble aspecto aún más radical: de un lado, la emergencia del pobre excluido del sistema supone la negación del Estado de derecho en tanto constituye una lesión gravísima a la dignidad de la persona humana, cualidad que Hegel no trepida en reconocer absolutamente. Pero, desde otro lado, la restitución de esa dignidad socavada se muestra como una tarea de intrincada justificación teórica desde el momento en que cualquier redistribución de la riqueza atenta contra la propiedad, es decir, lesiona a su vez una faceta irrenunciable de la universalidad que Hegel reconoce a la persona en tanto sujeto capaz de autodeterminación. La idea que anima esta grave aporía que com-

---

(1755), p. 28 señala que una de las máximas de un buen gobierno es la prevención en la desigualdad de las fortunas.

<sup>85</sup> Por cierto, Rotteck no postula la eliminación del derecho sucesorio ya que lo considera esencial para la “acumulación” en una economía productiva. Solo reclama “límites” a su ejercicio. También rechaza por “absurda y desesperante” la distribución “equitativa de la riqueza” y promueve, con cierta ingenuidad, la “supresión de los privilegios” que faciliten la concentración del capital (*op. cit.* pp 53-55).

<sup>86</sup> Avineri (1972), p. 151. Para un comentario sobre este conflicto clave en Hegel, *cf.* Dotti (1983), p. 166 ss.

promete al sistema hegeliano es que la plebe no puede ser extirpada de la sociedad civil con los medios económicos y jurídicos que ésta ofrece sin contradecir sus más profundos fundamentos <sup>87</sup>.

¿Debe concluirse entonces que este dilema invalida todo intento de solucionar el problema? A los ojos de Hegel, definitivamente no. En rigor, el filósofo justifica la desigualdad en la posesión de patrimonios y habilidades (FD, #200, Obs) y no postula la redistribución de las riquezas salvo a través de un medio indirecto como lo es la tributación. Pero, al mismo tiempo, manifiesta la necesidad de instaurar un sistema atenuante de los desequilibrios introducidos por el capital. Esa es la parte de la cadena de mediaciones que despliegan la policía y las mediaciones. Hegel parece haber entrevisto la necesidad de cancelar la emergencia de un sector que, como lo advertirá Rotteck, pueda poner en riesgo todo el sistema. De allí que reclame a la sociedad civil una atención exhaustiva a la lacerante cuestión de la pobreza y evite la propagación del hambre (FD, #240 y 241). Según lo mostrará Marx años más tarde, es en esa época cuando se fragua el proletariado en tanto clase social que condensa “el costado negativo” de la sociedad y que, como fruto de la descomposición social que trajo la revolución industrial, podrá gritar sin tapujos: “No soy nada, tengo derecho a todo”. En suma, un pensamiento contrario a la fibra más íntima del proyecto ético-político hegeliano. <sup>88</sup>

## 9. Moralidad y economía

Que Hegel cuestione el surgimiento de la plebe como una falla intrínseca del Sistema de las Necesidades no implica, de ninguna manera, que sea sobre la base de una crítica moralista de la economía. Su posición es más bien la contraria y su impronta queda manifiesta en un largo párrafo, a menudo insuficientemente valorado, que aparece en la *Fenomenología*. En el fondo, sus palabras constituyen una implícita crítica al formalismo ético kantiano. Al hablar de la riqueza (*Reichtum*), dice Hegel allí:

“Sea ella lo pasivo o lo negativo, es sin embargo esencia espiritual universal y también el resultado del constante devenir del trabajo y del hacer general, de la misma manera en que se disuelve de nuevo en el goce (*Genuss*) de todos. En el goce, la individualidad deviene para sí o como individualidad singular, pero este goce mismo es resultado de la acción universal, a la vez que recíprocamente genera el trabajo universal y el goce de todos. Lo real (*Wirkliche*) tiene simplemente el significado espiritual de ser universal de un modo inmediato. En este momento, cada individuo supone que actúa de modo egoísta (*eigennützig*); pues es éste el momento en que se da la conciencia de ser para sí y, en consecuencia, no lo toma como algo espiritual; pero considerado esto externamente, se revela que en su goce cada

<sup>87</sup> Una tesis similar a la que aquí exponemos desarrolla Mizrahi (1997), especialmente página 120: “Para asegurar la vigencia universal del derecho de la persona a la propiedad es necesaria una regulación redistributiva que parece violar el derecho de la persona a la libre autodeterminación”. También Ahrweiler (1976), pp. 120-122, expone una idea semejante: el surgimiento de la plebe termina siendo un resultado necesario de la reproducción misma del capital. La no consideración de este problema específico es, por otra parte, una crítica lateral que puede hacerse a la estupenda contribución que Priddat (1990, 1998c) ha hecho a la hermenéutica del *corpus* económico hegeliano. Lo mismo vale para Plant (1987), Pinson (1989) y Denis (1989). Cf. sin embargo los análisis de este tema en Davis (1987), Winfield (1987) y Westphal (1987).

<sup>88</sup> La frase exacta acuñada por Marx para caracterizar al proletariado, como negación de la propiedad burguesa, es *Ich bin nichts, und ich müsste alles sein*. Cf. la “Introducción” a la crítica de la filosofía del derecho público de Hegel (1841-42) en *Die Frühschriften*, p. 221.

uno da a gozar a todos e incluso en su trabajo trabaja para todos como para sí mismo, y todos trabajan igualmente para él. Su ser para sí es por tanto en sí universal y el egoísmo algo solo supuesto (*Gemeintes*) que no puede llegar a hacer real (*wirklich*) aquello que se supone, es decir, hacer de ello algo que no favorezca a todos” (*Phän.*, p. 328).

Este largo párrafo que nos hemos permitido reproducir aquí es una trasposición al universo dialéctico de las conciencias descripto en la *Fenomenología del espíritu*, publicada en 1807, de todo el andamiaje conceptual que sería desplegado para la descripción del mercado en la *Filosofía del derecho*, que vio la luz pública quince años más tarde (Cf. especialmente FD, #189 a 198). El discurso reproduce el trabajo de la *mano invisible* smithiana por la que una acción egoísta y no consciente para su agente redundante, a la postre, en un beneficio para el conjunto. Pero al mismo tiempo, y de un modo que no resulta patente en las descripciones de la última obra, incluye otro elemento por cuyo intermedio Hegel parece elevarse sobre el punto de vista del mero querer moral y muestra un rechazo por la crítica formalista kantiana de la economía. La clave del cuestionamiento implícito a Kant parece estar en el hecho de que “el egoísmo es algo solo supuesto” por cuanto, en verdad, beneficia a todos. Como se sabe, jamás podría Kant compartir un juicio semejante: en una conducta egoísta llego a tratar al otro como medio para lograr mi fin, algo prohibido terminantemente por el imperativo.<sup>89</sup> Lo que aquí Hegel subraya, compartiendo en el acto aspectos de ciertas corrientes de la prédica sajona, es que el trabajo y los resultados de la distribución del mercado deben ser juzgados en su legitimidad mediante una estricta separación de lo económico y lo moral<sup>90</sup>. En concreto, esto significa que la economía puede y debe ser considerada como una esfera autónoma, juzgable desde sus propios criterios y alejada de toda crítica moral. Sólo se supeditará a una mediación dialéctica que la Idea le impone “desde arriba” a través de los mecanismos de mediación política del Estado.

Bajo toda esta argumentación, enmarañado en el fárrago dialéctico de la *Fenomenología*, late en verdad un fenómeno histórico que contiene la nueva atmósfera social y económica que intenta captar Hegel. Otra vez la reforma luterana nos da el marco epocal que el filósofo intenta mostrar aquí. Al hablar de lo que pretendía la iglesia católica y de los cambios introducidos por Lutero, dice:

“La pobreza valía como algo más elevado que la posesión y el vivir de las limosnas era considerado como algo más digno que el ganarse honradamente el alimento por el trabajo de sus propias manos. Ahora empieza a ser sabido que lo más ético no es la pobreza como fin sino el vivir de su trabajo y el sentirse satisfecho con lo que de ese modo se obtiene”<sup>91</sup>.

Y también en este otro escrito sobre el mismo tema:

“El ocio [de los monjes] ya no vale más tampoco como algo santo, sino que es visto como más elevado que el hombre, sometido a la dependencia, se haga independiente a través de la actividad, el entendimiento y el trabajo. Es más honroso que quien tiene dinero compre, in-

<sup>89</sup> Cf. el principio fundamental de la ley práctica pura en *KpV*, p. 36. Al exponer la relación medio-fin, Kant afirma: “En el orden de los fines, el hombre (y con él cualquier ente racional) es fin en sí mismo, es decir, jamás puede ser usado meramente como medio por nadie (ni aun por Dios) sin ser al mismo tiempo fin” (*KpV*, p. 151).

<sup>90</sup> Esa es, por ejemplo, según Kobayashi (1998), pp. 138-140, la posición de Steuart, de quien afirma que quiso desterrar los juicios éticos de la economía.

<sup>91</sup> Cf. *GeschPhil*, III, p. 49.

cluso para satisfacer necesidades superfluas, en vez de regalar sus bienes a holgazanes y mendigos; ya que da su dinero a igual número de personas, la condición es, por lo menos, que hayan trabajado. La industria ha devenido ahora ética y desaparecen las trabas que se le habían opuesto desde el lado de la iglesia. La iglesia había declarado que era pecado prestar dinero por interés. Pero la necesidad de la cosa (*Notwendigkeit der Sache*) condujo precisamente a lo contrario”<sup>92</sup>.

Este último giro –el de la *Notwendigkeit der Sache*– es muy revelador. No sólo se alude con él a la necesidad lógica de la Idea, manifestada a través de la aparición en la historia de la reforma luterana. También se apunta a los cambios operados concretamente en el mundo de la praxis humana, en especial aquellos provocados por la fabulosa expansión del capital registrada tras la Edad Media que llevó a Europa a la revolución industrial. El nuevo mundo, dice Hegel, llegó para quedarse. Ya no hay vuelta atrás.

Desde este punto de vista, el filósofo termina defendiendo la eficiencia del modelo de mercado. Pero para que esto tuviera lugar fue necesaria la aparición de un cambio en la concepción de la actividad virtuosa. Ese cambio influye en la percepción hegeliana de lo económico y, a la larga, provocará una diferencia muy importante en su valoración de la obra de Adam Smith. Lo que muestran los escritos sobre la Reforma es que Hegel ve allí cómo el deseo por lo suntuario –las “necesidades superfluas”– se transforma, bajo la interdependencia del mercado, en una demanda general de bienes de mayor valor. Esto significa más trabajo y más inversión. El resultado es un ingreso patrimonial general muy amplio que puede solventar el reemplazo de la limosna. Todo el operativo montado a partir del simple intercambio de bienes indica cómo el mercado –de un modo indirecto aunque problemático, según veremos– contribuye a una virtud pública diferente. En la nueva época, la limosna degrada. Con los cambios económicos se transformaron al mismo tiempo los parámetros de lo moral. Mientras con la vieja caridad cristiana el caritativo intenta ayudar a otros y era apreciado por ello, su acción depende únicamente de su propia voluntad. Está solo con su conciencia y su diálogo personal con el Dios. Esta es la razón de su contingencia. Pero las cosas son distintas cuando interviene el Sistema de las Necesidades. Hay allí mediaciones, la distribución de bienes lleva a un red universal de relaciones. Las conciencias se dispersan en su individualidad. Si alguien gasta en la compra de un bien, significa que con la entrega de ese dinero pretende que los otros cumplan con sus obligaciones. Deben ser laboriosos, eficientes, honestos y garantizar la calidad de su trabajo. Al mismo tiempo, quienes logran su subsistencia con el producto de su trabajo alimentan de ese modo su autonomía y estima personales. El menesteroso, al contrario, sigue dependiendo de la limosna y no aumenta con ella su sensación de dignidad. En definitiva, este cuadro revela que la caridad privada o individual está atrapada en las redes de la contingencia. La ayuda que presta es abstracta o formal, como el imperativo kantiano, porque no tiene en cuenta que lo decisivo se da en el intercambio social presente en el mercado. En la caridad todo pasa por las decisiones de una conciencia individual cuyo contenido es arbitrario<sup>93</sup>.

Lo que Hegel muestra aquí es que es necesario la existencia de un entramado ético universal que medie entre los fines privados de los miembros de la sociedad civil que participan en el mercado. Esta es la diferencia sustancial que mantendrá con el modelo smithiano,

<sup>92</sup> Cf. *PhilGesch*, p. 503.

<sup>93</sup> Por supuesto, Hegel no negará lo oportuno de la ayuda privada. Pero reclama que haya una primacía del cuidado público estatal por sobre los esfuerzos caritativos individuales (cf. FD, #242 y Obs).

como lo adelantamos más arriba <sup>94</sup>. Ambos autores destacan los aspectos positivos del mercado. Para Hegel es evidente que la sociedad civil debe someterse a un orden ético si quiere sobrevivir. Pero remarca que la fuerza moral del individuo –la conciencia formal kantiana o la virtud privada smithiana– no basta para lograrlo y salvaguardar la justicia del sistema. Según Smith, la riqueza es producida *naturalmente*, es decir, sin intención moral. Para el filósofo, eso es insuficiente. Es necesario que los integrantes del mercado sean conscientes de sus acciones. No hay libertad sin conciencia de esa libertad. A diferencia de Smith, Hegel busca una ética que trascienda al individuo y llegue al Estado. De acuerdo con la creencia del autor de *Riqueza de las Naciones*, el equilibrio de los beneficios inherente al uso del capital en el proceso económico es una condición de justicia que nos permite prescindir de las intenciones virtuosas en el obrar de los agentes en el mercado. De este modo, cualquier inquisición acerca de los motivos morales que regulan ésta o aquella acción económica es irrelevante: es el sistema de mercado mismo, a través de la competencia, el que introduce reglas para sujetar las conductas individuales. Dice Smith: “Sin necesidad de ley ni de estatuto, el interés mismo de los particulares y sus pasiones les lleva a distribuir el capital de la sociedad entre los diferentes empleos de la manera más conforme a los intereses colectivos” <sup>95</sup>. Unas líneas más abajo, el autor escocés llama a este proceso una “ventajosa y natural distribución del capital”.

Es claro que ni esta calificación del proceso ni el proceso mismo serían aprobados por Hegel. Toda la *Filosofía del derecho* está atravesada por la sospecha contra la desmesura en la ambición de ganancias de los empresarios <sup>96</sup>. Es, en parte, una reinterpretación del *leitmotiv* clásico a propósito de la pleonexia. Se debe a esta característica, justamente, el hecho de que Hegel reciba bajo varias condiciones la economía de Smith. Se diría que la acepta parcialmente, aunque tomándola entre asépticos algodones. Por cierto, la decisión sobre la inversión social podría estar en manos de los empresarios si fueran personas virtuosas. Pero la crisis cíclica revela que el sistema de mercado no supone este comportamiento ético. Resuenan así de nuevo los reproches de Platón o de Aristóteles. La idea de Smith a favor de la legitimación del impulso a la ganancia como algo positivo y deseable, como el motor “natural” que pone en marcha la economía de mercado, aparece ante el pensar especulativo como un *telos* absolutamente equivocado. ¿Puede el bienestar general estar en manos del egoísmo de unos pocos? ¿La ocupación y la subsistencia digna de los más ha de depender de fines privados que persiguen metas diferentes y no racionales para las necesidades del todo? La respuesta hegeliana es absolutamente negativa. Como veremos, su justificación se basa en una interpretación económico-normativa del concepto de capital y su categoría más englobante, la de patrimonio universal.

<sup>94</sup> Sobre estos aspectos del tema, cf., Waszek (1988), p. 194 ss.; Priddat (1990), p. 36 ss.; y Mathiot (1990), esp. pp. 75-79 y 109-122.

<sup>95</sup> Smith (1776), Libro IV, Cap. VII, Parte III, p. 560.

<sup>96</sup> Júzguense estos dos durísimos fragmentos y recuérdese que Hegel no era ningún moralista: “En los estamentos de la industria dominan la insaciabilidad, la desmesura, la falta de límites para los goces que pueden ser adquiridos mediante la riqueza” (Ilting IV, p. 519). Y este otro: “El lujo del estamento industrial, la sed de placeres, está relacionada con la arbitrariedad del lucro” (Ilting IV, p. 627).

## CAPITULO V

## CAPITAL, PATRIMONIO Y VALOR

## 1. Capital y habilidades

Quien quiera encontrar en el *corpus* hegeliano una teoría detallada del capital descubrirá al cabo de su investigación que ha arado en el mar. Y esto puede resultar curioso si se interpretan todos los esfuerzos especulativos hegelianos –tal como comentaristas autorizados lo han hecho– como un intento por llegar a comprender cuál es la naturaleza de “la abstracción suprema”<sup>1</sup>. En efecto, salvo algún indicio o una mención sin más amplio desarrollo, no se encuentra en los escritos del filósofo una exposición detallada del tema. A lo sumo, quizás uno de los únicos lugares posibles donde algún trazo puede rastrearse sea en los manuscritos que contienen las lecciones de 1822/1823 o las de 1819/1820. Lo contrario, en cambio, ocurre con el concepto de *allgemeines Vermögen* (patrimonio universal). No sólo en la *Filosofía del derecho* publicada sino, además, en los apuntes póstumos de clase hay en rigor una serie de datos preciosos que permiten tener una idea más o menos acabada de qué es aquello que Hegel mienta cuando invoca el concepto. Pero vayamos por partes.

Podría argumentarse con fortuna, como en efecto se ha hecho, que Hegel no basó su economía en torno del concepto de capital al estilo de la economía clásica, sino preferentemente alrededor de otro –propio de la tradición germana y mucho más abarcativo– que se resume en la idea ya citada de patrimonio<sup>2</sup>. Lo dicho acerca de la inexistencia en los escritos hegelianos de una articulación precisa sobre el primer concepto bastaría para certificar la afirmación. Pero, según esperamos mostrar en lo que sigue, hay también otros factores más sustanciosos y de mayor contundencia que sostienen esa tesis, enriqueciéndola.

Como ya lo hemos adelantado (*Cf. supra*, cap. III.1.), Hegel no adhiere con exclusividad ni a la doctrina liberal clásica ni tampoco a la cameralística policial. Pretende, más bien, una síntesis entre la antigua y la nueva forma económica con la intención de garantizar dos cosas: *la seguridad del empleo y del ingreso* resultante para una estructura social apoyada en los estamentos y *la conservación del potencial de productividad* de una economía asentada en el capital. Hegel, por supuesto, suscribe los postulados del liberalismo en defensa de la propiedad privada de la riqueza. Pero ese respeto a la privacidad es apenas una parte de su idea de la libertad por cuanto debe ser completada con un concepto de patrimonio cuyas raíces se hunden en la historia económica estamental germana. Esa idea de *Vermögen* incluye aún por sobre la propiedad y sus diversas formas una potencialidad virtual corporizada en la capacidad laboral de cada miembro de la sociedad y su derecho a hacerlo en plenitud, sin lo cual la libertad es meramente formal, algo inmediato, apenas un nombre. Debe haber pues una garantía de realización del trabajo desde el patrimonio universal. Y las corporaciones conformarán precisamente la institución comunitaria encargada de asegurar a sus miembros la participación en ese patrimonio social.

<sup>1</sup> La frase es de Ripalda (1978), p. 295. Véase también Ahrweiler (1976), pp. 104-108; Lukács (1948) II, pp. 519-521; Höhne (1931), pp. 301-326; y Winfield (1987), pp. 49-51, quien señala sin embargo que el capital tiene “un carácter subordinado” para la producción de mercaderías.

<sup>2</sup> Priddat (1990), p. 119.

Veamos ahora cómo puede ser analizado el núcleo conceptual del capital según la doctrina económica hegeliana. Para ello hay que apelar a los escritos de sus estudiantes. Dice Hegel en un texto de 1822/1823:

“Quien tiene capital (*Capital*) puede hacer adquisiciones. Pero esto es sólo la base. El elemento principal (*Hauptsache*) lo constituye la habilidad (*Geschicklichkeit*). Esta a su vez está condicionada por el capital pues [para conseguirla] hay costos que son invertidos sobre el sujeto sin que entretanto el sujeto produzca al principio algo intercambiable” (Ilting III, p. 619)<sup>3</sup>.

Debe ser hecha aquí una diferenciación decisiva. Lo importante es que Hegel concibe la inversión de capital de dos modos<sup>4</sup>. Por un lado, como inversión de capital real, tanto en su forma de capital fijo o constante –integrado por elementos de producción que no varían de acuerdo al volumen producido, como máquinas, herramientas, inmuebles, etc.- como en versión de capital variable –aquel que sí cambia al modificarse el tamaño de la producción, según ocurre con las materias primas o incluso los salarios. Pero, por otra parte, Hegel también incluye como parte de la inversión a la habilidad (*Geschicklichkeit*), es decir la destreza o capacidad con que cuenta un trabajador para cumplir una función en el entero proceso de producción. Ya veremos luego qué significa esta bifurcación en el concepto hegeliano, cuánta importancia le da el filósofo a la participación humana en la generación de valor –“el elemento principal” (*Hauptsache*) lo constituye la habilidad”, dice- y cuáles son sus consecuencias en toda la doctrina. Lo inmediato es mostrar ahora cómo se diferencia su concepto de capital de aquel manejado por los clásicos.

Desde el inicio es necesario comprender que Hegel es bien consciente de la importancia de contar con capital –en su forma de capital real- para la realización de cualquier empresa y así lo plantea a sus alumnos en los cursos de 1824/1825:

“Cuanto más grande es el capital, más grandes son los emprendimientos que se pueden ejecutar. Y el que posee capital puede por eso conformarse con un beneficio menor por el cual el capital es de nuevo aumentado. Cuando la miseria es grande, el capitalista puede hallar muchas personas que trabajan por un salario menor. Pero esto tiene a su vez, como consecuencia, que los capitalistas más pequeños caen en la ruina” (Ilting IV, p. 609).

Y también admite que lo que constituye el corazón de la acumulación es la circulación y la reproducción del capital en todas sus formas:

<sup>3</sup> Compárese lo dicho en este #200 del manuscrito de Hotho recién citado con la versión de los *Lineamientos* de 1821: “La posibilidad de participación en el patrimonio universal, el patrimonio particular, está condicionada sin embargo en parte por una base inmediata propia (capital) y en parte por la habilidad, la cual a su turno está también condicionada por aquella, pero además por las circunstancias contingentes” (FD, #200). Véase también otra versión en Henrich, p. 161: “Es conveniente para la adquisición de la habilidad un capital (*Kapital*) y toda clase de circunstancias favorables”. Vale aquí la aclaración lexicográfica de que Hegel escribe de dos formas distintas el concepto que analizamos: ya sea la germana *Kapital* o su versión latina *Capital*.

<sup>4</sup> Para el desarrollo de estos temas hemos tomado en cuenta los análisis de Harada (1989), pp. 134-154; Davis (1987); Priddat (1990), pp. 117-122; Dotti (1983), p. 142 ss.; Gallagher (1987); Lukács (1948) II, p. 519 ss.; y Winfield (1987). Schumpeter (1954), pp. 692-712 ofrece una síntesis sobre el análisis clásico del capital.

“La riqueza muerta existe solamente en los tesoros de los cosacos y de los tártaros. En cambio, es en el mundo civilizado donde rige la riqueza circulante” (Ilting IV, p. 494)<sup>5</sup>.

La lógica capitalista es de ese modo, pues, un círculo en expansión al que únicamente se puede ingresar si se ha logrado un cierto grado cuantitativo en la acumulación progresiva de riquezas. Esa reproducibilidad del capital se resume en la vieja tesis hegeliana –acuñada ya en sus días juveniles– según la cual *a quien tiene, a ése se le da* (Jenaer, III, p. 223):

“La riqueza, como toda masa, se transforma en fuerza. La acumulación de la riqueza se verifica en parte por casualidad; en parte por la universalidad de la distribución. Es un punto magnético de un modo tal que arroja su mirada sobre lo general y lo recoge en sí, como una masa grande tira hacia sí la masa más pequeña. A quien tiene, a ése se le da. El lucro deviene un complejo sistema, que da provecho por todos sus lados y que un negocio más pequeño no puede utilizar” (*Ibidem*)<sup>6</sup>.

Como es sabido, el capital ha sido definido en la escuela clásica como aquella parte de los activos de un país o una persona que da pie o permite iniciar una producción excedente, con lo que se incrementa la productividad. Un poco más ortodoxamente puede también decirse que es el conjunto de los bienes de producción hechos por el hombre. Para la economía política, la tierra y el trabajo eran los otros dos factores “naturales” y decisivos en la producción. Claro que, miradas las cosas un poco más de cerca, no existen en rigor factores puramente “naturales”: tanto la tierra como el trabajo se modifican en el momento de integrar el proceso productivo<sup>7</sup>. Con todo, lo cierto es que, como sugiere su etimología, el capital ha sido en sus orígenes considerado como “lo más importante”. Ese parece haber sido el sentido del adjetivo latino *capitalis* formado a partir del sustantivo *caput* (cabeza) y que se conserva aún hoy en el lenguaje cotidiano. Así, hablamos de la capital de un país para diferenciarla como la ciudad principal y decimos de algo que es capital porque supera en trascendencia a cualquier otra cosa. Según la investigación de Cannan, con el tiempo, y aplicado ya a la economía, el término vino a significar la suma básica y principal –“lo más importante”, en rigor– que daba origen a un negocio<sup>8</sup>. Por supuesto no debemos confundir

<sup>5</sup> Otra prueba la proporcionan sus lecciones de 1819/1820, donde Hegel critica la *Eigentum in der tote Hand*, la propiedad en la mano muerta. Alude así a los bienes de la iglesia que no intervienen en el proceso de intercambio propio de la sociedad civil y que forman un capital inactivo. “A través de la gran propiedad en la mano muerta –advierte– el interés de la sociedad civil puede ser esencialmente comprometido” (Cf. Henrich, p. 224). Véase también Ilting IV, p. 449 y p. 666.

<sup>6</sup> Compárese este fragmento con *System*, p. 78. Es cierto, como sugiere Bodei (1975a), p. 321, nota 138, que estas líneas tienen su eco en Smith (1776), Libro I, Cap. IX, p. 91: “Un gran capital, aun cuando sus utilidades sean pequeñas, crece más pronto que un capital modesto con ganancias considerables. El dinero trae dinero, según dice un proverbio. Cuando se ha ganado un poco, fácilmente se consigue más: la gran dificultad estriba en conseguir ese poco”.

<sup>7</sup> Por cierto no ha de ignorarse aquí la revolución iniciada por Marx al concebir al capital no como “una cosa material” sino ante todo como “una determinada relación social de producción correspondiente a una determinada formación histórica de la sociedad” (1894, tomo III, p. 754). Cotéjese con una de sus definiciones clásicas del capital: “Es el conjunto de los medios de producción monopolizados por una parte determinada de la sociedad, los productos y condiciones de ejercicio de la fuerza de trabajo sustantivados frente a la fuerza de trabajo vivo y a la que este antagonismo personifica como capital” (*ibidem*). Sobre las mercaderías como punto de arranque en la circulación del capital, cf. Marx (1867), I, p. 103 ss. Para una visión detallada de los distintos ciclos reproductivos del capital, véase Marx (1885), II, pp. 27-107.

<sup>8</sup> Cf. Cannan (1921). Hacia el siglo XVI, el *Glossarium* de Du Cange afirmaba que *capitale dicitur bonum omne quod possidetur* (capital es el nombre para todas las cosas poseídas). Hacia 1613, el término comenzó a

capital con dinero. Smith mismo asegura que éste es “sólo una rama específica del capital general de la sociedad” y que, si no resulta invertido o usado en el proceso productivo o de intercambio, pasa a ser “capital muerto”<sup>9</sup>.

Más allá de toda esta diferenciación conceptual, lo concreto es que la definición que los economistas más usan habitualmente es la de *capital físico* y que, en resumidas cuentas, es la que un parentesco más cercano tiene con la acepción del término que manejan los teóricos clásicos contemporáneos de Hegel. Se alude con ese concepto al conjunto de bienes de producción que sirven no para el consumo directo sino para la generación de otros bienes. Al contrario, la versión de capital en tanto *capital monetario o líquido* está referida al dinero y a otros instrumentos financieros entendidos como medios de producción. Así, Smith define al capital como “aquella parte de la cual [el hombre] espera obtener un ingreso”. Ricardo, a su vez, sostiene que “es aquella parte de la riqueza de una nación que se emplea en la producción y comprende los alimentos, vestidos, herramientas, materias primas y maquinarias necesarias para dar efectividad al trabajo”. Para Say, en cambio, “un capital no consiste en tal o cual materia sino en un valor que no se ha alterado cada vez que reaparece en otras materias del mismo valor”<sup>10</sup>. Más allá de las discrepancias de cada definición, generadas muchas veces por diferencias intrínsecas de cada doctrina, lo evidente es que, en todos los casos, el capital es definido como un factor productivo que permite la generación de un excedente. Y ése es el sentido de capital que emplea Hegel cuando afirma que “quien tiene capital puede hacer adquisiciones” (Ilting III, p. 619).

Volvamos entonces al núcleo de la propuesta de Hegel.

## 2. La doctrina hegeliana del *Kapital*

Habíamos visto que el filósofo concibe la inversión de capital de dos modos distintos: en tanto inversión pura de capital real (fijo o variable) y también incluyendo en ella a la *Geschicklichkeit*, es decir, a la habilidad o destreza de un trabajador para cumplir una tarea productiva. Lo importante aquí es que Hegel declara que es la habilidad, y no tanto el capital real, “el elemento principal”, la *Hauptsache* (Ilting III, p. 619) de todo el proceso creador de riqueza. Al actuar de ese modo, al designar a la habilidad productiva como lo esencial en la inversión de capital, su definición implica una importantísima revalorización del

---

ser usado en los registros de la compañía de Indias Orientales como “el monto nominal de la propiedad de un accionista”. El *Universal Dictionary of Trade and Commerce* de Postlethwayt, publicado en 1751, lo define en cambio como la suma de dinero que los socios aportan a una sociedad cuando la forman. Sobre el significado del concepto “capital” desde los juristas romanos, cf. Schumpeter (1954), pp. 373-378.

<sup>9</sup> Cf. Smith (1776), Libro II, Cap. I y II, pp. 251 y 290. También lo llama “gran rueda de la circulación” (p. 264). En un sentido general, para Hegel el dinero es la representación convencional del valor de las cosas. “Es la mercancía universal (..) el valor más abstracto”, dice en la *Propedéutica* (*Werke* 4, p. 240). Cf. también *Jenaer*, III, p. 207 y *Jenaer*, I, p. 324. Algo parecido se encuentra en Kant (1797), #31,I, quien lo analiza como “representación” de todas las mercancías. Marx (1894, III, p. 797), apoyándose en la doctrina clásica del valor, lo llama “forma de equivalente general”. Y Say (1803), Libro I, Cap. XV, p. 122, dice, en curiosa imagen, que el dinero es “el coche del valor de los productos”. Para una historia del dinero, cf. Hopenhaym (2002), pp. 23-68. Véase también el clásico de Simmel (1958), quien lo define como “el medio absoluto”, (p. 237), “la forma más pura de instrumento” (p. 236).

<sup>10</sup> Cf. Smith (1776), Libro II, Cap. I, p. 252; Ricardo (1817), Cap. V, p. 72; y Say (1803), Lib.I, Cap. X, p. 93.

7 trabajo humano ante la máquina en particular y, lo más decisivo, ante el mismo capital en general <sup>11</sup>.

La segunda parte del enunciado –aquella que alude a los “costos” que resultan de la inversión en el sujeto– involucra básicamente al capital variable. Puede ser interpretada como la inversión en salarios adelantada antes de que el producto final salga a la venta y retorne las utilidades y también como una inversión en perfeccionamiento profesional, cuya productividad sólo se verifica de manera mediata aún cuando actualmente deba ser computada como gasto.

Hay aquí, en definitiva, según lo que hemos expuesto, una versión de la idea de capital mucho más abarcativa que la manejada por los clásicos. La producción dependerá entonces no solamente del nivel de capital real aportado sino, muy en especial, de las capacidades humanas apropiadas para la tarea y usadas en la generación de la riqueza. Es interesante, sin embargo, detenerse un poco en este concepto de la *Geschicklichkeit* sobre el que tanto insiste Hegel. ¿Qué es en definitiva lo que significa y cuál es la constelación de sentido en la que se inserta? Veamos un comentario de Hegel:

“Aquel que carece de habilidad (*Ungeschickte*) produce siempre algo distinto de lo que quiere porque no es el dueño de su propia acción. Se puede llamar hábil (*geschickt*) al trabajador que produce la cosa tal como debe ser y que no encuentra en su acción nada que afecte su finalidad” (FD, #197, agregado).

Lo que en suma se dice aquí es que la habilidad libera. Hay una evidente repercusión de la antigua doctrina aristotélica según la cual libre es aquel que es para sí y no para otro. (*Pol.*, I, 4-7; *Met.*, 982b26) Y la función que tiene la capacidad o destreza de alguien es la de permitirle ser más dueño de sí. Mucho antes de su llegada a Berlín, época a la que pertenece el párrafo recién citado, un Hegel juvenil ya lo pensaba con toda contundencia y claridad:

“La habilidad (*Geschicklichkeit*) del individuo es la posibilidad de conservación de su existencia” (*Jenaer*, III, p. 223) <sup>12</sup>.

9 Ese ser “dueño de su propio obrar” y la necesidad de producir la cosa “tal como debe ser” evoca la influencia de una fuerte impronta ética en la calificación o destreza del trabajador y no una mero contenido de conocimiento técnico o *expertise*, a la manera sajona. Por cierto, Hegel no descuida la necesidad de promover la educación como un modo de preparar al individuo para su desempeño en la sociedad <sup>13</sup>. Pero la idea de “conservar la existencia” muestra que lo que está en juego aquí es algo mucho más profundo que tiene que ver con el ejercicio de la libertad. No soy libre si no soy hábil para ganarme la existencia. Ese es el sentido que articula esta noción por cuanto se requiere al individuo que haga uso de y mantenga su conciencia moral y sus capacidades físicas y espirituales.

<sup>11</sup> Hubing (2000) se queja, tal vez con razón, del poco espacio que se da en las exégesis hegelianas al tema de la técnica. Y afirma que es en la *Rechtsphilosophie*, precisamente, donde se advierte cómo el dominio tecnológico permite al trabajador mejorar sus habilidades (*Geschicklichkeit*) y su participación en el patrimonio universal (*allgemeines Vermögen*).

<sup>12</sup> Véanse los comentarios de Harada (1989), pp. 128-129 sobre habilidades y producción.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, FD, #239 y Agreg. Compárese con Henrich, p. 160: “La esencia, el fin (*Zweck*) propiamente más alto del trabajo es la educación [o cultura, *Bildung*] que para los hombres resulta de allí”.

Si se revisa la historia misma que la palabra ha cumplido en el idioma alemán se comprueba que, en general, la idea que la nutre se resume en el concepto de “condición, estado y aptitud”. Las nociones latinas que se le acercan –y que sirven para medir su parentesco con nociones afines en español, muy lejanas a la germana *Geschicklichkeit*– son *habilitas*, *accomodatio*, *commoditas* (en el sentido de conveniencia, ventaja, proporción justa) y *opportunitas* (como situación favorable o algo propio o apto para algo). También resuena en el concepto la idea de *Geschick* (destino, suerte, sino) y la de *ingenium* (como disposición natural, talento, dote, destreza o cualidad)<sup>14</sup>.

Con todo, al par de ser consciente de que lo que existe en concreto es un universo de habilidades desiguales entre sí (FD, #200), Hegel también considera los problemas que la economía de mercado presenta al trabajador que deviene descartable en virtud de su edad o de los cambios en la tecnología. Hay un comentario en los manuscritos recogidos por sus alumnos que es particularmente ilustrativo al respecto:

“El abrazar un nuevo oficio no es tan fácil. El capital (*Kapital*), la habilidad (*Geschicklichkeit*) se invierte en eso y no es fácil cambiar. La adquisición de uno nuevo es difícil. A una cierta edad, el hombre no es más capaz de abrazar otra profesión. Incluso la esperanza, la idea de que se estará mejor, de que circunstancias más favorables entrarán a escena, lo sujetan a la edad” (Iting IV, p. 625).

Pero también puede ocurrir que un obrero altamente especializado y considerado muy hábil (*geschickt*) en una rama de la industria es, por ello mismo, completamente inhábil para desempeñarse en sociedad si se ve privado de ese trabajo concreto. Hegel se pregunta cómo se puede vivir de esa manera:

“Cuanto más hábil (*geschickter*) alguien deviene en el trabajo, menos hábil deviene en general. Su habilidad (*Geschicklichkeit*) no es más viviente (...) La dependencia de los trabajadores es una consecuencia de las fábricas. Ellos devienen completamente dependientes, completamente unilaterales y, consecuentemente, apenas pueden tener otro modo de ganarse la vida porque están tan absorbidos en sus trabajos, tan acostumbrados a ellos, que devienen así los más dependientes de todos los hombres” (Iting IV, p. 502)<sup>15</sup>.

Lo que estos fragmentos citados revelan es que, aun leyendo la economía clásica, la interpretación que hace Hegel del concepto de capital es muy distinta y mucho más abarcativa que la que caracteriza a otras escuelas económicas. La equiparación que el filósofo desarrolla entre capital y habilidad indica que no sólo la tenencia de un capital sino, además, la posesión de habilidades laborales es, al fin de cuentas, lo que permite garantizar la fortaleza

<sup>14</sup> El adjetivo *geschickt* remite a la idea de hábil y apto o idóneo (*aptus, idoneus*), según el *Deutsches Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm im Internet*, Universidad de Trier, ed. por Hans-W. Bartz, T. Bruch, R. Christmann, K. Gärtner, V. Hildebrandt y T. Schares, Band 5, Spalten 3877 bis 3884. La versión *online* del diccionario está disponible en la dirección <http://www.dwb.uni-trier.de/index.html>.

<sup>15</sup> En otra lección de un año antes, con referencia a los problemas de la especialización en las destrezas laborales del trabajador, Hegel había dicho: “Cuanto más abstractamente trabajan los hombres, devienen más unidos unos a otros por un fuerte lazo. Y de ese modo se incrementa la necesidad ya que el trabajador puede solo de este determinado modo ganar su pan; y si fracasa, se queda sin pan y se encuentra sin salida para afrontar la necesidad (...) De este modo la dependencia de los hombres aumenta y la habilidad en este punto particular es una inhabilidad (*Ungeschicklichkeit*) en relación a una forma más concreta” (Iting III, p. 610).

del potencial ético <sup>16</sup>. A diferencia de la doctrina liberal clásica, Hegel no alude aquí a una relación entre trabajo, inversiones de capital y ahorro –una ecuación estrictamente económica– sino que pone el énfasis particularmente sobre la mutua relación entre capital y capacidad de trabajo <sup>17</sup>. En definitiva, lo que intenta concebir es que el capital usado en soledad, sin el concurso de las capacidades personales que se expresan en la habilidad, no puede cumplir a modo cabal su función en la sociedad moderna. Ambos se necesitan mutuamente:

“No se trata simplemente de que el ciudadano pueda ejercer una industria; también debe obtener de ella un lucro. Tampoco basta que el hombre pueda usar sus fuerzas; debe encontrar además la ocasión de emplearlas. Así, pues, en el Estado hay algo universal y una realización de esto” (*PhilGesch.*, p. 530).

Este fragmento citado, que pertenece a las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, muestra cómo Hegel concibe la compenetración entre capital y trabajo, o sea, las dos facetas inescindibles que muestra su concepto estricto de capital. La conclusión apunta, naturalmente, al Estado en tanto ámbito universal de la razón y expresión del todo comunitario en el que se superan las diferencias que pone lo particular. Pero este lado del tema lo dejamos por ahora en suspenso. Lo que nos interesa aquí es el núcleo del razonamiento, el cual consiste por tanto en que si el capital en sentido monetario arroja beneficios, corresponde entonces a la capacidad laboral gozar del mismo derecho. La explicación se apoya en la interpretación que Hegel hace del sistema smithiano. Ya hemos visto que el filósofo piensa que la economía clásica sólo considera de un modo prioritario el aumento de capital mientras que, comparado con ese incremento, la capacidad laboral o la fuerza de trabajo puede verse en cambio depreciada o disminuida por la introducción de nuevas tecnologías o del despido directo. De allí entonces que la normatividad éticojurídica que nutre todo el pensamiento económico hegeliano obliga a cumplir, tanto a través de la policía como de los institutos corporativos, aquello que el mercado no ejecuta por sí solo: el uso óptimo y completo de la fuerza laboral de la sociedad. El dueño del capital tiene derecho a un “lucro”,

<sup>16</sup> Esto es lo que lo acerca a otras orientaciones posteriores del pensamiento económico germano, como aquella de Friedrich List, que alude al “capital espiritual” y a las “fuerzas productivas”. La idea de List es que la prosperidad de un país no se mide sólo con la acumulación de capital sino que debe incluir también sus *produktive Kräfte*, sus fuerzas productivas. Estas incluyen los recursos éticos y culturales de una nación, por los que se reclama que reciban también el estímulo estatal. De ese modo, contribuirán a acelerar el crecimiento económico. Hay una síntesis entre ciencia económica, espíritu y progreso técnico en esta concepción. Por cierto, aspectos del programa de List tienen sus antecedentes en Müller y von Sodens. Cf. List (1841), Libro II, Cap. XII, p. 218 ss. Véase inclusive el anexo “Esbozos de economía política americana”, *ibidem*, Carta IV, pp. 494-502 para un resumen sobre la teoría de las fuerzas productivas. Compárese con la doctrina de Müller, para quien el capital es de doble naturaleza, tanto física como espiritual. Uno está mediado por el lenguaje y el otro, por el dinero. Uno tiene sentido cultural; el otro, económico. Cf. Müller (1809), p. 272 y 249 ss. Sobre estos temas, nos han sido de gran provecho los comentarios de Priddat (1998e), pp. 233-259 y Harada (1989), pp. 88-89. Kobayashi (1967), pp. 27-28 ha hecho notar que, pese a las diferencias teóricas entre List y Stuart, ambos tienen cosas en común: los dos teorizaron sobre países subdesarrollados enfrentados a una fuerte competencia de países más avanzados y sobre la necesidad, acuciante en las naciones atrasadas, de contar con una teoría general del comercio.

<sup>17</sup> Nos parece acertada la indicación de Lúckacs (1948) II, pp. 519-521, según la cual la idea de capital que tiene Hegel es solo la de aquél dispuesto por una empresa de pequeña ganancia o la de un artesano. El razonamiento que desplegamos apunta en esa dirección, aunque no compartamos su crítica cuando afirma que Hegel ve en el comerciante la figura central del desarrollo capitalista. Los manuscritos de sus alumnos muestran lo erróneo de esa idea. Aunque el filósofo húngaro, claro, no llegó a conocerlos.

pero el obrero también debe encontrar “la ocasión de emplear” su fuerza de trabajo <sup>18</sup>. Es ésta la ecuación que plantea aquí Hegel, la cual –insistimos– constituye una característica básica de su pensamiento: el filósofo no escribe una economía sino una filosofía del derecho que investiga, esencialmente, las condiciones ético-jurídicas de esa economía.

Esta consistencia normativa en la economía de Hegel se aclara mejor analizando la manera en que considera la acumulación de capital. En la escuela clásica, una cuestión central es cómo se derivan o reparten los recursos. Por citar un caso posible, podemos disponerlos de modo de maximizar el alza de la producción o inclinarnos hacia el consumo suntuario. Cada elección marcará una diferencia. En Smith, por ejemplo, es el ahorro “la causa inmediata” del aumento de capital:

“El ahorro y no el trabajo es la causa inmediata del aumento de capital. El trabajo, indudablemente, provee la materia que el ahorro acumula. Pero por mucho que fuera capaz de adquirir aquél, nunca podría lograr engrandecer el capital sin el concurso de este último” <sup>19</sup>.

El punto inicial está, pues, colocado sobre el capital, cuya asignación es la que parece poner en movimiento el trabajo productivo. Hegel, por cierto, no suscribe este modo de acumulación. La razón del rechazo se basa en su desconfianza en la esencia misma del proceso de generación y reproducción de la riqueza: como vimos, la ecuación ahorro-inversión. Hegel pone en duda la racionalidad de los inversores, el núcleo básico de la economía clásica: la idea de que los capitalistas –es decir, en esencia los empresarios– ahorrarán una parte de sus utilidades para agregarlos al capital y generar de ese modo más beneficios. También Hegel sospecha que el dueño de grandes capitalistas puede forzar la competencia y hundir a un capitalista menor conformándose con un margen más estrecho de ganancias. Y al mismo tiempo, comparte la desconfianza clásica de cuño griego según la cual los grandes beneficios terminan en el lujo y el derroche más ostentosos. Es por todo esto, pues, que el filósofo reclama que el mercado pueda ser medido por una ecuación normativa en torno de la distribución de trabajo y necesidades. Eso es lo que garantizará su efectividad para la sociedad. La idea es que, en tanto el consumo sea dirigido hacia la producción y la conservación del empleo, entonces estará justificado el crecimiento de la riqueza. Hegel no cuestiona por cierto el aumento del crecimiento en la economía y tampoco el deseo smithiano por una meta de pleno empleo. Simplemente apunta contra una distribución inequitativa de ingresos y empleos y contras las condiciones que, según su interpretación del sistema de *libertad natural*, deben ser alcanzadas para lograr el aumento de las riquezas.

Es la exigencia ética de su planteo normativo la que lo lleva a sostener su reclamo económico de fondo: el ingreso laboral debe quedar asegurado para todos los miembros de la sociedad si queremos estar habilitados para considerar que la eticidad también vale para la economía. Según Hegel, cualquier manejo del capital que aumente la productividad y descuide o crezca a costas del sostenimiento del empleo lleva a la larga a una disminución del patrimonio social o *allgemeines Vermögen*. Así, el bienestar de la sociedad terminaría men-

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Smith (1776), Libro II, Cap. III, p. 306. Compárese con la tesis de Say (1803), libro I, Cap. XI, p. 98: “Todo ahorro, a condición de que se vuelva objeto de una inversión, no disminuye en nada el consumo; al contrario, da lugar a un consumo que se reproduce y renueva en forma permanente, en tanto que un consumo improductivo no se repite. Vemos que la acumulación, presentada con sus verdaderas características, nada tiene que deba hacerla odiosa”. Cf. además otras consideraciones del economista francés en *op.cit.*, Libro I, Cap. X, p. 93 ss.; y Libro III, Cap. I, p. 388 ss.

guado por una caída del patrimonio laboral estricto corporizado en el nivel de empleo y en el aprovechamiento de las habilidades (*Geschicklichkeiten*) de los trabajadores. Una de las grandes críticas hegelianas a la sociedad civil es que, consumida por el desempleo, a veces impide que alguien desarrolle las potencialidades que la naturaleza le ha dado. “Se olvida que la ganancia –dice Hegel- no es esencialmente sólo algo personal, sino que también tiene una más amplia relación” (Henrich, p. 203). A esa red de relaciones –el contexto social, en suma- es a lo que apunta la compleja noción del *Vermögen*.

### 3. La teoría del Patrimonio Universal

¿Qué significa Hegel cuando alude al patrimonio? Se trata de una noción compleja, cuyo contexto de validación se enlaza con la tradición feudal germana y que, en el vocabulario hegeliano, carece de univocidad. Con la intención de lograr una mayor claridad, introducimos una breve recapitulación para luego encarar la parte que sigue en nuestro estudio.

Ya sabemos que el capital en Hegel, así como ocurre en la teoría de Smith, es esencialmente un medio para producir. Considerado en tanto inversión, tiene un componente financiero -básicamente integrado por dinero- pero también otro ligado a las destrezas de los trabajadores y que se resume en la noción de *Geschicklichkeit*, la habilidad o capacidad laborativa. A diferencia de la escuela clásica, Hegel revaloriza esta última faceta señalando que es “lo esencial”<sup>20</sup>. En cambio, el *allgemeines Vermögen* o Patrimonio Universal es un concepto mucho más amplio con al menos dos valencias bien marcadas. Adelantemos su contenido aunque sea de un modo preliminar: de un lado, puede ser entendido como una suma total de la producción, característica que lo equipararía con la noción de Producto Bruto Interno o el concepto global de riqueza de Smith. Pero tiene otra arista, que lo enriquece y lo hace aún más complejo, que engloba las fuerzas productivas o capacidades laborales para producir en el futuro. Aquí también debe incluirse las remuneraciones con las que se asegura su sustento quien dispone sólo de su habilidad laboral. O sea que, en definitiva, el *Vermögen* hegeliano cubre tanto los medios de producción -el capital entendido según la economía clásica- como también los salarios y otras formas varias de rédito o beneficios basados en la habilidad laborativa<sup>21</sup>.

Quizás debido a esta multivocidad en su significado el concepto mismo ha sido muchas veces mal interpretado o traducido apenas con el sentido estrecho de “capital”, en la misma dimensión del que domina en la escuela clásica<sup>22</sup>. Pero ya vimos la distancia que separa a

<sup>20</sup> Ilting III, p. 619. Cf. además FD, # 200.

<sup>21</sup> Es muy reveladora la siguiente explicación de Birger Priddat, con quien estamos en deuda por sus relevantes comentarios sobre la economía alemana del siglo XVIII y XIX y, en particular, sobre el modelo hegeliano: “Encontramos en la concepción hegeliana de la ‘alocación social’ del patrimonio universal el primer intento – bien que inspirado en Sismonde de Sismondi- de transformar el concepto de riqueza clásico (el del producto conjunto anual) en un concepto de ingreso nacional que diferencia no sólo capital de ganancia, renta e ingresos por interés sino que hace del mismo rango al ingreso salarial en sentido amplio (como fruto del patrimonio laboral). En este sentido, los salarios no pertenecen más, como aún ocurre en Smith, solamente a los costos de producción, sino que habilitan a la participación en el patrimonio (capital) universal”. Esto es lo que obliga jurídico-filosóficamente a Hegel a considerar esta noción de patrimonio como fuente de su idea de salario (1998c, p. 156). Pinheiro Pertille (2003) recuerda que el concepto de *Vermögen* tiene en Hegel otro significado, además del económico, entendido como “facultad” o actividad del espíritu. Véase, por ejemplo, *Enc.*, #445, FD, #5 Obs. y FD, #10 Obs.

<sup>22</sup> Por ejemplo, así lo hacen Winfield (1987), p. 51; Diesing (1999), p. 53, y Davis (1987), p. 199. Estos dos últimos traducen al *Vermögen* hegeliano como “capital permanente universal”. Una versión más rica desplie-

uno de otro concepto. Según la etimología del alemán antiguo, *farmagen* –tal el verbo inicial- quería decir, entre otros significados, “tener poder; poseer o disponer de algo; y tener la capacidad sobre alguna cosa”. Como sustantivo –la voz original mutó dando lugar a la palabra *vermögen* y luego a *vormögen*- tenía el sentido de “poder, fuerza, autoridad”, pero también “capacidad, calificación”. Toda la palabra estaba de algún modo emparentada con la *facultas*, la *potestas* y la *potentia* latinas<sup>23</sup>.

Que el vocablo esté conectado etimológicamente con la idea de *potencialidad* no es simple coincidencia. Ese es el sentido último del aspecto, digamos, más “conservacionista” de la teoría económica hegeliana. Ya hemos visto, al explicar el origen de la crisis de la superproducción (Cf. *supra*, cap. IV.7), que Hegel tiene siempre como referencia el modelo de Say.

Cuando el filósofo piensa en la relación ahorro-inversión –una ecuación básica para la economía clásica- coloca al mismo nivel el factor empleo, tanto en su capacidad presente como la futura. En general, con algunos matices atenuantes, la tesis de Hegel es que un alza en el consumo suntuario deriva en una omisión en el nivel de inversiones que ayudan a mantener el empleo. Esta es la raíz de su desconfianza en los empresarios: la demanda por artículos de lujo sustrae capital de la producción que conserva o genera trabajo, lo que indica que Hegel no parece creer que la actividad económica apoyada en lo suntuario fortalezca el empleo. Es como si hubiera aquí una asignación de recursos alejada de cualquier racionalidad y ligada pura y exclusivamente al arbitrio privado, es decir, lo que Hegel llama “contingencia” y que, en el ámbito económico, está a veces reñido con el bienestar general. Es esta una explicación que aclara por qué Hegel considera que esta conducta de los empresarios equivale a “un consumir (...) que rebaja el patrimonio universal”. La lógica que mueve estas consideraciones sobre Hegel resulta patente en este fragmento de una de sus clases en el ciclo 1822/1823:

“El producir y el consumir están ligados uno con otro. Se diferencia aquí un consumir que es un aporte al mismo tiempo al patrimonio universal y otro que rebaja ese patrimonio universal (...) Disminuyo los trabajadores y aumento así el patrimonio. Pero mi consumir debe estar ligado con la entrega del trabajo. En consecuencia, el mero capitalista (*blosser Capitalist*) consume sólo disminuyendo y no aumentando [el patrimonio universal] pues no entrega ningún producto de su trabajo. El consumir debe por tanto ocurrir de modo que la conservación del trabajo esté ligada a él. El consumir y el producir deben en consecuencia estar inmediatamente unidos” (Iltting III, pp. 618-619)<sup>24</sup>.

---

ga en cambio Gallagher (1987), pp. 172-173. Para una visión crítica del concepto, en especial por sus raíces feudales, véase Ahrweiler (1976), pp. 81-88. Petersen-Fulda (1999), al contrario, destacan su poder estabilizador en la economía hegeliana.

<sup>23</sup> Esto se ve claramente en el vocablo alemán *möglich* (posible), que deriva del verbo *mögen*, palabra raíz del *Vermögen*. Hegel mismo define a *Vermögen*, en el sentido de facultad, como una *potentia* (FD, #22). El significado actual del término *Vermögen*, más allá del sentido que tenía en la época de Hegel, es el de poder, capacidad, fortuna, bienes, capital, riqueza, dotes. El verbo se traduce como “poder” o “ser capaz de”. Para la evolución de la palabra desde el alemán medieval, cf. el *Deutsches Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm im Internet*, desarrollado por la sección Germanística de la Universidad de Trier y editado por Hans-Werner Bartz; Th. Burch; R.Christmann; K. Gärtner; V.Hildenbrandt; Th. Schares, Band 25, Spalten 883-895. La versión *online* del diccionario está disponible en la dirección <http://www.dwb.uni-trier.de/index.html>. Véanse también las aplicaciones que la palabra *Vermögen* tiene para Novalis en Priddat (1998a), p. 86.

<sup>24</sup> Esta es otra imagen de los capitalistas que, para Hegel, no contribuyen a la riqueza de la sociedad: “En la economía son (...) los meros consumidores muy mal vistos. Los capitalistas, los abejorros (*Hummeln*) de la sociedad, ellos son no productivos” (Iltting IV, p. 499).

Estar “inmediatamente unidos” significa que el consumo que no redunde o garantice la conservación del empleo es una actividad que ayuda a destruir –en vez de mantener o acrecentar– el patrimonio universal. El consumo que busca Hegel está así ligado al consumo productivo que preconizaba Say. El consumo que no está ligado con la producción aminora el producto del resultado laboral pasado sin asegurar al mismo tiempo el crecimiento futuro de la producción laboral. Siempre hay en el patrimonio la idea de una *potentia*, una potencialidad o capacidad que puede y debe ser desplegada en el futuro. La eficacia de la economía reside, a los ojos de Hegel, en que se creen las condiciones que ayuden a ese despliegue. Por supuesto, esto no es un requisito económico sino un postulado de carácter puramente normativo. Que éste es el objetivo medular del proyecto hegeliano se comprende con claridad cuando se relaciona la doctrina del *Vermögen* con la teoría de la propiedad hegeliana. Como se verá hay un vínculo estrecho entre consumo, producción y propiedad, lo que marca el ángulo más metafísico de la propuesta económica de la *Filosofía del derecho*. El contexto es siempre, claro, el patrimonio universal.

#### 4 *Allgemeines Vermögen* y propiedad

La relación entre *Vermögen* y capacidad laboral que hasta aquí hemos expuesto no agota, ciertamente, todas las determinaciones de este concepto. Hay un indicio de la nueva faceta ya en un agregado al temprano parágrafo 63 de los *Lineamientos*, cuando Hegel vincula los conceptos de valor y propiedad. Casi como al pasar incluye entonces un comentario por demás revelador: dice que el feudo y el fideicomiso “están desapareciendo”. El tema no es allí, ciertamente, el consumo productivo ni tampoco el patrimonio universal. Pero la marcación de Hegel permite adivinar el contexto histórico, casi cotidiano de su reflexión, lo cual sí es relevante para la cuestión que abordamos ahora porque el *allgemeines Vermögen* también tiene como condición –es decir, como uno de sus rasgos distintivos– tanto la necesidad de permitir el mantenimiento de la propiedad lograda en el pasado como la conservación de la capacidad para asegurarla en el futuro. Es esta característica la que ilumina la importancia del comentario de Hegel porque tanto el fideicomiso como el feudo eran las antiguas formas de conservación de la propiedad y también las más viejas formas en las que se corporizaba el patrimonio individual. El concepto moderno de propiedad, que exige una más libre posibilidad de enajenación, es el que ha puesto a esas formas en crisis. Lo que la moderna economía requiere es un cambio en las formas de conservación de la propiedad que ya no estarán ligadas meramente a un puro instituto legal –como el fideicomiso– sino, esencialmente, al proceso económico mismo. Es decir, se trata de lograr que la garantía jurídica tenga un correlato en la economía material. Sólo ampliando el análisis a esta otra consideración se entiende con mayor riqueza cuál es el fundamento jurídico del equilibrio que Hegel, normativamente, viene reclamando entre la producción y el consumo.

A través de lo que el filósofo llama el mero consumir (*cf.* *Ilting III*, p. 618-619) no se mantiene en el tiempo ninguna propiedad. La reproducción del valor, consustancial con este proceso de conservación, sólo se logra para Hegel con el concurso del trabajo o, mejor dicho, con la participación en la generación de aquella parte del patrimonio universal integrada básicamente por las fuerzas laborativa de los individuos. De allí entonces que el trabajo incluido en el *allgemeines Vermögen* sea la condición esencial para el mantenimiento del patrimonio universal en sentido más amplio. Aquí se devela entonces por qué el consumo ligado a la producción tiene una relación estrecha con la doctrina hegeliana de la propie-

dad. Ya hemos visto (Cf. *supra*, cap. II.5; FD, #41 a 71) que para Hegel sólo es libre aquel que posee propiedad. “Solamente en la propiedad –afirma- existe la persona como razón” (FD, #41, Agreg.). La libertad del individuo –la posibilidad de desarrollarse como ser humano en la sociedad civil siendo dueño efectivo de su propia vida- es asegurada únicamente a través de la propiedad. Pero el problema que introduce el capital, expresado en la aporía de la sociedad civil que genera ricos cada vez más ricos y pobres, cada vez más pobres, lleva a la consecuencia de que el asalariado, en este respecto, ya no es libre en sentido estricto. Tiene ciertamente un ingreso, aunque no proviene de un patrimonio privado propio sino que es el resultado de relaciones laborales siempre inestables en las que cuenta con escasas chances de influir a su beneficio en la asignación de sus remuneraciones. Su ingreso es así un factor contingente y le impide debido a ello asegurar su propiedad. De allí en consecuencia que la conservación del patrimonio universal tenga como condición fundamental la posibilidad de que todos puedan trabajar. Sólo de esa manera el individuo estará en condiciones de conservar la propiedad, asegurando su libertad<sup>25</sup>. Es el trabajo el que genera un universo productivo llamado a satisfacer tanto las necesidades de consumo como a cubrir las cuotas de ingreso salarial o remunerativo. Esta es la dimensión ético-normativa del proyecto hegeliano y es la faceta que aclara el fundamento jurídico del equilibrio reclamado entre producción y consumo. La idea que lo anima es que el proceso económico no disminuya la capacidad laboral de las personas de participar en el patrimonio universal a través de su quehacer.

El trabajo queda así determinado como un derecho inalienable en Hegel, verdadero núcleo de su doctrina económica. Para la conservación del patrimonio universal los miembros de la sociedad deben ser propietarios y lograr ingresos por ello y, por otro lado, tener la seguridad de que no devendrán en propiedad de otro (FD, #67). El drama de la sociedad civil por el cual es incapaz de erradicar la pobreza no es por tanto sólo un mero problema de distribución de ingresos sino, además, otro de distinto tenor y -a los ojos de Hegel- de más vastas repercusiones por estar ligado a las consecuencias éticas de esa transferencia. Se trata de la impotencia de esa sociedad para hacer que todos los ciudadanos sean propietarios y, con ello, aseguren su libertad y su participación en el patrimonio universal. No basta para Hegel dotar a los trabajadores de más ingresos si estos ingresos no pueden ser mantenidos en el futuro. La imposibilidad de conseguir y mantener un trabajo atenta contra el principio de igualdad jurídica de los ciudadanos del Estado al mismo tiempo que acaba depreciando el *allgemeines Vermögen*. La lógica que Hegel intenta imponer a este universo caótico -aquella de la primacía del todo sobre las partes que guía su proceso mediador universalizante- lo lleva a concebir una forma de relación económica basada en las corporaciones que

<sup>25</sup> Es interesante notar el parentesco de esta relación hegeliana con la libertad griega, que estuvo asociada originalmente con la idea de esclavitud económica. El *eleutherós* (el ciudadano libre) es lo opuesto al *dôulós* (el esclavo). El griego se siente libre no sólo bajo un marco comunitario regido por leyes que él mismo se ha dado; también se sabe liberado de la sumisión forzada por deudas, una de las condiciones contingentes en las que temía caer. Es éste el sentido original del concepto de libertad, que combina lo político y lo económico, y que se resume en una determinada situación social. Será Sócrates quien llevará el tema a un terreno esencialmente ético. Cf. Festugière (1947), pp. 25-39 y Jaeger (1933), pp. 433-436. Por supuesto que las determinaciones del concepto hegeliano de propiedad no acaban en lo expuesto. También debe tenerse en cuenta que su conservación es un elemento contenedor del malestar social y un pilar básico para la seguridad jurídica del Estado. En estas consideraciones sólo aludimos a la relación entre propiedad y *Vermögen*. Debe notarse además que Hegel prescribe a la sociedad la tarea que clásicamente correspondía a la familia, es decir, la obligación de velar por el patrimonio de todos sus miembros. Sobre eso cf. Henrich, p. 190 y *PhilGesch.*, p. 530. También Priddat (1990), pp. 53-60.

busca superar la separación clásica entre los que poseen propiedad y aquellos que carecen de ella. Es decir, intenta superar la desigualdad patrimonial de los poseedores de “patrimonio-trabajo” y los que cuentan con “patrimonio-capital”<sup>26</sup>. No interesa según el razonamiento de Hegel qué y “cuánto poseo” (FD, #49 Agreg.), aunque su posición implica la proscripción de cualquier tipo de distribución de recursos que a la postre acabe negando a los miembros de la sociedad civil en su calidad de personas<sup>27</sup>.

La determinación central del patrimonio como “una posesión permanente y segura” (FD, #170) es definida a partir del primer estamento. Hay allí una propiedad que es fija e inalienable, constituida generalmente a partir de los bienes raíces. Lo importante aquí es que Hegel relaciona la característica de esa posesión con la ausencia de todo sentido de lucro, que caracteriza a los miembros del segundo estamento, más proclive a los desequilibrios:

“Este estamento constituye lo fijo, lo que permanece igual en general. Para que la independencia de este estamento sea completa hace falta que la posesión sea independiente del patrimonio estatal (*Staatsvermögen*). Asimismo, el patrimonio debe ser independiente de la inseguridad de la ganancia e incluso este estamento debe estar alejado del afán de lucro (..) Mientras el patrimonio es así algo fijo e inalienable (*unveräußerliches*) es quitado igualmente del arbitrio individual” (Henrich, p. 266)<sup>28</sup>.

Esta forma de *Vermögen* tradicional está ligada esencialmente a las actividades agrarias que constituyen la esencia del primer estamento. El hombre vive aquí, según piensa Hegel, con la convicción de que todos sus bienes serán duraderos y depende básicamente de la naturaleza: “Lo que él consigue le basta; lo que se agota, le vuelve” (FD, #203, Agreg.) Es la disposición no dirigida a la adquisición de riquezas, talante que asocia de algún a este estamento con los miembros de la antigua nobleza. Por cierto, este sector social del primer estamento –la “clase sustancial”, en el lenguaje hegeliano– se diferencia radicalmente del que integra el segundo, asociado a la industria y, como tal, más proclive –según cree Hegel– a ser golpeado por las turbulencias del capital y su juego libre en el mercado:

“Un patrimonio que es arrastrado en las relaciones industriales permanece siempre dependiente de circunstancias exteriores y del comportamiento de otros. La industria y el afán de lucro están apartados de una posesión fundamental segura y fija” (Henrich, p. 266)<sup>29</sup>.

Se nota aquí, claramente, que estas características del segundo estamento están relacionadas de un manera directa con los nuevos modos de propiedad y la nueva sociedad que la revolución industrial viene generando. En consecuencia, el patrimonio puede ser dividido

<sup>26</sup> Esta diferenciación terminológica entre ambos tipos de patrimonio es introducida por Priddat (1990). La adoptamos porque ayuda a entender el argumento y responde al espíritu del razonamiento hegeliano.

<sup>27</sup> No son personas, en el sentido técnico hegeliano, los desempleados. Pero Hegel también mira con desdén a quienes, aún teniendo propiedad, no contribuyen al *allgemeines Vermögen* con su trabajo y sólo consumen. En una nota manuscrita a su ejemplar personal de *Filosofía del derecho* llama al griego Cresos “un rico desempleado” (Notizen al #21). En otro sitio, Hegel afirma: “Quien solo consume es considerado como miembro inútil. Quien vive meramente de sus rentas es sólo un inútil punto de tránsito del patrimonio, punto que siempre podría faltar” (Meyer, #97, p. 164).

<sup>28</sup> La idea del patrimonio como inalienable se asocia aquí con el fideicomiso, que considera a la propiedad familiar como indivisible.

<sup>29</sup> Cf. también FD, # 204 y Agreg.

según los intereses del mercado y será la “clase universal”, integrada por la burocracia estatal, la que se ocupará de “los intereses generales de la situación social” (FD, #205). ¿Bajo qué modo de subsistencia personal? Esto se relaciona con las determinaciones que Hegel reserva para explicar el modo de financiación de cada estamento a través de un patrimonio diferenciado. El estamento “sustancial” vive de las fuentes naturales que emanan de su posesión agraria. Las características de su actividad lo hacen inmune al afán desmedido por el lucro. El tercer estamento, el “universal”, ve contenidas sus posibilidades de ganancia por los montos destinados en el presupuesto estatal para el pago de su salario. Para la conformación global del patrimonio universal es la avaricia que Hegel atribuye al segundo estamento, el industrial, el factor determinante. Su afán desmedido por el lucro –la única fuente posible para la obtención de su patrimonio, en verdad- puede incidir en una alteración del equilibrio requerido entre producción y empleo y depreciar de ese modo las posibilidades de conservación de la propiedad de quienes viven de un salario. Precisamente la corporación es el instituto económico al que Hegel apela para introducir un elemento de justicia en la distribución del ingreso sin socavar por ello la libertad de empresa (FD, #250 a 256)<sup>30</sup>.

Que el bienestar familiar no es para Hegel algo compatible sin asomo de dudas con el interés del comercio guiado por la avaricia sin freno lo muestra este fragmento de una de sus clases:

“¿Cómo florece pues el comercio? Una vez que mucho ha surgido, mucho ha sido colocado, pero con ello aún no se dispone que la subsistencia de la familia esté asegurada. Algunos hacen grandes ganancias (..) muchos se van a pique pues allí hay mucha compra y venta y comercio intenso, pero ninguna seguridad de la adquisición. Los individuos van y vienen; repentinamente unos surgen en la cima de la fortuna y son a su vez expulsados por otros. Lo abstracto del comercio y el cambio no es un fin, sino que lo es el hecho de que la familia tenga su subsistencia asegurada a través del comercio. Para este florecer [del comercio], el bienestar de la familia no es una cosa esencial (*wesentliche Sache*)” (Ilting IV, p. 626).

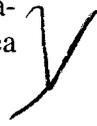
Son estos algunos de los sitios del *corpus* hegeliano donde, quizás con mayor patencia, se deja ver el vertiginoso cambio de época al que asiste el filósofo como espectador privilegiado. Dos mundos aparecen así separados a través de la concepción que ambos tienen del *Vermögen*. Uno, el del “estamento sustancial”, asociado a los modos de propiedad feudales, representa las relaciones económicas de la vieja Europa. Otro, penetrado y dominado por la voracidad del mercado y la rapidez de los incipientes flujos de capital, surge a la escena como “estamento formal o reflexivo” a través del comerciante y el industrial<sup>31</sup>. Sabemos que será la eticidad, en tanto marco universalizante corporizado en el Estado y su burocracia, la encargada de mediar entre la inmediatez natural del primer momento estamental y la particularidad reflexiva, y por tanto disolvente, del segundo. Por cierto, la “clase” industrial, que vive de su propio trabajo y está impulsada por el instinto de lucro, no aparece ante Hegel como un segmento social habilitado para la política. La cosa pública exige desinte-

<sup>30</sup> Por cierto Hegel justifica la desigualdad de los patrimonios y de las habilidades. Cf. FD, #200 y Meyer, #99, Obs., p. 165: “La desigualdad de los bienes es un derecho de la naturaleza, de la particularidad; porque ésta es la diferenciación”.

<sup>31</sup> Véase la descripción que hace Reichardt (2003), p.17 ss. del “comerciante honorable” (*ehrbarer Kaufmann*), la representación del empresario ético que se alimentó del horizonte de valores del mundo estamental del siglo XVIII. Hegel está ya muy influido por la atmósfera de descrédito hacia las prácticas comerciales que caracterizó al siglo XIX tras los primeros efectos negativos que generó la industrialización y el avance cada vez más potente del capital.

rés, desapego por la particularidad, despojo del afán egoísta; y los empresarios, sumergidos en la contingencia cambiante del mercado –“algunos hacen grandes ganancias (..) muchos se van a pique” (*Ibidem*)- tienen siempre su patrimonio en riesgo, al contrario de lo que ocurre con el estamento agrario. Esto también los descalifica para cuidar del patrimonio universal; pero, desde luego, esta característica no impide que haya contacto entre el mundo del capital y el de la política, aunque el vínculo sea reprobado por Hegel según bases éticas que acabamos someramente de reseñar:

“Ya que el dinero es el gran medio, el estamento comercial está ahora tan ligado a la política. Se encuentra así particularmente ocupado con las necesidades de los diversos Estados en tanto cuerpos políticos, y el comercio del dinero, los bancos, han obtenido esta gran importancia (...) Dado que los Estados también tienen necesidad del dinero para sus intereses, ellos dependen de esta circulación del dinero en sí independiente” (Itting IV, p. 520) <sup>32</sup>.

Ahora bien, el “patrimonio-trabajo” es meramente una virtualidad ante la consistencia del “patrimonio-capital” y su dimensión cuantitativa se deja determinar únicamente a través del salario, que es su precio real. Hegel se percata bien de ese dato. Como hemos visto, la equiparación hegeliana entre ambos patrimonios no se basa en un razonamiento económico sino en una consideración normativa que lo ayuda a justificar un ingreso firme y permanente con el que el mundo del trabajo pueda participar en el patrimonio universal. La idea es, pues, fortalecer el “patrimonio-trabajo” de cada miembro de la sociedad. 

## 5. La doble valencia del *Vermögen*

Esta argumentación nos pone ahora en mejores condiciones de entender por qué, como dijimos, el *Vermögen* hegeliano es un concepto de doble valencia. De un lado incluye los productos del trabajo y, del otro, abarca además las capacidades laborales o fuerzas productivas que estarán en condiciones de producir en el futuro. De modo que únicamente apoyándonos en el primer costado de la significación del concepto podemos decir que el Patrimonio Universal de la *Filosofía del derecho* es igual o equivalente a la riqueza o capital de la nación entendida como producto global de la economía de un país <sup>33</sup>. En Smith, por ejemplo, se ve con claridad que el *ingreso anual* de la sociedad –lo que él llama *annual revenue*- es la suma de los ingresos ganados por todos los miembros de la sociedad. Este indicador es el que hoy identificaríamos como el *ingreso nacional neto*. Pero Smith también alude al *Producto total anual* (*annual produce*), que es lo hoy llamaríamos el *Producto Nacional Neto*. Ambos indicadores son de algún modo equivalentes porque la venta de la producción es la fuente de los ingresos de quienes la han producido o proveyeron recursos para su producción. La riqueza de la nación es, pues, el ingreso nacional o el valor del producto (Producto nacional) <sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Debe notarse, sin embargo, que Hegel exige para quienes sean representantes políticos que cuenten con una propiedad segura y no enajenable, de modo de evitar que el riesgo económico pueda condicionar su defensa de lo general. El estamento sustancial deviene así apto para la política por cuanto su patrimonio es independiente del patrimonio del Estado como de las contingencias y la inseguridad de la actividad empresaria. “El patrimonio [del primer estamento] es así un bien hereditario inenajenable gravado por el mayorazgo” (FD, #306). Véase también #305 y 310, además de Henrich, p. 266.

<sup>33</sup> Remitimos a la nota 22.

<sup>34</sup> Cf. sobre esto Smith (1776), libro IV, Cap. II, p. 402. La edición inglesa que consultamos es *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edición de R.Campbell, A.Skinner y W.Todd, Oxford Uni-

Pero esto rige especialmente en la órbita de la economía clásica ya que, como hemos visto, Hegel agrega otro elemento para explicar el tema. Su noción de *allgemeines Vermögen* incluye, además del producto que es resultado del trabajo, la fuerza laborativa misma de las personas que generan y tienen la capacidad o habilidad de generar riqueza en el futuro. Se trata, en suma, de la contraposición entre “patrimonio-capital” y “patrimonio-trabajo”. Esta segunda parte de la ecuación es la que descansa sobre una condición de tipo normativo, de escasa relación con lo específicamente técnico de la economía. Y esto es así porque, en su interpretación de Say y Smith, lo que Hegel pretende es que haya un equilibrio entre el mercado de bienes y el de trabajo, o sea, que toda la oferta y la demanda de productos no alteren la conservación del empleo.

Esta línea argumental hegeliana tiene un cierto parentesco con la versión histórica alemana de patrimonio y su también doble significación. Hay un patrimonio concebido como resultado de la ganancia y otro que apunta a la capacidad de ganancia. La idea es que el aporte hecho al patrimonio global de un país no consiste únicamente en aumentar su riqueza sino, al mismo tiempo, en educar y en conservar sus fuerzas productivas.

Como efecto de estos antecedentes se entiende entonces que la noción de Patrimonio Universal manejada por Hegel incluya aspectos más ligados a lo ético que a lo económico en *strictu sensu*. Ya en su época otros economistas compartían la idea que, además, remonta su origen al más puro cameralismo germano. Así, por ejemplo, Adam Müller —uno de los críticos más duros hacia Smith cuando su pensamiento liberal estaba siendo introducido en Alemania— se opone a la idea de riqueza nacional como suma de productos por considerar que sólo abarca las “cosas aprehensibles”, lo “palpable”, “la producción privada”. Critica al autor de *Riqueza de las Naciones* porque traza “un muro inaccesible entre el patrimonio físico y el moral, entre el real y el ideal” y porque toma en cuenta el producto manufacturado obviando lo espiritual: “Olvida aquello —sostiene Müller— que da fuerza y valor a los números, a saber, la fuerza nacional”<sup>35</sup>.

Antes de Müller y Hegel, el cameralista Justi también defiende una visión del patrimonio nacional de un modo más abarcativo. Define al *Staatsvermögen* como la suma de todos los *Realvermögen* (patrimonios mobiliarios e inmobiliarios) y de todas las “capacidades y habilidades (*Geschicklichkeiten*) de las personas que pertenecen a la república”<sup>36</sup>. Pero incluso tras la desaparición física del filósofo su enorme influencia se deja sentir incluso en autores que apenas están lateralmente relacionados con su campo específico de acción. Esto se hace particularmente notable en F.B.W. Hermann, quien publica la siguiente definición del *Vermögen* en 1832, un año después de la muerte de Hegel. En ella también se nota el

---

versity Press, 1976, p. 455. Compárese con Say (1803), Libro II, Cap. V, pp. 311 y 312: “(...) las palabras *producto neto* no pueden aplicarse más que a los ingresos de cada empresario en particular, pero (...) el ingreso de todos los particulares considerado en su conjunto, o de la sociedad, es igual al *producto bruto* que resulta de las tierras, de los capitales y de la industria de la nación”. Y más adelante: “La suma de los ingresos de todos los particulares que integran una nación constituye el *ingreso* de dicha nación. Equivale al *valor bruto* de todos sus productos” (subr. de Say).

<sup>35</sup> Cf. Müller (1809), pp. 196-7; 34 y 194-5. Esta visión de la economía no morirá, por cierto, con Müller. List (1841) será uno de los más influenciados por ella. Véase su *Sistema Nacional de Economía política*, esp. Libro II, Cap. 12 y 13. También la carta IV de sus “Esbozos de economía política”: “Hay un *capital de naturaleza*, un *capital de la mente* y un *capital de la materia productiva*. Los poderes productivos de una nación no sólo dependen de este último, sino también, y principalmente, de los dos primeros” (p. 495, subr. de List).

<sup>36</sup> Cf. J.H.G. Justi, *Staatswirtschaft oder systematische Abhandlung aller ökonomischen und Cameralwissenschaften*, Leipzig, 1758 (Reprint Aalen, 1963), I, #19 y II, #3, citado por Priddat (1998c), p. 153. Sobre la teoría del Estado de Justi y, en particular, su sistema impositivo, véase Peukert (2003).

rechazo a la definición smithiana porque concibe a la riqueza como mera suma o agregado de los patrimonios individuales:

“El patrimonio nacional (*National-Vermögen*) abarca no meramente la propiedad de todos los ciudadanos individuales sino también el patrimonio de las fundaciones, corporaciones, comunidades, incluso los bienes del Estado. Es junto a la fuerza laboral un factor para la producción de todos los bienes y, por eso mismo, de la más grande importancia en la economía nacional (*Volkswirtschaft*). Pero de ningún modo su único objeto. La economía política (*Nationalökonomie*) tiene que ver no solamente con el aumento o la disminución del patrimonio de todas las personas en el Estado, y de ningún modo con sus sumas, sino con las fuentes (*Quellen*) de las que surgen los bienes intercambiados y con las leyes según las cuales se equilibran mutuamente en la circulación las producciones económicas individuales”<sup>37</sup>.

J  
 Todas es ~~determinaciones~~ determinaciones del concepto de patrimonio participan ciertamente de la misma clave normativa. De acuerdo con la interpretación hegeliana, la noción de riqueza que maneja la economía clásica es la de un *Vermögen* parcial. En Smith, se defiende la inversión presente de capital como un modo de asegurar los futuros ingresos y consumos. La idea es que cuanto más se invierte, más se consume. De ese modo se contribuye al trabajo. El capital se conserva y se reproduce en ese proceso de generación de valor. Hegel, en cambio, presta atención a la distribución *presente* del ingreso. Su planteo es que el aumento del producto social es sólo un medio para la realización del “patrimonio-trabajo”. Al revés, la economía política clásica considera que el crecimiento del producto social es la presuposición básica para el alza del índice laboral y su conservación futura. Hegel rechaza la idea de Smith de que el aumento del “patrimonio-capital” puede verificarse postergando la realización concreta y total del “patrimonio-trabajo”. Todo patrimonio universal que no abarque ambas valencias no será universal sino parcial porque dejará afuera aquello que Hegel aprecia sustancialmente y que, según vimos antes, constituye la parte esencial de su teoría del capital: la *Geschicklichkeit*, la capacidad o destreza laboral que también aumenta el *allgemeines Vermögen*.

No es una reiteración superflua acentuar aquí otra vez la carencia de razonamientos de tipo estrictamente económico de que adolece esta diferenciación que hace Hegel. Su punto de vista es esencialmente jurídico por cuanto, en su sistema, únicamente es permitido aquel tipo de producción y distribución de recursos que no afecten o nieguen a los sujetos económicos en su calidad de personas. Y esta determinación apunta a la propiedad como eje de la doctrina: “Los hombres son claramente iguales, pero sólo en tanto personas, es decir, en consideración a la fuente de su posesión. De acuerdo con ello, todo hombre debería tener propiedad. Si se quiere hablar de igualdad, ésta es la igualdad que debe ser considerada” (FD, #49, Agreg.).

## 6. Patrimonio Universal, una recapitulación

Hagamos aquí un alto. Podemos sintetizar las principales características del *allgemeines Vermögen* hegeliano que constituyen una buena clave para entender de qué modo se concibe el capital en sentido amplio. Debemos decir ante todo que

<sup>37</sup> F.B.W. Hermann, *Staatwirthschaftlichen Untersuchungen*, München, 1832, p. 10, citado por Priddat (1998c), p. 152.

- a) El concepto de Patrimonio Universal es una versión propia del filósofo en torno a la idea de producto social global. Implica un concepto de propiedad más amplio que el clásico ya que incluye, como una determinación básica, *el derecho a tener* una propiedad. No consiste, como ocurre con el concepto de riqueza de una nación en sentido smithiano, en una sumatoria de todos los valores producidos por una sociedad en un período dado. Para Hegel, esa idea de riqueza es meramente parcial o incompleta por cuanto no abarca el postulado normativo según el cual debe quedar garantizada la posibilidad de realizar y conservar el patrimonio de cada uno a través del trabajo. El *allgemeines Vermögen* hegeliano es así un concepto que incluye no sólo los resultados de la ganancia sino además las condiciones que activan la realización plena de la potencialidad productiva.
- b) Por esta razón, hay una lectura normativa en torno a la ecuación ahorro/inversión/consumo. La posibilidad de cada miembro de la sociedad active su capacidad productiva a través del empleo reclama un índice de plena ocupación laboral. Esa es la condición ajustada a derecho para que todos puedan tomar parte del patrimonio universal. El crecimiento del patrimonio universal no implica solamente un mero proceso de acumulación de capital, alejado o indiferente al mundo laboral. Para Hegel sólo es válido aquel patrimonio global donde el consumo no conspire contra el empleo y lo aumente.
- c) No hay una queja en Hegel en contra del crecimiento de la productividad de la economía. Pero sí pone como condición que ese alza aumente los niveles de trabajo. Es precisamente la tendencia de la sociedad civil hacia la superproducción lo que causa problemas para el filósofo.
- d) Debe haber una realización conjunta del capital y de las habilidades. Hegel reclama una eficiente distribución de los recursos pero también una eficiente distribución de los ingresos, como una única posibilidad de que los sectores que carecen de capital en sentido clásico puedan desplegar su capacidad laborativa. Si no se cumple esa eficiente distribución, todas las ganancias de capital serán logradas a costa de quienes sólo poseen su habilidad como fuente de subsistencia. Y este dato altera el cuadro ético que Hegel reclama para una sociedad guiada por la razón.
- e) A todo individuo que no pueda participar de la forma descrita en el Patrimonio Universal, la sociedad concurrirá a prestarle asistencia a través del patrimonio de los estamentos.
- f) Hegel no está postulando la igualdad de los patrimonios y tampoco una redistribución general de los ingresos. El verdadero problema no es la desigualdad de los salarios o de los bienes poseídos sino la incapacidad del mercado para generar empleo y medios de subsistencia para todos. El nudo del argumento es que esa falencia viene a contradecir el derecho al trabajo de cada miembro de la sociedad.
- g) Que el consumo debe conducir a la producción como un modo de asegurar el empleo es una transcripción, en clave económica, de la teoría de la propiedad hegeliana. Si no hay trabajo, no hay ingresos para conservar una propiedad. Y es precisamente la capacidad de poseer propiedad lo que define la persona para Hegel. Sólo se es persona si se es propietario (o, en una versión más débil, si se está en condiciones de serlo). La propiedad aparece así como exteriorización de mi voluntad, es decir, como objetivación de mi libertad. Este es el sustrato de toda la teoría hegeliana del patrimonio universal.

## 7. El análisis del valor: entre la utilidad y el trabajo

En los capítulos precedentes hemos mostrado cómo Hegel analiza la relación que la moderna sociedad industrial ha creado entre el productor y el consumidor, entre la oferta y la demanda, entre el deseo o necesidad y el producto producido. Precisamente es el trabajo lo que en la lógica hegeliana funciona como el elemento mediador entre los dos extremos de la ecuación económica: la necesidad generada en el costado del consumidor y el objeto necesitado. Es el trabajo, entonces, la mediación entre sujeto y objeto. Hegel lo define como la actividad mediadora que “adquiere y prepara para las necesidades particularizadas medios también particularizados” (FD, #196). Con su concurso se forma así un sistema general de producción y consumo basado en un encadenamiento de necesidades y acciones laborales cuya meta es cubrir el deseo hasta entonces insatisfecho. El filósofo describe la situación en estos términos:

“Hay necesidades que deben ser satisfechas y medios para su satisfacción. Esto representa los contrastes generales de consumo y producción. El valor del medio se determina según esto” (Henrich, p. 162).

El sistema general basado en una división social del trabajo al que Hegel alude aquí transforma a todo acto laboral humano en objetivo y universal. En última instancia, uno trabaja para todos y todos trabajan para uno, aunque cada quien cumple su tarea creyendo que actúa puramente en beneficio de su propio interés. Hay dos elementos que funcionan aquí en conjunto y que constituyen la esencia misma de esta abstracción suprema de toda la cadena de mediaciones iniciada a partir del trabajo: desde el lado del sujeto productor, la máquina, en tanto perfeccionamiento del trabajo; y el valor, desde el lado del objeto producido por el sistema, entendido como el elemento cualitativo que termina transformándose, en virtud de la dialéctica misma de la producción, en un factor cuantitativo. Con todo, por cierto, lejos estamos de la sofisticación interpretativa posterior que verá al valor como “la plusvalía o el valor de más”<sup>38</sup>. Hegel se maneja más bien dentro del contexto de la economía clásica que veía al valor como un resultado del *trabajo* aplicado a un producto o bien como una consecuencia de la *utilidad* que la cosa tiene para su usuario, es decir, su capacidad para satisfacer una necesidad. Pero el análisis del filósofo presenta sin embargo características propias pese a la ambivalencia general en que, como veremos, se mueve<sup>39</sup>.

Desde una definición general, Hegel considera al valor como aquella facultad inherente a una cosa que la hace intercambiable por otra. Esa impronta de raíz aristotélica ya está presente en sus escritos juveniles: “El valor –dice hacia 1801/1802- es la abstracción de esta igualdad de una cosa con otras”<sup>40</sup>. Y seguirá siendo un elemento ostensible en su obra de

<sup>38</sup> Cf. Marx (1894), III, p. 755. Como se sabe, la plusvalía será definida como “el remanente del valor de la mercadería sobre su precio de costo” (*op. cit.*, p. 58). F. Engels, en el Prólogo al tomo II de *El Capital*, dirá que es “el producto del trabajo por el que quien se lo apropia no paga equivalente alguno” (Marx [1885], II, p. 18). Véase también Marx (1867), I, p. 107; y (1894), III, p. 63. Para una teoría general sobre el valor, cf. Dobb (1973), pp. 62-64 y (1932), pp. 20-38; Colletti (1958), pp. CXXVII y ss.; Zaldueño (1981), pp. 78-84; Die-sing (1999), pp. 71-80; Schumpeter (1954), pp. 654-671; Becker (1972), pp. 45-70; y Bubner (1974), pp. 44-88. También Dotti (1983), pp. 145-154, y Denis (1984), pp. 51-81, ambos con especial referencia a Hegel.

<sup>39</sup> Cf. Smith (1776), libro I, Cap. V, p. 31 ss. donde afirma que el trabajo requerido para la producción de un bien es lo que determina su valor. Say (1803), libro I, Cap. I., p. 46-47, en cambio, sostiene que es la utilidad el “primer fundamento” del valor de las cosas. La escuela clásica giró en torno a esas posturas.

<sup>40</sup> Cf. *System*, p. 24. Esta nota se apoya en el célebre paso de *Ética a Nicómaco* (1133a-1134a), donde Aristóteles se pregunta qué hace que las cosas se vuelvan conmensurables (*sýnmetra*). Supone que es la moneda la

madurez (Cf. FD, #63 y 77), donde el dinero se afirma como la existencia material de ese valor. De todos modos, debido a sentencias contradictorias en el propio *corpus* hegeliano, lo manifiesto es la presencia de una indeterminación del concepto de valor en su filosofía, lo que ha sumido a los especialistas en irresolubles incertidumbres <sup>41</sup>.

La ambigüedad, empero, no impide sino que alienta a una exposición matizada del tema, en el que –a diferencia de lo expuesto por los clásicos de la economía política– Hegel parece ligar la noción de valor a la de propiedad. Del mismo modo que el *allgemeines Vermögen* lleva en su entraña a la propiedad como su factor dinamizador, aquí también ella juega un papel determinante sin el cual se hace difícil captar los matices que diferencian la noción general de valor que maneja el filósofo. Ya sabemos (Cf. *supra*, cap. II.2 y II.5) que el derecho a reclamar algo como propio es, en el sistema hegeliano, representación inequívoca de una de sus características centrales, es decir, su relacionalidad. En concreto, la propiedad existe para Hegel en tanto lo apropiado es reconocido por otros. La cosa *mía* está así incluida en una red de relaciones que la exceden y que la determinan. No hay en Hegel una propiedad aislada del sistema de autoconciencias, o sea de la propiedad de *los otros*, como lo es la sociedad civil. Pero lo relevante para nuestro tema es que la necesidad lógica del reconocimiento del otro –hito clave en la propiedad– tiene su prueba central en el mismo acto del intercambio. Si yo cedo a una persona una cosa, ella está obligada a darme a cambio otra cosa de su propiedad. Ahora, como lo deja entender Hegel con claridad, yo solo puedo afirmarme como propietario en el mismo momento en que dejo de serlo cediendo una cosa que es de mi propiedad. Esta es la razón por la cual “la propiedad (...) se realiza en el contrato” (FD, #72):

“Soy y permanezco siendo propietario que excluye a la otra voluntad en la medida en que, en una voluntad idéntica con la otra, *dejo* de ser propietario” <sup>42</sup>.

Es allí, cuando acuerdo con la otra persona e intercambiamos en efecto algo, donde se hace concreta mi propiedad. Y esto se debe a que en ese mismo acto el otro me *reconoce* como dueño de la cosa en cuestión. Ahora bien, el concepto que viene a “superar” esta si-

---

que las “iguales” (*hisázei*), pero no cierra su explicación porque no va más allá del dinero, que es lo que hay que explicar. Se debe demostrar por qué es equivalente y el griego carece de un concepto de valor. Marx (1867), I, p. 25 ss. dirá que Aristóteles es incapaz de comprender al trabajo como fuente del valor debido a la sociedad esclavista en la que vive, con la consiguiente desigualdad entre los hombres y, por tanto, entre el producto de su labor. Véase también el análisis del tema en *Política* (1257a-1259a). Es interesante comprobar la gran discrepancia existente entre los comentaristas acerca del tratamiento aristotélico de la economía. Véanse, por ejemplo, Daring (1963), p. 764; Ross (1923), pp. 346-347; Moreau (1962), pp. 238-239; Guariglia (1997), p. 270 ss.; Bubner (1974), pp. 79-81; Baeck (2000), p. 5 ss.; y Schumpeter (1954), pp. 96-102.

<sup>41</sup> Así por ejemplo Arndt (1988) niega que a Hegel le haya interesado la noción de valor como expresión del trabajo aplicado a un producto propia de un Smith, mientras que Lukács (1948) II, p. 521 dice que Hegel oscila entre una teoría objetiva (valor-trabajo) y subjetiva (valor-utilidad). A su turno, Winfield (1987), pp. 45-48 rechaza esa posibilidad y formula la idea –harto discutible, en verdad– de que la intercambiabilidad de mercancías en el mercado está dada por “decisiones voluntarias y libres” y que es ese acuerdo el que determina el valor de cambio en Hegel. Gallagher (1987), p. 180, afirma que el concepto de valor hegeliano es tanto moral y político como económico y Barcella (1967), pp. 13-18 destaca que Hegel tiene un concepto de valor subjetivo o utilitario pese a su crítica del utilitarismo y egoísmo burgués. Para Chamley (1969), p. 156 ss., Hegel se inclina por una teoría subjetivista del valor, mientras que Racinaro (1975), p. 115, subraya la ambivalencia de Hegel, aunque lo disculpa señalando que la falta de coherencia en el tratamiento del tema se ve en el mismo Adam Smith.

<sup>42</sup> FD, #72, subrayado de Hegel. Este es un punto que Denis (1984), p. 51 ss. ha aclarado muy bien.

tuación paradójica es, justamente, la noción de cambio. Para que yo permanezca como propietario en el mismo momento en que la cosa que cedo queda fuera de mi alcance es necesario que yo conserve el derecho de recibir, en compensación, una cosa equivalente a la cedida. ¿Dará lugar esto a recepcionar *cualquier cosa* a cambio? Absolutamente no, porque eso anularía la realización del contrato<sup>43</sup>. Para que se cumpla y se sujete a derecho el intercambio es necesario que las cosas posean una cualidad que sea independiente de sus características sensibles. Ese “factor idéntico” que hace intercambiables a las cosas es, justamente, su valor, su universalidad. Es esa commensurabilidad la que hace posible, en el sistema de Hegel, ligar la propiedad con el valor de cambio. Oigamos su propia exposición:

“En tanto que cada uno en el contrato real conserva la *misma* propiedad con la que entró y que al mismo tiempo cedió, en esa medida lo que permanece *idéntico*, en cuanto propiedad existente en sí en el contrato, se diferencia de las cosas exteriores que cambian de propietario en el intercambio. Aquel [factor] es el valor, en el que los objetos del contrato son *iguales* entre sí pese a todas las diferencias cualitativas exteriores de las cosas; [el valor] es lo universal de ellas” (FD, #77, subrayado de Hegel)<sup>44</sup>.

Lo que muestra este importante párrafo es que, para Hegel, no hay un concepto general de valor —es decir, independientemente de si es producto del trabajo o de la utilidad— sin una relación dialéctica previa mediada con la propiedad. Por cierto, estamos aún en la esfera del derecho abstracto. Pero lo relevante es que ya aquí se habla del tema, aunque correspondería, en orden a su intrínseca característica económica, un tratamiento excluyente en la sección de la *Filosofía del derecho* donde se analiza el sistema de las necesidades. Aquello que reviste importancia para nosotros, sin embargo, es que es esa relación entre valor en general y propiedad la condición de posibilidad, digamos, para que luego puedan darse un valor de uso o un valor de cambio.

Pero las determinaciones del concepto de valor en Hegel pueden precisarse aún más si se atiende a otro párrafo de los *Lineamientos*, donde el filósofo no sólo muestra cuál es el mecanismo que permite la configuración del valor en general —paso de lo cualitativo particular a lo cuantitativo universalizante— sino que, además, muestra el concepto económico de base sobre el que se apoya su doctrina en esa parte de la obra: la noción de utilidad, entendida como la capacidad que tiene un bien de satisfacer una necesidad. Dice el filósofo en el fragmento recién aludido:

<sup>43</sup> Obviamente un contrato puede estipular que alguien ceda una casa y reciba una bicicleta. Pero aquí hablamos de un intercambio de cosas con valor equivalente en el mercado.

<sup>44</sup> Dice en el manuscrito de Griesheim: “Por consiguiente, hay aquí más bien un costado exterior. Yo soy verdaderamente propietario y esta existencia de mi voluntad debe tener la determinación de una generalidad. Eso aparece en la cosa, en una propiedad, mediante lo cual yo la poseo en primer lugar según su valor, según el costado general, y en segundo lugar por el hecho de que la operación se realiza según la existencia que ella tiene para que yo la conserve según su valor. Esto se produce en tanto que la cedo y obtengo por ella otra cosa. Es aquí que aparece por primera vez la generalidad. En tanto poseo la cosa, la poseo como particular; el hecho de que sea propietario de la misma cosa según su valor entra a la existencia por primera vez cuando la particularidad desaparece y yo obtengo otra cosa en reemplazo de la primera” (Iltting, IV, p. 247-248). Denis (1989), pp. 55-56 desarrolla, a partir de esta cita, una interesante hipótesis según la cual el valor de cambio hegeliano no es otra cosa que la universalidad que se constituye por la negación de la particularidad económica de la cosa, la negación de su valor de uso. Con todo, el profesor francés admite que Hegel no da jamás una formulación completa de esta teoría.

“En el uso la cosa es individual, determinada según cualidad y cantidad y en relación con una necesidad (*Bedürfnis*) específica. Pero su utilidad (*Brauchbarkeit*) específica, en tanto determinada *cuantitativamente*, es *comparable* al mismo tiempo con otras cosas de la misma utilidad. Del mismo modo, la necesidad específica a la que sirve resulta, simultáneamente, *necesidad en general*, y comparable en consecuencia según su particularidad con otras necesidades (...) Esta universalidad suya, cuya simple determinación surge de la particularidad de la cosa de manera tal que al mismo tiempo hace abstracción de esa cualidad específica, es el *valor* de la cosa, en el cual se determina su verdadera sustancialidad y es objeto de la conciencia” (FD, #63, subr. de Hegel) <sup>45</sup>.

El nudo del razonamiento hegeliano consiste en señalar que lo que posibilita el intercambio –la presencia del valor mismo– es el resultado de un proceso de mediaciones a través del cual lo cualitativo de la cosa –en suma, sus características particulares distintivas– se universaliza. Al hacerlo quedan canceladas todas las peculiaridades propias del objeto que lo distinguían en su particularidad. Lo cualitativo desaparece bajo lo cuantitativo y lo que confiere a las cosas su conmensurabilidad es la posibilidad de ser medidas según la necesidad a la que pueden satisfacer. Ese es el valor-utilidad que guía aquí toda la dialéctica hegeliana. El mismo paso puede ser analizado de otra manera: la cosa individual cubre una necesidad y, en tanto tal, está determinada cualitativamente. Pero puede ser comparada con otras cosas y también la necesidad a la que ella sirve. En ese proceso, tanto la cosa como la necesidad que ella satisface entran en un red universal cuantitativa que permite definir de un modo abstracto a la cosa omitiendo su lado cualitativo, es decir, sus características particulares y tomando en cuenta sólo su costado cuantitativo, su posibilidad de ser comparada *idealmente* con otras en su capacidad de servir una necesidad. Ese es el mecanismo que entra en juego aquí y es eso lo que determina su valor-utilidad. La cosa no es solo singular porque, en cuanto sirve la misma necesidad que otras, se hace universal. Tiene, pues, el mismo valor. La universalidad del bien en tanto valor se apoya en el hecho de que la necesidad que viene a cubrir se ha convertido, a su vez, también en una necesidad universal: “El valor –dice Hegel en una nota manuscrita a su ejemplar de los *Lineamientos*– es la posibilidad que se obtiene de satisfacer una necesidad” (FD, *Notizen* al #63). Y en el párrafo siguiente dirá que, en el fondo, es la subjetividad de la voluntad la que confiere el valor a las cosas (FD, #64).

Por cierto no es éste el lugar para debatir el grado de aplicabilidad científica que tiene la noción misma de utilidad que maneja Hegel <sup>46</sup>. Baste consignar que la idea según la cual la necesidad –en suma, el sujeto, la voluntad– es la que otorga valor reposa en una vieja tradición aristotélica <sup>47</sup>, que ha tenido honda influencia en la Edad Media hasta llegar a la economía nacional alemana de los siglos XVIII a XIX. Mucho tuvo que ver con esta presencia la intención de contrarrestar, reemplazándola, la teoría del valor-trabajo, que es la doctrina

<sup>45</sup> Cf. además Henrich, p. 76: “Llamamos nosotros el valor de una cosa a la capacidad que tiene de servir a la satisfacción de una necesidad”.

<sup>46</sup> Por ejemplo, el carácter subjetivo que tiene la idea de utilidad origina ciertos problemas, uno de ellos –quizás, el más grave– es que resulta de difícil medición. Otro caso es mostrado en la llamada “paradoja del valor” según la cual hay bienes útiles, como el agua, cuyo valor de cambio es bajo mientras que otros bienes de menor utilidad, como los diamantes, tienen un valor de cambio muy alto. Véase el análisis del caso en Schumpeter (1954), pp. 349-351. Sobre la idea de valor-utilidad, cf. Zaldueño (1981); p. 101 ss.; Dobb (1973), p. 187 ss.; Priddat (1998f), pp. 377-390; y Schumpeter (1954), pp. 1144-1165.

<sup>47</sup> Véase la *Ética a Nicómaco* (1133a-1134a): es la *khreia* (utilidad, necesidad, demanda) la que hace que los hombres entren en intercambio y sienta la base del valor.

de los costos de producción de la tradición británica. Ya hemos visto los problemas que hubo en Alemania con la recepción de Smith, que también se manifestaron en este campo en particular (Cf. *supra*, Cap. III, espec. III.4). Qué valor tiene un bien determinado, eso es una cuestión subjetiva, aunque por cierto no individualista ya que la estimación puede provenir de un grupo de personas, un organismo, etc.<sup>48</sup> Ciertamente, ambos contextos –el griego clásico como el moderno– son diferentes, aunque los une el hecho de que el valor de cambio de una mercancía debe ser fijado con ayuda de su valor de uso. Con todo, quizás la divergencia más importante radique en que el valor de uso aristotélico es entendido de otro modo por los partidarios de la doctrina subjetiva del valor, en especial las teorías más modernas ligadas a la utilidad marginal. En la antigüedad clásica, el valor de uso se mide en función de la economía doméstica autárquica y no tiene mucha relación con situaciones de intercambio a través de una oferta de mercaderías existente en el mercado. En la economía moderna, al contrario, se pone en juego una vinculación distinta en donde entran en relación la expectativa subjetiva de utilidad de aquel que compra o necesita la mercancía y la cantidad de esos bienes necesitados de que dispone en ese momento la oferta, el mercado. Tampoco debe olvidarse el fundamental elemento ético-normativo que constituye la base de la significación del acto económico para la antigüedad clásica y que, ciertamente, tiene sus ecos aún en Hegel. Tanto en Aristóteles como en la escolástica medieval se distinguía entre el intercambio “natural” y permitido, porque no se hacía con la intención de buscar meras ganancias, y aquel otro censurable, basado únicamente en el lucro. Esa configuración ideológica es la que está a la base del desprecio que la filosofía clásica tiene para con los comerciantes y, con mayor razón aún, para los prestamistas. El mismo Marx recuerda que “interés” se dice en griego *tókos*, que significa también “criatura, hijo, descendencia”. El *tokisté*s es el usurero, lo que ayuda a entender el horror de Aristóteles por el dinero que surge de la usura ya que no se emplea para lo que se inventó, es decir, el intercambio. Al contrario, es “dinero de dinero”, una creatura que se asemeja inconvenientemente a su creador. Por cierto, una derivación completamente antinatural, como si fuera incestuosa: “El interés –dice el Estagirita con incómoda perplejidad– viene a ser dinero de dinero (*nómisma nóμισματος*); de suerte que de todas las clases de tráfico ésta es la más antinatural”<sup>49</sup>. Bien avanzado el siglo XIX, y evidentemente muy lejos de aquellas preocupaciones aristotélicas, la escuela de la utilidad marginal comenzó a considerar al valor no como una propiedad de las cosas –tal como lo hacía el objetivismo clásico– sino como punto de relación entre la cosa y el sujeto. Como sabemos, la teoría clásica del valor se deriva del trabajo que ha sido aplicado para la producción de un bien. Es decir, su punto de arranque es el lado de la oferta, con lo que, de ese modo, el costo necesario para la fabricación de un bien es predominante para decidir su precio. Pero en las teorías más modernas –en especial la subjetivista o psicológica marginalista– el acento está puesto más bien en la demanda. Es ahora la preferencia del consumidor el punto de base del análisis económico, con lo que el inter-

<sup>48</sup> Aún en 1848, en su obra *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*, Bruno Hildebrand tenía esta definición: “El valor es en sí nada más que la relación (*Beziehung*) de la cosa que es evaluada con el sujeto que la evalúa. El sujeto puede ser un individuo o la sociedad entera”. Citado por Priddat (1998f), p. 383. En este mismo artículo se analizan varias teorías subjetivistas alemanas del valor como las de K-H.Rau, A.Wagner y el mismo Hildebrand.

<sup>49</sup> Cf. *Política*, 1258b. Véase Marx (1867), I, p. 119 y el análisis que de este fragmento hace Bubner (1974), pp. 79-81. Schumpeter (1954), p. 102, al comentar ese pasaje, critica a Aristóteles y lamenta que no se haya preguntado por qué, a pesar de todos sus reparos normativos, “la gente pagaba interés”. Becker (1972), pp. 46-51 pone en relación el universo clásico con el moderno en torno a la teoría del valor.

cambio será estudiado teniendo en cuenta las valoraciones subjetivas sobre una mercancía determinada. Es este componente subjetivo el que estará en la base de la utilidad como expresión del valor<sup>50</sup>.

Claro que todas estas últimas consideraciones no corresponden propiamente al universo hegeliano, aunque ayudan a entender su complejidad porque muestran las derivaciones que tuvo aquella constelación de problemas que ya está presente en la *Filosofía del derecho*. La ambivalencia que señalábamos respecto de su adscripción a una teoría u otra se ve incluso en distintos párrafos de esa obra. Así, por ejemplo, hay lugares de ella en donde –al contrario de todo lo que hemos venido mostrando– se pronuncia claramente en favor de una teoría objetivista del valor:

“Esta elaboración [el trabajo] da a los medios su valor y su conformidad (*Zweckmässigkeit*), de manera que el hombre en su consumo se relaciona principalmente con producciones humanas y que tales esfuerzos son los que consume (...) El material inmediato que no necesita ser elaborado (*verarbeitet*) es escaso. Inclusive al aire hay que hacerlo calentar para usarlo. Sólo el agua puede ser bebida como se la encuentra. El sudor y el trabajo humano proporciona al hombre el medio [para satisfacer] las necesidades” (FD, #196 y Agreg.)<sup>51</sup>.

Por cierto, esta introducción de una consideración objetivista para el análisis del problema no hace más que profundizar las ambigüedades señaladas, claramente notorias en los *Lineamientos*. De un lado, podría decirse que esta inclinación hacia la teoría del valor-trabajo tiene más coherencia con las fuentes modernas principales –Smith y Ricardo, por caso– que han nutrido buena parte del pensamiento económico hegeliano. Pero, si se siguiera esa línea de razonamiento, qué diríamos entonces de Say –otro autor moderno, firme defensor del principio de utilidad: dónde colocarlo, cómo justificar su presencia inocultable en otras áreas de la economía hegeliana. Los problemas, incluso, llegan a poner en crisis la indisputable influencia sobre Hegel de Aristóteles, cuyo estudio de la economía tiene como base esencial las necesidades humanas y lo que es útil para cubrirlas<sup>52</sup>. Así tenemos que, por una parte, en las secciones sobre el derecho abstracto (FD, #63 y 77), la concepción que domina es la teoría utilitarista del valor; pero, en los apartados sobre la eticidad (FD, #196, por ejemplo), pareciera dominar la vertiente smithiana y ricardiana y, fundamentalmente, el

<sup>50</sup> El austrohúngaro Carl Menger (1840-1921) fue un economista clave en esta oposición del ámbito germano-parlante a la escuela clásica británica. Sobre su obra y la teoría de la utilidad marginal, cf. Zalduendo (1981), pp. 107-121; Schumpeter (1954), p. 993 ss.; y Gide-Rist (1909), II, p. 683 ss. Son siempre instructivas las páginas de la larga “Nota sobre la teoría de la utilidad” de Schumpeter (1954), pp. 1144-1165.

<sup>51</sup> Las citas similares pueden multiplicarse. En sus lecciones de 1819/1820, por ejemplo, decía a sus alumnos: “Lo que en nuestro consumo tiene el mayor valor es el trabajo humano. Contra eso, la materia inmediata es algo insignificante”. Un poco antes, había afirmado: “En sus vestidos, cada uno consume el trabajo inmediato (*unmittelbare Arbeit*) de una gran cantidad de hombres” (Henrich, p.156). En el curso del año anterior (1818/1819), sostuvo: “Cada medio es a su vez un fin relativo y una necesidad, y es mediado infinitamente por el trabajo de muchos, por medio de lo cual recibe su valor. Así pues lo que se consume es principalmente obra humana” (Meyer, p. 161). La misma defensa de la doctrina del valor-trabajo se ve en los escritos juveniles: “El trabajo de todo un pueblo se pone entre el ámbito de las necesidades individuales y su actividad para satisfacerlas. Y el trabajo de cada uno es, en relación a su contenido, un trabajo universal para las necesidades de todos (...) es decir, el trabajo tiene un valor” (*Jenaer*, I, p. 322).

<sup>52</sup> Schumpeter (1954), p. 97, lo ha expresado con claridad: “Aristóteles basa categóricamente su análisis económico en las necesidades y su satisfacción”.

aporte esencial de la doctrina del valor-trabajo de Locke<sup>53</sup>. Eso es, al menos, lo que puede rastrearse en un comentario a ese parágrafo recién citado, incluido en una de las lecciones de Hegel de 1824/1825. Allí dice sobre la acción del trabajo humano y la creación del “medio”, aquello que satisface una necesidad:

“Esto tiene por consecuencia que el medio posee un doble aspecto; en primer lugar un aspecto natural; y en segundo lugar, la forma que yo le doy, con la cual le confiero principalmente su valor. Una libra de hierro cuesta 1 *Groschen*<sup>54</sup>. Por el trabajo yo puedo aumentar su valor más de 10.000 veces, de manera tal que lo que viene de la naturaleza es lo más débil, y lo que procede de mi trabajo, de mi actividad, es lo más importante. La parte más grande de lo que los hombres consumen es algo humano, posee una forma dada por el hombre. Una cosa que ha sido hecha por manos humanas pertenece, en general, a la esfera del hombre. Ciertamente, lo que la naturaleza ha hecho es una condición esencial, pero es también lo más pequeño” (Iting IV, p. 499)<sup>55</sup>.

No es sencillo explicarse las razones de esta ambigüedad. Como una conclusión preliminar; y sin ánimo por supuesto de agotar el tratamiento del tema, cabe argumentar que la raíz básica del problema podría atribuirse a la insistencia de Hegel en supeditar su análisis al esquema organicista que recibe a través de la tradición aristotélica, ligada al subjetivismo de las necesidades como fuente del valor-utilidad. El esquema griego -que le sirve a Hegel para justificar su concepción normativa de la economía con la primacía lógica del todo por sobre las partes- encaja con un análisis económico que identifica al consumo, más que a la inversión de capital, como el elemento básico de una economía de mercado adaptada a los requisitos éticos que plantea Hegel a cada momento.

Un resultado evidente de esto es la ausencia absoluta en Hegel de una investigación detallada en torno a la relación valor-precio. Apenas da algunas indicaciones en sus obras juveniles: “El valor –afirma- es la igualdad en tanto abstracción, la medida ideal; lo encontrado realmente, la medida empírica, es sin embargo el precio” (*System*, p.24). Lo mismo ocurre con sus determinaciones en torno al salario, el precio del trabajo<sup>56</sup>. Pero estas determi-

<sup>53</sup> Cf. Locke (1690), esp. #43 y 50 (pp. 69 y 74). Las ideas lockeanas en este terreno, así como también las de William Petty, han sido esenciales para los análisis de la escuela económica clásica. Bobbio (1981), p. 24, nota 3, enfatiza a su vez la importancia de la idea lockeana de trabajo y asegura que a Locke, y no a Hegel, cabe el mérito de haber introducido el concepto de trabajo en general y los problemas de la economía en el sistema de la filosofía política y jurídica modernas.

<sup>54</sup> Un *Groschen* es una moneda de 10 *Pfennigs*.

<sup>55</sup> También Locke (1690), #43, p. 69, dice que “la gran parte” del valor de las cosas la da el trabajo humano. Cf. sobre esto Denis (1984), p. 58-59.

<sup>56</sup> Hay, sin embargo, un fragmento en *Sistema de la eticidad*, donde intenta desarrollar un análisis ligando salario con valor y precio y poniendo al trabajo, en un modo que en cierta manera prefigura a Marx, como base de la relación: “Ya que el trabajo deviene un trabajo universal [...] se establece una dependencia universal a causa de la satisfacción de la necesidad física. El valor y el precio del trabajo y del producto se determinan según el sistema universal de todas las necesidades; y tanto lo arbitrario en el valor, que se basaba en la necesidad particular de los demás, como la incertidumbre sobre si la sobreabundancia es necesaria para otros, todo ello se supera (*hebt...auf*) completamente. La universalidad concreta del trabajo o la indiferencia de todos, término medio al que se comparan y en el cual podría convertirse inmediatamente cada singular, poniéndose como algo real, es el dinero; así como el activo intercambio general, el hacer (*Tun*) que media la necesidad y la sobreabundancia particulares es el estado comerciante (*Handelsstand*), el más alto punto de universalidad [es] el intercambio de la ganancia (*Erwerb*). Lo que él produce radica en que recoge la sobreabundancia existente en lo particular y la transforma en un universal, del mismo modo que aquello que él intercambia es asimismo dinero, o lo universal” (*System*, p. 60).

U naciones, que animan en general el pensamiento hegeliano, no revelan por lo general ningún análisis más profundo de la cosa. Es, antes que nada, un planteo que se acomoda a la perfección en la dialéctica con la que Hegel intenta describir el movimiento del dinero. El dinero es lo exterior, el símbolo que identifica a lo cuantitativo, “el valor existente universal de las cosas y las prestaciones” (FD, #299 Obs.); es el para-sí sensible de lo cuantitativo: “el valor mismo como cosa es el dinero; la vuelta a la concreción, a la posesión, es el cambio” (Jenaer, III, p. 207). Incluso en 1810 ante sus adolescentes alumnos del Gimnasio, en un modo que en cierto aspecto anticipa a Marx, Hegel llama al dinero *die allgemeine Ware*, “la mercancía universal (..), el valor más abstracto (..) solamente un medio universal para obtener (*erlangen*) por él ciertas necesidades”<sup>57</sup>. En Jena, hacia 1803/1804, lo había calificado como “la forma de la unidad o de la posibilidad de todas las cosas de la necesidad”. Un año después expuso el pensamiento de un modo más directo y nítido, tal como quedó registrado en una nota al margen de su manuscrito: “[El dinero es] la unidad en la que están resumidas todas las necesidades” (Jenaer, I, p. 324 y Jenaer, III, p. 246). Todos estos ensayos en el modo de captar la naturaleza del dinero, del valor y, de un modo indirecto, del precio, quedarán congelados en un fragmento decisivo de la *Filosofía del derecho*, paso que puede considerarse como el último pensamiento del filósofo sobre la cuestión:

“El valor de una cosa en referencia a la necesidad puede ser muy variado. Pero si se quiere expresar no lo específico sino lo abstracto del valor, entonces esto es el dinero. El dinero representa (*repräsentiert*) todas las cosas, pero como no expone la necesidad misma, sino que es simplemente un signo para ella, está a su vez regido por el valor específico que él expresa sólo como algo abstracto” (FD, #63, Agreg.)

De modo que, como muestran estos fragmentos, el dinero funciona como representación del valor en tanto universalidad abstracta del valor de uso de la mercancía, con lo que los bienes que se intercambian en el mercado hallan en él su más acabada expresión cuantitativa. Nada se dice, en cambio, del paso del valor al precio y de las contingencias propias de la puja en el mercado corporizadas en la oferta y la demanda. Y es que, según parece, nada de eso interesa a la lógica dialéctica que anima aquí al sistema hegeliano<sup>58</sup>. La base filosófica que explica qué es el valor —aquella *symmetría* o conmensurabilidad de las cosas que buscaba Aristóteles— es lo cualitativo, lo que hace que la cosa en cuestión tenga utilidad para satisfacer una necesidad determinada. Pero esos rasgos cualitativos “desaparecen” en la forma de lo cuantitativo, se sumen en una homogeneidad universal llamada a satisfacer una necesidad que también se hace universal. “Lo cualitativo —dice Hegel usando el vocabulario que le es más caro— da aquí el quantum para la cantidad y como tal es tanto conservado (*erhalten*) como superado (*aufgehoben*)” (FD, #63, Agreg.). ¿Significa esto que Hegel aporta con su análisis un elemento clarificador, que vaya más allá de una recepción a veces pasiva del *dictum* económico clásico? No parece ser ése el caso. Hegel se contenta con una mera traslación a las figuras de su lógica de aquello que se cumple en el mercado. Falta una

<sup>57</sup> Cf. *Prop.* #15, p. 240. Sobre el dinero como mercancía o equivalente general, cf. Marx (1867), I, p. 50.

<sup>58</sup> Con todo, pese a los reproches que puedan dirigírsele, los análisis de Hegel son mucho más profundos que los de muchos de sus contemporáneos. Fichte (1800), pp. 84-86, por ejemplo, desarrolla una rudimentaria teoría del valor que coloca al grano con el que se fabrica el pan como medida absoluta para fijar el precio de todas las cosas. A su vez, Müller (1809), pp. 182-184; 194-195; 200 y 223, aunque critica la noción de riqueza que maneja Adam Smith por no incluir en ella lo espiritual como valor económico, recoge sin embargo el esquema del escocés: hay un valor privado (que es el de uso) y otro civil o social, que es el de cambio. Kant (1797), #31, pp. 110-114, repite la teoría de Smith.

revisión crítica de los postulados básicos de la economía política y todo pareciera apuntar a una justificación dialéctica de aquellas instituciones que encarnarán el ideal ético hegeliano. En especial dos de ellas que pasaremos a analizar a continuación: la policía y la corporación, como instancias culminantes de la economía hegeliana y puente imprescindible entre la sociedad civil y el Estado <sup>59</sup>.



---

<sup>59</sup> Denis (1984), esp. pp. 51-89 sostiene que Marx ha desarrollado una teoría del valor, apoyándose en la doctrina de la medida que aparece en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (*Log.*, I, p. 387 ss.). El resultado de esos análisis ha sido incluido en algunos capítulos de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (los *Grundrisse*) y en la versión primitiva de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1858, espec. pp. 246-272). Denis precisa que, sin embargo, Marx ha abandonado su versión hegeliana del valor desde 1858, sin presentarla jamás al público, al parecer por considerar que entraba en conflicto con su propia teoría (Cf. Denis [1984], pp. 129-132). Sintéticamente presentada, la tesis de Denis parte de un análisis de Hegel sobre las matemáticas, el cual permite mostrar cómo las cualidades de los objetos se niegan cuando esos objetos entran en relaciones cuantitativas. Uno de los ejemplos que allí usa alude específicamente al capital, las deudas, el dinero (*Log.*, II, pp. 61-62). Enlazando ese análisis con los desarrollos hegelianos incluidos en la doctrina de la medida, Denis muestra cómo, según Marx, el valor de una mercancía es contradictorio: depende de si se la considera desde el punto de vista del comprador o del vendedor. Esto significa que no posee contenido propio. Así, según esta tesis, tanto la teoría del valor-utilidad como la del valor-trabajo, entre las que Hegel se mueve según mostramos en este estudio, son ambas erróneas. En las *Grundrisse* y en la versión primitiva de la *Contribución*, Marx viene a tratar al valor de cambio como una esencia hegeliana y usando al valor de uso como mediación. El resultado de la teoría de la medida aplicada a lo económico —como lo sugiere Hegel, según Marx— es que el “algo en común” conmensurable que buscan los economistas desde Aristóteles para definir al valor, en verdad, no existe. De acuerdo con Denis, la teoría hegeliana del valor desarrollada por Marx consiste en decir que el valor de cambio es una cualidad social de la mercancía que se forma por la negación de la utilidad o valor de uso.

## CAPITULO VI

### LA RESPUESTA HEGELIANA

#### A) POLICIA Y REGULACION

##### 1. Mercado y contingencias

Según la idea de Hegel, la pobreza es la expresión de una contradicción entre un reclamo insatisfecho de trabajo e ingresos y de una demanda de bienes escasa o incluso nula. Esta configuración ubica al tema como un resultado concreto de una tensión contradictoria entre producción y consumo. Ese desequilibrio que provoca saltos, arbitrariedades o irregularidades perniciosas en el mercado –contingencias, en el lenguaje hegeliano- es, en el fondo, una falla del sistema que debe ser corregida o atenuada. En un nivel general, es la misma sociedad civil la que debe hacer lo necesario para menguar esos efectos colaterales dañosos para el cuerpo social. Hegel lo expresaba así a sus alumnos en 1819/1820:

“En tanto [la sociedad civil] constituye el patrimonio de los individuos, tiene por tanto en primer lugar que velar porque ellos conserven esta posibilidad. Esta es la más alta preocupación que le incumbe al gobierno (*Verwaltung*). Debe por tanto cuidar que se les dé a los individuos la posibilidad de ganar lo suyo con su trabajo. Si hay desempleados, entonces ellos tienen el derecho de reclamar que les sea procurado un trabajo. Aún más, la sociedad civil tiene la incondicionada obligación de mantener y cuidar al individuo que sufre una incapacidad (*unfähig*)”<sup>1</sup>.

Este fragmento muestra la convicción que anima al filósofo en torno de las graves insuficiencias que aquejan a la sociedad atomista, cuya expresión paradigmática es su incapacidad de atender la pobreza pese a su enorme riqueza (FD, #245). Ese momento culminante de la dialéctica de la sociedad civil fue lo que subrayamos como el instante aporético de su funcionamiento (Cf. *supra*, cap. IV, 6-8). Justamente, a causa de estas falencias del sistema de las necesidades, es que se requiere la acción de una sustancia universalizante que sea apta para encarrilar el *desideratum* metafísico que en última instancia siempre guía a Hegel, es decir, la preponderancia del todo sobre las partes entendida aquí como equilibrio mediador entre las particularidades egoístas del mercado. Este ámbito preestatal -una suerte de brazo político del Estado dentro del territorio específico de la sociedad civil- es presentado en la *Filosofía del derecho* en sus dos vertientes: de un lado, la “Administración de Justicia” (FD, #209 a 229); del otro, “La policía y la corporación” (FD, #230 a 256). La función básica de la primera es asegurar la protección propiamente jurídica de la propiedad y de la personalidad y el propósito final que la distingue es evitar la ocurrencia de lesiones personales o una privación ilegítima de bienes contra quienes participen del intercambio propio del mercado y de la vida social. El segundo momento, en cambio, intenta garantizar “el derecho efectivo de la particularidad”, es decir, superar lo contingente o arbitrario del mercado protegiendo la seguridad física del individuo y su bienestar personal, y asimismo introducir al individuo en asociaciones comunitarias que disuelvan dialécticamente el egoísmo individualista y lo guíen hacia la universalidad ética encarnada en el Estado.

<sup>1</sup> Henrich, p. 192. Traducimos *unfähig* como “incapaz” no en el sentido de inhabilidad física sino de carencia laboral. Cf. un pensamiento similar en *PhilGesch.*, p. 530, y FD, ##238 a 241.

Esta es, por cierto, una caracterización general que irá siendo matizada en lo sucesivo. Pero, ante todo, conviene aquí consignar que la introducción de estas figuras constituye, en esencia, la contracara del momento “intelectualista” –y por tanto, impotente para captar lo universal– que Hegel endilga a la economía política (FD, #189 Obs) y que caracteriza la primera sección de la sociedad civil corporizada por el Sistema de las Necesidades. Ante la casi total ausencia de lazos éticos en ese ámbito, la dialéctica misma de la *Filosofía del derecho* que opera aquí exige la presencia de momentos universalizantes que, aunque aún formales, preparan el camino a la racionalidad ética y echan la base para la subordinación del momento económico bajo el político. La intención que anima a Hegel es la necesidad de superar lo “natural” del proceso económico propio del primer momento de la sociedad civil, que ha quedado manifiesto a través de la dupla empírica riqueza/miseria como expresión de la oposición metafísica entre lo particular y lo universal. La dialéctica a la que apunta, pues, todo el desarrollo es la disolución de lo finito (lo particular, lo individual), en lo infinito (el todo, lo universal) o, en otras palabras, la superación del egoísmo individualista en la totalidad ética encarnada en el Estado. Será entonces ésta la traducción en la *praxis* de aquel movimiento especulativo que analizamos al inicio de nuestro estudio y que, como dijimos en su momento, constituye la arquitectura lógica de todo el proyecto ético-político hegeliano (*cf. supra*, cap. I). La conclusión de Hegel es que sólo habrá tránsito a esa universalidad si, en la contingencia propia de la vida cotidiana, el individuo no queda sometido impunemente a las arbitrariedades del mercado sin garantía de subsistencia y de bienestar personal.

## 2. Seguridad y bienestar

De acuerdo con lo que ya hemos adelantado (*cf. supra*, cap. III.1.), la institución de la policía fue el recurso que el cameralismo de los siglos XVI y XVII desarrolló para lograr el cumplimiento de dos objetivos esenciales: en primer lugar, evitar que los Estados principescos de la época se vieran implicados en riesgos financieros innecesarios y que, a la postre, llegaran a comprometer la continuidad social. Pero además, en segundo término, la práctica policial cameralista también debía coordinar y regular las metas y comportamientos privados de modo tal que no colisionaran con el bienestar general.

El origen del concepto de Policía se remonta a la antigua tradición europea de las comunidades organizadas estamentalmente y que fueron conocidas como *politeia ordinata*. La idea de *politeia* sugiere la existencia de una administración del Estado, con una organización interna y una reglamentación específicas. Entre los siglos XV y XVII, se entendió en Alemania por el concepto *Polizei* un tipo de gobierno, administración y orden social, en particular orientado a la observación de ciertas costumbres en el Estado y en sus comunidades, y a las medidas de orden público, decretos y prescripciones ligadas con él <sup>2</sup>. Obviamente, la noción está muy alejada de nuestra concepción contemporánea acerca de la tarea policial, ligada antes que nada a la prevención y represión del delito. Esa separación, con la

<sup>2</sup> Sobre los orígenes, significado y posteriores desarrollos del concepto de “policía” son clásicos los trabajos de Knemeyer (1980), esp. p. 174 ss. y Maier (1966), esp. pp. 116-229. Véanse también Dippel (1996); Labrier (1999), esp. pp. 8-14; Rossi (2003, 1994-1995 y 1997); Sälter (2002); Jensen (1994); Deflem (1996); Peukert (2002); Tribe (1984); Von Mohl (1841) y Foucault (1981). Por el mismo tema, con especial referencia a Hegel, *cf.* Himmer (1928), p. 257 ss.; Dickey (1987), pp. 199-204; Mizrahi (1997), pp. 122-125; Priddat (1990), pp. 84-94; 108-116; Albizu (2000c), pp. 281-291; Riedel (1962a), pp. 160-165 y (1970), pp. 54-68; Stace (1924), pp. 421-422; Neocleous (1998a y b); y Harada (1989), p. 132 ss.

consiguiente restricción del alcance del término a su sentido actual de seguridad pública, comienza incluso a notarla el mismo Hegel, que escribe sus principales obras a inicios del siglo XIX. Hacia 1804-1805, por ejemplo, el filósofo estima que la función policial está “actualmente degradada (*itzt herabgesetzt*)” a la seguridad pública de todo tipo (*Jenaer*, III, p. 248).

En la era clásica, hacia el fin del Medioevo, cuando las nuevas formas de organización política y social se imponían desde los principados modernos sobre los últimos vestigios feudales, la policía se encargaba por cierto de velar por la seguridad física de los súbditos. Pero la prevención del crimen y el arresto de los sospechosos de violar la ley no era su función excluyente sino sólo una parte de un abanico aún más amplio de tareas. De ese modo, la *Polizei* en Alemania –también la había, aunque con otras formas, en Francia, Italia y España principalmente– desempeñaba el rol de una autoridad pública propia de una *politeia* antigua a la que le competía cuidar el bienestar de los ciudadanos y del Estado<sup>3</sup>. De ese modo, al margen de la seguridad pública, la institución policial tenía entre sus cometidos la sanidad, la asistencia social, la red de caminos y puentes, la provisión y calidad de los víveres, la regulación mercantil, la caridad pública con los pobres y otros asuntos de interés general<sup>4</sup>.

Será ese entramado de funciones y competencias el que, al correr del tiempo, acabe por configurar el funcionamiento de la policía moderna, la cual nacerá así de tres preocupaciones básicas: de un lado, un compromiso con lo político (la policía es un auxiliar del poder); también, una inclinación a lo social (es la rama del gobierno que está en permanente contacto con la población y conoce sus necesidades); y, finalmente, corporiza un cuidado por lo jurídico (la policía es la encargada de investigar en cada momento en que la ley haya sido infringida). Podría incluso caracterizarse su razón de ser confiriendo dos sentidos generales al término: uno “material” ligado a la satisfacción de las necesidades básicas de la población que permitan la integración de un cuerpo comunitario; y otro “formal”, que indica la intervención de los príncipes y monarcas en la vida pública para establecer un orden político en sus territorios<sup>5</sup>.

En Alemania, los cameralistas del 1700, empezando por Johann H.G. von Justi, el gran sistematizador de todo el movimiento, consideraban que la prestación de esos servicios garantizaban el bienestar general y aseguraban “la felicidad del Estado”. La premisa sobre la que se apoyaba toda la institución y su lazo con el poder del principado era que el incremento del poder estatal sólo era duradero si se mejoraban las condiciones materiales de los

<sup>3</sup> Cf. Stolleis (1996), p. VII ss. y los estudios reunidos en su libro sobre la policía en Italia (pp. 1-53 y 55-93); Francia (p. 97 ss. y 163 ss.); España (p. 213 ss.); Austria (p. 299 ss.); Hungría (p. 377 ss.); Polonia (p. 407 ss.); Holanda (p. 421 ss.); Suiza (p. 489 ss.); Dinamarca (p. 309 ss.); y Suecia (p. 531 ss.), entre otras naciones. Knemeyer (1980), pp. 172-182, afirma que el vocablo aparece en Alemania a partir de estatutos y leyes datados entre 1464 y 1495 con el significado de orden comunitario. Esa significación es enriquecida más tarde por letrados y teólogos conocedores del pensamiento griego que asocian la palabra con la *politeia* clásica, englobando así en una misma idea el Estado, la sociedad y su constitución. La policía alemana será pues una articulación de tres conceptos: seguridad, orden y bienestar. Véase también Maier (1966), p. 122 ss.

<sup>4</sup> Foucault (1981), p.132, cita al tratadista francés Nicolás Delamare, cuyo *Compendium* del siglo XVIII menciona once áreas que la policía debe vigilar o controlar: 1) la religión; 2) la moralidad; 3) la salud; 4) los abastecimientos; 5) las carreteras, canales, puertos y edificios públicos; 6) la seguridad pública; 7) las artes liberales; 8) el comercio; 9) las fábricas; 10) la servidumbre y los labradores; 11) los pobres.

<sup>5</sup> Sobre los orígenes medievales del concepto y los cambios desde la policía clásica, cf. Napoli (2003), pp. 20 ss. y pp. 69-120. Será así el cruce entre estos dos tipos de saberes prácticos la matriz conceptual de la llamada “razón de Estado”. Para esto, cf. Napoli (1994), pp.186-190.

súbditos. Años más tarde, Robert von Mohl, uno de los tratadistas clásicos más importantes del liberalismo germano, dio una definición más abarcativa de la tarea policial, según se la concebía en aquellos años cuando Hegel escribía su *Filosofía del derecho*:

“La auténtica determinación del concepto de policía se basa en que está en el estado de derecho: es el conjunto de todas las instituciones que tienden, mediante la utilización del poder estatal, a eliminar los obstáculos que impiden el desarrollo completo de las facultades del hombre y que no pueden ser superados por la fuerza del individuo —o sólo pueden serlo en parte-, pero que sí pueden ser eliminados utilizando la fuerza común de los ciudadanos”<sup>6</sup>

Por cierto, Von Mohl ya alude aquí al “estado de derecho”, una configuración constitucional por completo ausente dentro del inicial universo cameralista, que se caracterizó por corresponder al período del “estado absolutista” alemán. Sin embargo, su aporte es relevante porque, aun incorporando otra cosmovisión, también el liberal Von Mohl distingue dos notas esenciales de toda acción policial, que son muy similares a las que apoyaría el pensamiento cameralista de un Justi o un Sonnenfeld: “velar por la persona física de los ciudadanos”, es decir, garantizar su seguridad; y “cuidar la personalidad espiritual” de los habitantes del país, o sea, darles asistencia estatal: “En las dos —asegura Von Mohl— está siempre la misma idea básica: protección jurídica y ayuda cuando faltan las fuerzas propias. Por este motivo, ambas pueden definirse, en una denominación global, como administración de la justicia o del derecho y como policía”<sup>7</sup>.

En paralelo a esta dimensión del concepto, la literatura jurídica prusiana muestra que, desde 1770, el año de nacimiento de Hegel, la idea de la *Polizei* abarca un nuevo sentido: el de *politesse*, en la significación de “cortesía, delicadeza”. Esta acepción proviene del latín medieval *policia* (de *polire*, “pulir, limpiar”), significado de base que estará incluso presente en la llamada *Cultur- und Wohlfahrtspolizei*, es decir, la “Policía de la Cultura y del Bienestar”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Von Mohl (1841), p. 145.

<sup>7</sup> *Op.cit.*, pp. 149-150; 145. Para Justi, a las tareas policiales pertenece “todo aquello que se necesita para la buena condición de la vida civil y por tanto, ante todo, el mantenimiento de la buena disciplina y el orden entre los súbditos, y las medidas para promover las comodidades de la vida y el crecimiento de los niveles de manutención”. Cf. su *Grundsätze der Polizeywissenschaft*, 3ª edición de Johann Beckmann, Göttingen, 1782, p.4-5, citado por Dippel (1996), p. 255. La primera edición de la obra es de 1756.

<sup>8</sup> Cf. Laborier (1999), pp. 20-21, quien señala que esta policía cultural estaba dividida en siete ámbitos: policía de la población (cuidado del desarrollo demográfico); policía comercial ; policía de la formación espiritual del pueblo (*Bildung- Aufklärungspolizei*); policía de las costumbres (*Sittenspolizei*); policía del placer, del gozo y del confort de la existencia; policía de la religión y las iglesias; y policía de la educación. Esta es la división, citada por Laborier, que hace Karl Heinz Pölitz en su tratado de 1823 *Die Staatswissenschaften im Lichte unserer Zeit*, II, pp. 334-337. El *Deutsches Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm im Internet*, Universidad de Trier, ed. por Hans-W.Bartz, T. Bruch, R.Christmann, K. Gärtner, V. Hildebrandt y T.Schares, Band 13, Spalten 1981-1985 afirma que hacia 1600 existía el verbo *polizieren* o *policieren*, prestado del francés *policer* con el sentido básico de “civilizar”. La versión *online* del diccionario está disponible en la dirección <http://www.dwb.uni-trier.de/index.html>. Napoli (1996), p. 14 ss., sostiene que en Italia, entre 1500 y 1600, se registra una variante morfológica entre el concepto de policía como *Politia*, en el sentido de conducción política aristotélica, y como *Pulizia*, en la acepción de “cortesía (*politezza*) y contrario de suciedad (*sporcizia*)”. La idea de policía en el sentido de *Pulizia*, afirma Napoli, indica una tarea ligada a “una purificación de la comunidad” (p. 17). El mismo autor (1995), p. 154 subraya que en Francia, entre los siglos XVII y XVIII, “un pueblo bien *police* es un pueblo que ha abandonado su ferocidad para devenir civilizado”. Un panorama sobre este tema lo ofrece Dickey (1987), pp. 199-204, quien recuerda que, junto a la economía, la policía alemana también abarcaba la *praxis pietatis*, o sea, la reforma moral de la ciudadanía

Con todo, lo notable de la invención policial es la ambigüedad patente de su cometido: de una parte, cuida del bienestar social interesándose por el espíritu de los ciudadanos. A eso apuntaba, entre los siglos XVII y XVIII, el concepto de “buena policía” (*gute Polizei*) por cuanto la institución se ocupaba de hacer cumplir las disposiciones que llevaban a la *Glückseligkeit*, es decir, la “felicidad” de los ciudadanos. “Su misión –afirma un importante tratadista de la época- es conducir al hombre a la más perfecta felicidad que pueda gozar en esta vida”<sup>9</sup>. Pero, de otro lado, la función policial también tiene un carácter represivo por cuando su responsabilidad es la prevención del crimen<sup>10</sup>. Es esta tensión la que comienza a disolverse a partir de los sucesos de París de 1789, tanto en Francia como en Alemania; en este último caso, especialmente en el territorio prusiano. Es desde esa época cuando la tarea clásica de la policía se va restringiendo, mientras abandona las tareas ligadas al cuidado social para englobar bajo sí la defensa de la sociedad –vidas y bienes- y el combate a la sedición. En Francia, las disposiciones legales pertinentes quedan incluidas en las leyes municipales creadas en 1789, en pleno fragor revolucionario. En Alemania, el código jurídico respectivo es el *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*.

En lo que a nosotros nos interesa, por cuanto este cuadro histórico se gesta en momentos en que Hegel pergeña y publica su *Filosofía del derecho*, Prusia vivirá dos momentos decisivos en torno a la transformación de la policía: el primero ocupa una buena parte del siglo XIX y se caracteriza por encarnar una resistencia al abandono de la función tradicional de la policía en tanto *Wohlfahrtspflege*, es decir, defensa del bienestar moral y material de la comunidad. Será apenas a partir de 1882 cuando entre en vigencia el código general de los estados prusianos de 1794 recién citado, que disponía las nuevas limitaciones policiales. El segundo momento, a su turno, tendrá lugar a fines del siglo XIX cuando la policía abandone el cuidado social o material de los ciudadanos y se instale como la institución que monopolizará la fuerza interna del Estado. Ciertamente, no será extraña a este proceso la presión de las fuerzas liberales a partir de 1815, en especial desde la consolidación del derecho constitucional como la nueva arquitectura jurídica que se opondrá a la policía-bienestar. Uno de los textos relevantes del período muestra cuán lejos estaba Hegel del pensamiento liberal en este sentido:

“Ningún poder gubernamental es más peligroso para la libertad que el de la *Polizei*; no simplemente la así llamada policía superior o secreta, sino sobre todo la llamada *Polizei* de bienestar. La primaria función del Estado debería ser solamente asegurar la preponderancia de la ley. Según los principios básicos constitucionales, hay sólo una forma posible para la *Polizei* y ella es la responsabilidad por la seguridad y el orden en el Estado. Lo que es conocido como *Polizei*-bienestar (especialmente policía de bienestar y vigilancia) es nada más que una abierta interferencia con la libertad del ciudadano”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Nicolás Delamare, *Traité de la police*, París, 1705-1738, I, p.II, citado por Napoli (1994), p. 191. Delamare sabía de lo que hablaba: él mismo cumplió las funciones de *commisaire* durante su estancia en Châtelet, desde 1673 a 1710.

<sup>10</sup> Cf. aquí Deflem (1996), p. 38 ss.; y Laborier (1999), pp. 8-10.

<sup>11</sup> Cf. J.C.A. von Aretin y C. Von Rotteck, *Staatsrecht der constitutionellen Monarchie*, Leipzig, 1839, 2ª edición, vol. 2, p. 165, citada por Knemeyer (1980), p. 198. Un buen detalle de todo este proceso de transformaciones se encuentra en Napoli (1997), pp. 82-89 y Deflem (1996), p. 38 ss., quien afirma que la instalación de la institución en tanto *Sicherheitspolizei*, policía ligada a la seguridad, comenzó a cobrar mayor relevancia desde los levantamientos liberales que, a mediados del siglo XIX, sacudieron al gobierno conservador de Prusia. Es en esa época cuando empiezan a organizarse en Europa las primeras policías secretas y a establecer redes de cooperación internacional más sofisticadas. Dippel (1996) marca la transformación de la función poli-

No obstante, más allá de estas características generales, habrá siempre grandes diferencias entre las experiencias policiales de Francia y de Alemania, como cabeza del mundo germano. Una de ellas se nota en la ausencia de teorización a gran escala desde el lado francés. La investigación histórica ha subrayado la existencia de un impulso bibliográfico fuerte en Francia sobre la policía y sus tareas a mitad del siglo XIX, pero esos esfuerzos constituyen apenas la elaboración de una crítica política sobre su función. Al margen de esa experiencia, el fenómeno de la *Police* en Francia surgirá básicamente como algo en esencia práctico, sin la elaboración doctrina en sentido fuerte y con profundas derivaciones en lo social y lo económico que conformaron el sello distintivo de las experiencias cameralistas alemanas, antes de que el ámbito de acción policial quedara confinado, como ya dijimos, a tareas ligadas esencialmente a a seguridad y a la prevención y combate al delito <sup>12</sup>. En Francia, no habrá nada pues que pueda ser comparado al fenómeno de la *Polizeiwissenschaft* o ciencia policial que se desarrolla especialmente en Prusia y Austria en el siglo XVIII. Esa materia –que irá a integrar un *corpus* teórico más vasto conocido como “ciencias camerales”– habrá de impartirse en las universidades alemanas desde el siglo XVIII para perfeccionar la administración del Estado y formar nuevas camadas de burócratas encargados de dirigirlo <sup>13</sup>. La policía pasa a convertirse de ese modo en una “técnica de gobierno” distintiva de aquellos principados europeos que estaban desarrollando una nueva concepción de la “razón de Estado”. A diferencia de las tesis clásicas de un Maquiavelo, el objeto policial no consistía únicamente en reforzar el poder del príncipe sino, además, en asegurar la potencia y el vigor permanente del nuevo Estado, a través de un modelo de gestión que permitiera asegurar, al mismo tiempo, el bienestar de la comunidad. Hay una relación intrínseca que se establece entre el *Wohlstand* (el bienestar) de una población entera y la *Ruhe und Frieden* (la tranquilidad y la paz) de sus integrantes. La aseguración de ese poder principesco presupone, naturalmente, la constitución de un determinado saber. Y ese conjunto de disciplinas con inmediata aplicación práctica fue el cuerpo doctrinario que irá a conformar las *Polizeiwissenschaften* de los siglos XVI y XVII en adelante <sup>14</sup>.

Con todo, debe recordarse cuál era la relación existente entonces entre lo que hoy llamamos, con conceptos absolutamente independientes, “Estado” y “sociedad”. Como diji-

---

cial hacia una acción más política tras la Revolución Francesa. La figura madre de la policía francesa, la *Lieutenance générale de la Police*, valdrá entonces como modelo para toda Europa. A su turno, Jensen (1994), p. 154 ss. ha analizado los cambios operados en la policía prusiana hacia una concepción más moderna.

<sup>12</sup> Acerca de estas diferenciaciones, cf. Napoli (1995), pp. 158-160 y (2003), p. 251ss. Véase también Maier (1966), p. 116 ss.

<sup>13</sup> Sobre la relación entre cameralismo y las *Staatswissenschaften* (ciencias del Estado), cf. Lindenfeld (1997), pp. 17-20; 66 ss.; Tribe (1995), pp. 8-31; Laborier (1999) y Peukert (2002). Napoli (1995), pp. 158-160, tras marcar las diferencias entre el fenómeno policial francés y el alemán, sostiene que la *Polizeiwissenschaft* será el antecedente de la doctrina de la administración estatal que fija los principios y las reglas para aumentar la fuerza del Estado y cuya finalidad inicial, al menos en el ámbito germano, es realizar el bienestar de la comunidad.

<sup>14</sup> Cf. Foucault (1981), pp. 118-140, quien además observa que Alemania e Italia, dos Estados con dificultades para constituirse como tales, se distinguieron precisamente en la aplicación de esa “técnica de gobierno” (p.122). Foucault sugiere la existencia de una conexión entre la idea de policía y lo que llama “el poder pastoral”, propio de la antigüedad clásica, cuya función era la de “cuidar permanentemente de todos y cada uno, ayudarlos y mejorar su vida” (p. 111). El *Político* de Platón es la mejor reflexión sobre el pastorado a nivel político. Cf. esp. 277a, donde define a la política como “el arte de cuidar rebaños (*agelaiokomikèn*) de animales bípedos (*dipódoon zóon*)”.

mos, la policía es asociada en nuestros días con la represión estatal y, en muchos casos, en especial en aquellos que involucran a gobiernos dictatoriales, el concepto aparece ligado directamente a la opresión del Estado. La *Polizeisstaat* de inicios del cameralismo, y aquella disciplina asociada al concepto que comenzaba a enseñarse en las universidades, no era la “policía estatal” como la entenderíamos hoy. Y esto se debe –además de que, como ya señalamos, se dedicaba a tareas de bienestar o asistencia social junto a las ligadas a la seguridad– al hecho de que el aparato estatal y la sociedad civil eran entonces términos cuasi intercambiables. El Estado mismo representaba algo semejante al cuerpo social. Y otro tanto ocurría con la economía, que era inseparable del poder estatal por cuanto no estaba aún desarrollado en profundidad eso que actualmente identificados como economía privada. Esta es otra razón por la cual la policía podía intervenir en áreas ligadas a la economía sin que su actuación pudiera ser considerada a primera vista como una interferencia indebida en territorio privado: al actuar en lo económico estaba regulando materias propias del dominio estatal. Para Justi, la *Polizeiwissenschaft* o Ciencia Policial es la primera parte de la *Ökonomie* del Estado<sup>15</sup>. El lazo estrecho entre Estado y sociedad civil, de una parte, y la economía como ámbito de incursión policial, de otra, muestra efectivamente que para el cameralismo ambos aspectos integraban su discurso sobre el poder estatal y la prosperidad general del Estado como asuntos conectados entre sí. De este modo, no era extraño que las tareas policiales tuvieran como uno de sus objetivos la promoción del comercio haciendo respetar regulaciones estatales que coadyuvaran a la creación de riqueza. Era el Estado mismo el que estaba, pues, interesado en aumentar los recursos de los súbditos porque de esa manera el resultado económico redundaba además en un aumento de su propia potencia<sup>16</sup>.

Es natural, pues, que el surgimiento de la economía política provocara efectos de profundas consecuencias –al menos en el ámbito alemán, británico y francés– sobre las funciones policiales. La nueva *Polizei* comienza a cobrar cuerpo influida por las preocupaciones de las élites políticas y económicas que buscaban controlar el orden social y la seguridad en una sociedad de consumo con crecientes índices de riqueza y de mayor bienestar, en abierto contraste con un aumento ostensible de la pobreza. Bajo este contexto no es casual que esta policía asociada a las necesidades de la nueva disciplina económica comenzara a desarrollarse con mayor fuerza en París y Londres, las dos grandes capitales de la época y los polos de mayor desarrollo económico, para ampliarse luego a otras zonas en expansión como Berlín y Viena<sup>17</sup>. Es la policía, pues, la institución que corporiza el saber indispensable del

<sup>15</sup> Tribe (1984), pp. 263-267 analiza esta relación y muestra que los asuntos que caían bajo la esfera de las Ciencias Camerales también son hallados entonces bajo el área de la *Ökonomie*. Neocleous (1998b) recuerda que ese vínculo estrecho se ve incluso en los nombres de las cátedras abiertas en 1727 en las universidades de Halle y Frankfurt am Oder por Federico I: una era la de “*Ökonomie, Policey und Kammersachen*” (Economía, policía y asuntos camerales) y otra la de “*Kammeral-Ökonomie und Polizeiwissenschaft*” (Economía cameral y ciencia policial). Sobre esto cf. también Napoli (1997), p. 80-81, quien marca que sólo hacia el fin del siglo XVIII habrá espacio para la elaboración de un *jus politiae* formal. Al respecto, la obra insignia de ese período es el *Handbuch des Teutschen Policeyrechts*, de G.H.von Berg, cuyos siete volúmenes fueron publicados en Hannover entre 1799 y 1803.

<sup>16</sup> Por cierto, nada de este trasfondo histórico parecen haber tenido en cuenta muchos de los críticos furiosos de Hegel –entre ellos, por ejemplo, Popper (1945), I, p. 224– para atribuirle al filósofo la defensa de un “colectivismo radical”. La fuerte presencia del Estado en la mente alemana es algo que antecede largamente al autor de la *Filosofía del derecho*.

<sup>17</sup> Sälter (2002), p. 10 ss., plantea la tesis de que el surgimiento de la policía en París está asociado con las luchas por el poder entre la corona y las élites estamentales. La institución aparece así como garante del equilibrio político (p. 15).

arte de gobernar desde lo económico, que paulatinamente van incorporando los Estados nacionales desde el siglo XVIII. En el caso particular de los Estados alemanes, guiados en general por las teorías económicas propias del mercantilismo, la invención de la cartografía, de la estadística y de las encuestas asomó como un novedoso sistema de ayuda a la acción de gobierno estatal. Ha de notarse que la población y el territorio son los lugares de despliegue de esa escuela económica que influyó en Hegel a través, esencialmente, de la obra de James Steuart. Con la emergencia del hospital general –el primero se fundó en París hacia 1656-, se pone en obra la idea de atesorar el valor-trabajo de la población. El hospital aparece así como la institución que cuida de la subsistencia de los habitantes y su aptitud laboriosa. Es una nueva forma de racionalidad gubernamental cuyo objetivo suplementario consiste en fijar al individuo a un aparato de producción y transformarlo así, al mismo tiempo, en alguien susceptible de ser controlado. Nuevamente aquí se ven las dos funciones –seguridad y bienestar-, aunque ahora asociadas a los requerimientos de la economía moderna<sup>18</sup>.

Esta nueva forma de racionalidad gubernamental irá adquiriendo otra dimensión en Gran Bretaña, donde los contrastes surgen aún más nítidos cuando se compara la cosmovisión cameralista con la de la doctrina de la “libertad natural”. Si bien la política británica compartió los rasgos generales de la época que hemos definido, el concepto de policía adquirió allí características peculiares, que permiten diferenciarlo de la significación continental. La “técnica de gobierno” liberal se ocupa de fomentar los fines privados en la búsqueda de la riqueza y en su alejamiento de la intervención estatal. Hay una subordinación de lo político a lo económico que es imposible de asimilar para el cameralismo y la ciencia policial continental, sustentadoras del “Estado del Renacimiento”<sup>19</sup>. A diferencia de lo que ocurre en las otras naciones europeas, Gran Bretaña no desarrolla una concepción similar de la policía<sup>20</sup>. Y esa ausencia se nota especialmente en *Riqueza de las Naciones*, donde el concepto aparece con un matiz muy negativo como resumen cabal de la mala recepción que la idea

<sup>18</sup> Cf. Dippel (1996) p. 256 ss.; Foucault (1976), p. 90 ss.; y Napoli (1994), pp. 193-194 y (1995): “Gobernar un reino significa dotarlo de policía” (p. 152-153). Laborier (1999), p. 23 ss. sostiene que en Alemania Johann Pütter (1725-1807) desarrolla una teoría policial más restrictiva que la de los cameralistas como Justi, afirmando que la institución debe autonomizarse de la esfera política. La idea es que la seguridad y el bienestar deben ser objeto de dos disciplinas distintas. Según Knemeyer (1980), pp. 185-186, esta transformación se produjo bajo un contexto mayor de cambios culturales, entre ellos, la supresión de la filosofía práctica de la Ilustración por la concepción del Estado basada en el kantismo. La crítica de Kant, afirma, también sepultó la metafísica aristotélica. Esta línea será tomada por el liberalismo alemán de la época de Hegel. Willhem von Humboldt, el fundador de la Universidad de Berlín, propondrá en su *Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (Ensayo para determinar los límites de la acción estatal), de 1792, que el Estado garantice sólo la seguridad. Robert von Mohl intentará luego superar esa autonomía propuesta entre acción del Estado y libertad individual y Leopold von Stein (1815-1890) teorizará en torno de la dimensión social del Estado de Derecho, conciliando las prerrogativas intervencionistas de la policía con un orden jurídico liberal. Comienzan así a articularse las ideas del “Estado social” (*Sozialstaat*), que caracterizará a Alemania desde inicios del siglo XX. Cf. la indicación de Napoli (2003), p.62, quien señala que el modelo policial es un elemento central para comprender el origen y desarrollo del Estado-Providencia.

<sup>19</sup> La imagen es de Reinert (1999), p. 276 ss. y alude a los países que crecieron económicamente gracias a una fuerte injerencia de su sector público en la economía. Reinert también sostiene que la oposición entre Estado y mercado es relativamente nueva. Subraya, además (p. 289 ss.), que la tradición sajona, a diferencia de la alemana o la italiana, no ha defendido –desde la teoría- la importancia del Estado en el impulso al crecimiento económico, aunque en la práctica ningún país ha devenido potencia sin una fuerte presencia estatal.

<sup>20</sup> El primer uso oficial del término “policía” en las islas data de 1714. Sólo hacia 1829 el término se hace común para designar a la institución policial tras su paso por debates parlamentarios, según Neocleous (1998a), nota 6.

de las regulaciones estatales ha tenido en general en el espíritu liberal inglés <sup>21</sup>. Lo curioso es que, años antes, en sus *Lectures on Jurisprudence* (1762-4), dio una valoración a la labor policial que era similar, en parte, a la atribuida por sus colegas académicos del continente europeo. En esa obra, Smith defiende las regulaciones que son necesarias para garantizar la “prosperidad, opulencia y orden” de un Estado <sup>22</sup>. Pero, años más tarde, la visión cambia y el instrumento general de la intervención estatal es visto como una rémora del viejo mercantilismo que conspira contra la libertad de comercio. Así, por ejemplo, se opone a las medidas policiales (“ordenanzas gubernamentales”, las llama) que intenten mantener artificialmente un precio por sobre su valor natural; y también se expresa contra las corporaciones y sus “estatutos de aprendizaje y todas aquellas leyes que restrinjan la competencia” <sup>23</sup>. En su concepción, el rol del Estado debe ser reducido y la sociedad civil, al contrario de lo que ocurría en el cameralismo inicial, es pensada como un ámbito autónomo y separado del poder estatal, al que se le prohíbe inmiscuirse en el terreno de la economía.

De este modo, la situación que se deriva de este antecedente consiste en un divorcio definitivo entre el Estado y la economía en su aspecto policial. Así, la *Polizeiwissenschaft* – como modelo cameralista continental- y la *Political Economy* –en tanto síntesis económica del liberalismo británico- permanecerán acotadas en sus propios dominios y sin conexión. Los británicos, cuando piensen en la policía, tendrán en su mente sólo la seguridad pública y la lucha contra el crimen. Para los europeos continentales, en tanto, la policía aparecerá como un producto del hundimiento de las estructuras sociales y una muestra de los nuevos intentos por pensar un nuevo orden social, en el que la clase emergente –el proletariado urbano- quede contenida. ¿Significa esto que el surgimiento de la policía pueda ser considerado como parte de una agenda conservadora? Es posible que sí. En sus inicios, la policía tenía como objetivo una reforma de lo que aparecía desordenado tras la debacle de la civilización feudal. Esto es lo que permite explicar que la policía aparezca ligada, como vimos, a la “razón de Estado” y al surgimiento de las naciones modernas. Claro que, además de este matiz, debe consignarse por último la preocupación siempre mayor de las nuevas clases emergentes –aquellas que, al separarse del Estado, encarnarán la esencia de la propiedad privada- por los modos en que ubicarán a los pobres en la nueva realidad social europea <sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Dippel (1996) p. 258 ss. considera que una de las causas es el hecho de que la política británica, a diferencia por ejemplo de la francesa, siempre dio primacía a la figura del Parlamento y de la ley por sobre el monarca. Esta supeditación viene influida por el *Bill of Rights* de 1689, que configura la representación general de las libertades de un inglés e impone límites al poder estatal. De allí que la policía continental tuviera un poder con menos trabas que la británica.

<sup>22</sup> Editor de la obra smithiana, Edwin Cannan (1904), p. xlvi y ss. sostiene que Smith tenía una visión positiva sobre la tarea policial hacia 1759, cuando preparaba *Riqueza de las Naciones*. “El objetivo de la policía –escribió en sus *Lectures*- es la baratura de los bienes, la seguridad pública y la limpieza”. Cf. Mathiot (1990), pp. 61-62, para quien la policía smithiana, en esa época, debía velar por “el buen mercado y la abundancia”.

<sup>23</sup> Cf. Smith (1776), Libro I, Cap. VII, p. 58 y 60. Véase su larga crítica al Estatuto V de la Reina Isabel (llamado “de aprendizaje”), que estipula que no se puede ejercer un oficio sin aprendizaje previo de siete años “cuando menos” (p. 117 ss.). También se opone a los gremios (p. 120) porque fueron instituidos para impedir la baja de los precios. Sobre las obras públicas y las carreteras, tema clave de la *Polizei* hegeliana, y la fuente de los pagos por gastos en educación, policía, obras públicas, y caminos, cf. Libro V, Cap. I, p. 640 ss. y 716-718.

<sup>24</sup> Sobre estas relaciones, cf. Neocleous (1998b) y Tribe (1995), esp. p. 8 ss., quien marca que el eje de dos siglos de pensamiento económico alemán será el par conceptual orden-bienestar. Tribe muestra que hay una continuidad de esta idea desde el cameralismo hasta el “ordoliberalismo” posterior. El discurso de Hegel –según Becchi (1994) p. 53-54- es en apoyo al “orden” surgido de la revolución francesa y no puede ser identificado con los nostálgicos defensores de las viejas estructuras. Al respecto, observa que las pocas veces en

Es en este debate donde se entronca el corazón de la filosofía política y económica de Hegel.

### 3. Policía y filosofía del derecho.

Toda el panorama histórico y conceptual que hemos intentado desarrollar hasta aquí ha permitido, según creemos, indicar cuán complejo es el fenómeno policial que recibe Hegel y su época. No deja de ser sugestivo notar que el filósofo le dedica al tema diecinueve párrafos (FD, #231-249) de su *Filosofía del derecho*, lo que debería bastar para inducirnos a considerar que su idea de la *Polizei* no puede resumirse meramente en el cuidado del alumbrado, los puentes, los precios y la salud (FD, #236, Agreg.). La actividad de *policieren* es, por cierto, mucho más abarcativa y, de un modo u otro, relevante para nuestro estudio por cuanto se va gestando al ritmo de la aparición del gran capital y su interacción con las sociedades modernas en formación.

Ya dentro del discurso específicamente hegeliano, la actividad policial puede ser definida, a grandes rasgos, como aquel poder público cuyo trabajo es controlar y cuidar el funcionamiento del sistema de las necesidades y las actividades que, aún sin integrarlo, de algún modo lo expresan o están ligadas a él. Es cierto que la sociedad civil hegeliana no se reduce exclusivamente al mercado, pero podría admitirse con algunas reservas que las funciones policiales se limitan por lo general a esa esfera. Conviene reproducir aquí el comentario al párrafo respectivo donde Hegel presenta el tema:

“La inspección y la previsión policial tiene la finalidad de mediar entre el individuo y la posibilidad general disponible para que éste pueda alcanzar sus fines personales. [La policía] Ha de cuidar por la iluminación pública, la construcción de puentes, la tributación (*Taxation*) de las necesidades cotidianas, así como por la salud. Sobre eso hay dos puntos dominantes. El primero afirma que a la policía le corresponde el control sobre todo; el otro, que no ha de determinar nada porque cada uno debe regirse según las necesidades de los otros. El individuo debe tener, por cierto, el derecho a ganarse el pan de ésta o de otra manera pero, por otro lado, al público también le asiste el derecho de reclamar que lo necesario sea elaborado de un modo adecuado. Ambos aspectos han de ser satisfechos y la libertad de comercio (*Gewerbefreiheit*) no puede ser de modo tal que ponga en peligro el bien general” (FD, #236 Agreg.)

Se ve aquí, pues, que la función de la policía es garantizar la presencia de la instancia universal –como representante del bien común– junto al derecho inalienable que le corresponde al individuo de cumplir sus fines. Esto es lo que Hegel ha llamado “el derecho efectivo de la particularidad” (FD, #230). La institución que aquí se introduce pretende encarrilar de alguna manera el movimiento económico peculiar del “Sistema de las Necesidades”, siempre librado al arbitrio particularista, de modo que el egoísmo propio de los agentes que intervienen en el intercambio no sature el orden ético que Hegel pretende instaurar. Esta es la característica dominante que el filósofo llama “el poder asegurador de lo universal” (FD, #231) y que se expresa como “una regulación consciente (*mit Bewusstsein*) por encima de las partes” (FD, #236). Luego veremos a qué se refiere con esta determinación. Lo que interesa subrayar ahora es esta impronta globalizante presente en la función policial,

---

que Hegel alude al orden, el concepto es acompañado por el adjetivo *bürgerlich* (burgués) o apunta a la sociedad civil más que al Estado.

la cual viene a contraponerse a la visión propia de la economía política –predominio de lo individualizante- que ha venido alimentando su concepción hasta ahora. Hay aquí, sin duda, una influencia de la doctrina aristotélica, siempre en el fondo de la mirada de Hegel, sobre la necesaria preponderancia que el todo debe tener respecto de las partes <sup>25</sup>. La policía, pues, tiene “el fin de purificar de contingencias lo que es hecho por los individuos” ya que “lo que es obrado inconscientemente debe ser obrado según fines y beneficios generales” (Meyer, #112, p. 175):

“Una gran cantidad de acciones arbitrarias en el uso de la propiedad tienen una relación –ya inmediata, ya remota- con el bienestar de otros. Debe ser algo universal lo que las supervise e impida una influencia perniciosa sobre otros mediante la modificación de mi arbitrio. Entre tal universal y el arbitrio particular hay una lucha permanente” (*Ibid.*) <sup>26</sup>.

La policía se presenta así como “el Estado, en tanto se relaciona con la sociedad civil” (Henrich, p. 187), de modo que es una suerte de brazo del todo ético sustancial en el ámbito propio de la individualidad egoísta. El poder judicial y el poder policial “tienen una relación más inmediata con lo particular de la sociedad civil y hacen valer el interés general en esos fines particulares” (FD, #287).

Como se ve, el concepto de *Polizei* lleva a cabo un papel central en la mediación que Hegel establece entre el Sistema de las Necesidades y el propio Estado sustancial. Lo que se observa es que, en verdad, la dialéctica desarrollada en los *Lineamientos* no podría desplegarse sin el concurso de este concepto. Sin embargo, pese a esto, hay un gran silencio en Hegel respecto del tema, al menos en sus escritos maduros. Es cierto, como hemos señalado, que el filósofo le dedica siete párrafos en la *Filosofía del derecho* (FD, #231 a 237), donde despliega sus determinaciones centrales, y sigue de algún modo aludiendo implícitamente a ella hasta la sección dedicada a la corporación (FD, #238 a 249). Pero es menester no llamarse a engaño por este dato. Lo que en rigor sucede es que no hay allí un tratamiento claro ni detallado del problema policial, ni mucho menos una exposición acabada del cuerpo doctrinario en el que surge y toma su sentido el propio concepto: Hegel no menciona al cameralismo o a la *Polizeiwissenschaft* ni una sola vez <sup>27</sup>. El hecho es en sí curioso porque, desde fines del siglo XVI hasta la misma época de Hegel, el tema fue objeto de grandes debates en el continente. La policía y sus prácticas, en tanto “técnica de gobierno” y sistema de disciplinamiento social, se transformó en un asunto de debate crucial en las discusiones abiertas entonces sobre la soberanía estatal y la manera en que debía entenderse el poder del Estado y su racionalidad política. Todo ligado, por supuesto, al tema del orden

<sup>25</sup> Véanse los comentarios de Hegel sobre la doctrina aristotélica del todo y las partes en *GeschPhil*, II, pp. 226-228 y en Meyer, #118, p. 184: “El todo debe compenetrar a todos (...) los individuos deben saber que ellos, en su tarea particular, están trabajando para el todo y deben tener a éste como fin”. Neocleous (1998a), con cierta razón, sostiene que en la policía hegeliana está la idea básica de Steuart según la cual el mercado está siempre al borde del colapso. Cf. Steuart (1767), pp. 16, 25, 77, 122, 156, 200, 325. El autor escocés, pese a ser el economista británico más cercano a los cameralistas, no usa explícitamente el término “police”. Chamley (1963), pp. 182-183 afirma que hay puntos de contacto entre Steuart y el cameralista Justi, en especial en los poderes atribuidos al gobernante. Lo mismo opina Harada (1989), p. 132.

<sup>26</sup> Cf. *Jenaer*, III, p. 248, donde la tarea de policía es aquella que *das allgemeine Vertrauen realisiert*, es decir, la que “realiza la confianza general”. Véase además *Enc.*, #533 y 534.

<sup>27</sup> En verdad, como bien señala Neocleous (1998a), el concepto de “policía” tampoco ha sido objeto de mucho análisis por los comentaristas en Hegel. En la *Enciclopedia*, Hegel remata el tema en dos párrafos (533 y 534)

público, la administración estatal y la pobreza. Sabemos que Hegel, obviamente, estaba al tanto del asunto. No sólo porque en el mismo “Prefacio” de los *Lineamientos* alude con alarma, repudiándolo, al concepto represivo de “policía de pasaportes” que maneja Fichte (FD, *Vorrede*, p. 25). Sino, además, porque entre 1600 y 1800 fueron publicadas unas 3.215 obras bajo el título “Ciencia de policía” en sentido estricto en el área germanoparlante. Y Hegel mismo daba sus lecciones en Berlín al mismo tiempo que otros de sus colegas, en otras facultades, enseñaban cameralismo y *Polizeiwissenschaft*<sup>28</sup>. De modo que sólo caben especulaciones que justifiquen esta ausencia ¿Se debe a que los textos policiales, bajo su carácter de meros manuales, no eran atractivos para el análisis filosófico? ¿Habrá ejercido su peso la atmósfera represiva instalada por el movimiento restaurador, a instancias de la Santa Alianza, tras la caída de Napoleón? ¿O es que esta tradición cameralista –construida sobre el Estado y la sociedad civil como un mismo campo homogéneo– entorpecían su propia innovación conceptual de distinción de la sociedad civil y Estado?<sup>29</sup>

#### 4. Las funciones policiales

El concepto central de Hegel sobre el mercado es que, aun cuando asegure el progreso económico “de la población y de la industria” (FD, #243), su racionalidad es una mera apariencia que no siempre logra llevar a buen término la mediación requerida en el Sistema de las Necesidades. La economía política es, pues, una “ciencia del entendimiento” (FD, #189, Obs.) que en cuanto tal, por sus propios límites, no llega a disolver lo finito en lo infinito: es decir, fracasa en llevar a las partes a su reconciliación con el todo ético que es el Estado sustancial. Por no llegar a ser aún una expresión cabal de la razón universal, permanece como una legalidad propia de “una masa de hechos contingentes” (FD, #189, Agreg.). De allí, pues, que se requiera una mediación y es entonces cuando aparece el Estado, como representante de la razón universal, que ha de intervenir para compensar las fallas del mercado<sup>30</sup>. Esto es lo que intenta mostrar Hegel en 1824/1825 cuando, como lo indica el fragmento siguiente, exponía ante sus alumnos la reconversión laboral a que obligaba en ese momento la revolución industrial en marcha:

“El principio de nuestro tiempo es *laisser aller, laisser faire*. Cada uno debe saberlo. Cada uno ya lo cumplirá. Esto [que sigue] es sin embargo correcto: una rama industrial florece, muchos la abrazan; la fuerte venta causa una fuerte corriente de productores, de modo que el número se engrosa tanto que muchos ya no encuentran allí su pertenencia. Lo otro es que ahora todo se organiza por sí mismo. Pero la pregunta es ¿cómo sucede esto? ¿A través de cuál paso? El abrazar un nuevo oficio no es tan fácil. El capital (*Kapital*), la habilidad (*Ges-*

<sup>28</sup> En rigor, tenían más alumnos que el filósofo. Sobre esto cf. Lindenfeld (1997), p. 105; Neocleous (1998a) y Laborier (1999), p. 21 ss.

<sup>29</sup> Esta es la tesis de Neocleous (1998a), aunque hubo quienes, como Riedel (1970), pp. 54-67, sostuvieron que la introducción en la *Filosofía del derecho* de la policía, en tanto institución prerrevolucionaria, es un mero regreso al pasado. Con todo, dejamos aquí abierta la cuestión. Para un panorama histórico sobre los problemas políticos de la época, cf. la detallada exposición de Duque (1999), pp. 16-67; Bruun (1959), pp. 14-20; Lindenfeld (1997), p. 89 ss.; Bodei (1975a), pp. 18-40; Díaz (1994), pp. 27-39; y Becchi (1994), pp. 133-172 sobre los efectos de la censura en Hegel, junto con D’Hondt (2002), pp. 205-212 y 237-256. Véanse además algunas de las cartas de Hegel: “Yo he sufrido sin daño la política de represión” (*Correspondance*, II, p. 237-238) y la dura misiva contra la Restauración del 5 de julio de 1816 a su amigo Niethammer (*op.cit.*, II, p. 81).

<sup>30</sup> Para una descripción de lo que se entiende técnicamente, desde lo económico, como fallas del mercado, cf. Brodbeck (1998), p. 54 ss.

*chicklichkeit*) se invierte en eso y no es fácil cambiar. La adquisición de un oficio nuevo es difícil. A una cierta edad, el hombre ya no es más capaz de abrazar otra profesión. Incluso la esperanza, la idea de que se estará mejor, de que circunstancias más favorables entrarán a escena, lo sujetan a la edad. De modo que cientos, miles [de hombres] se van a pique en este paso” (Ilting IV, p. 625).

El individuo debe ser auxiliado por lo universal. Esa es la consecuencia de la situación descrita. Pero esta intervención del Estado no debe entenderse como si fuera a producir nuevos bienes en reemplazo de nuevas necesidades. Se trata de una compensación a fallas propias del mercado que debe ser vista más desde lo ético, como cuidado conjunto estatal sobre el individuo que ha quedado desamparado. Tampoco, por cierto, ha de interpretarse como si Hegel estuviera postulando la necesidad de sostener un organismo estatal represivo y escrutador de la intimidad personal. La policía hegeliana es una *Ordnung-polizei*, una policía que busca el orden social controlando el cumplimiento de las reglas propias del intercambio económico del Sistema de las Necesidades y no una oficina burocrática que vigila la conducta de los individuos. Hegel rechaza la idea de una policía que “haya de saber dónde está cada ciudadano a cada hora del día y a qué cosas se inclina”, como le reprocha en cambio a Fichte<sup>31</sup>.

De modo que Hegel define las tareas que le atribuye a la policía (FD, #236, Agr.) como un término medio entre el extremo del absolutismo propio de la policía económica camerarista y el de la absoluta libertad, sin regulación estatal, propio de la economía política moderna. Las funciones policiales quedan allí definidas como un intento de mediación entre la producción y el consumo:

“Los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí y, si bien por cierto la relación correcta se produce por sí misma en el todo, el equilibrio necesita sin embargo de una regulación consciente (*mit Bewusstsein...Regulierung*) por encima de ambas partes” (FD, #236).

Esa regulación que se requiere estará ciertamente a cargo de la policía y sus órganos respectivos de control y supervisión, pero también se cumplirá por la tarea de las corporaciones a través de su poder etificante, es decir, constructor de un *èthos* comunitario que atenúe el apetito egoísta individual y lo someta al interés del todo ético. Sin embargo, como veremos enseguida, esa regulación no implicará un poder real de intervención o de “dirigismo” en la economía.

En general, podrían diferenciarse las funciones policiales, según las distintas propuestas que hace el filósofo, en cuatro grandes áreas temáticas:<sup>32</sup>

a) Regulación entre consumidores y productores.

<sup>31</sup> Cf. *Differenz*, p. 68-69, cuya nota a pie es una burla de la burocracia inútil que generaría el Estado propuesto por Fichte y las críticas a este autor en *Constitución de Alemania* (Cf. *Verfassung*, pp. 472-484). Otra versión se encuentra en Henrich, p. 190-191. Véase Bourgeois (1969), p. 71-72 y Becchi (1994), pp. 46-56, sobre “lo Stato-macchina” fichteano. Hegel repite la crítica en la *Vorrede* de los *Lineamientos* (FD, p.25), cargando ahora contra la *Passpolizei* fichteana, la “policía de pasaportes”. Con todo, debe observarse que el *Shiboleth*, la señal distintiva de Hegel, es el respeto absoluto a la ley como expresión del todo ético (Cf. *Vorrede*, p. 20)

<sup>32</sup> Cf. FD, #236; 241-248; *Jenaer*, III, p. 272 ss.; Ilting IV, p. 595 ss.; Meyer, #112; Henrich, p. 190 ss.

Este apartado, ligado básicamente con la supervisión de la calidad de las mercaderías en oferta al público, tiene como base dialéctica la contradicción entre producción y consumo que ya expusimos (*cf. supra*, cap. IV.4.). Como en la moderna sociedad industrial el productor no es idéntico al consumidor, los fabricantes se encuentran imposibilitados de conocer de antemano cuántos de sus productos podrán colocar en el mercado. De ese modo, una parte de la producción podría quedar sin vender, lo que se traducirá en una pérdida para ellos, con lo cual –si no tienen un buen respaldo económico– se verán forzados a achicar el negocio o a despedir trabajadores. El resultado es el desempleo. Desde el lado de los consumidores, si hay desabastecimiento se generará un alza en los precios. Si esto comprime la demanda ya escasa, la situación repercutirá a la larga sobre la producción, que deberá encojerse aún más para compensar costos. Para salir de este círculo, la propuesta policial de Hegel apunta a “una regulación consciente” para evitar que las mercaderías de primera necesidad (productos agropecuarios y medicinas, en especial) se vean centralmente afectadas. Esa regulación incluirá además –sin que en la *Filosofía del derecho* se especifique cómo– una supervisión policial que garantice el derecho del público “a no ser engañado” sobre la calidad de las mercaderías que compra <sup>33</sup>.

b) Cuidado y protección de pobres y desempleados:

El capítulo está dedicado a los más perjudicados por los efectos de la industrialización. La función policial aquí es conectar a los desempleados y menesterosos con los organismos de caridad, públicos y privados, y con los centros de sanidad. El Estado, según la concepción de Hegel, debe proveer a sus miembros cuidado sanitario y social; la garantía de que todos los integrantes de la sociedad podrán participar del patrimonio social a través de un trabajo; y educación para los más pequeños: “La habilidad (*Geschicklichkeit*) del individuo –dice– es la posibilidad de la conservación de su existencia” (*Jenaer*, III, p. 223). El pensamiento de que el individuo pueda conservar y ampliar su conciencia moral y sus capacidades físicas y espirituales a través de la educación tiene como antecedente la propia posición de Adam Smith. En *Riqueza de las Naciones*, pese a rechazar la intervención del Estado, el autor escocés reclama la presencia de un fuerte sistema de educación general <sup>34</sup>.

Sin embargo, en este capítulo, Hegel plantea dos problemas surgidos a partir del cuidado a los necesitados y los organismos de pobres: los derivados del intento de atender las necesidades de los pobres, con el consiguiente daño a la “honra” de los trabajadores; y los problemas económicos surgidos por la creación de empleo a través del estímulo estatal.

Con relación a la primera de estas consideraciones, Hegel advierte que este sistema abre la posibilidad de que el individuo vea perdida la “honra” personal, su propia dignidad por ser incapaz de vivir de su propio trabajo. El mecanismo económico en juego aquí gira en torno de la necesaria introducción de un tributo para financiar el trabajo –el llamado *Armentaxe* o Impuesto de pobres–, del cual se dice que sólo provocaría una transferencia de ingresos del sector más acaudalado al menos favorecido sin que ese cambio vaya a derivar en un aumento de la producción y el empleo. La resultante sería que habría ingresos pero

<sup>33</sup> Cf. FD, #236; *Ilting* IV, p. 596-7; Henrich, pp. 190-191. Después de 1821, Hegel agrega a este rubro el control de fármacos: “La medicina es una necesidad general, pero si es la adecuada o buena, eso no lo puede juzgar el individuo, sino el farmacéutico. Es también completamente apropiado que la policía conduzca la inspección sobre la salud del ganado, ya que en épocas recientes fueron envenenadas regiones enteras a través de la venta de carne de ganado enfermo” (*Ilting* IV, p. 597).

<sup>34</sup> Cf. Smith (1776), Libro V, Cap. I, Parte III.

no trabajo, con lo que se lesionaría el principio de dignidad <sup>35</sup>. Los razonamientos de Hegel se apoyan en el debate de la época. De un lado, por ejemplo, Ricardo se opone terminantemente a su aplicación argumentando que perjudica tanto a los ricos como a los pobres:

“La tendencia clara y directa de las leyes de pobres está en directa contraposición a estos obvios principios: su intervención no será, como benévolamente intenta el legislador, corregir la situación de los pobres, sino empeorar tanto la situación del rico como la del pobre; en lugar de enriquecer a los pobres, están calculadas para empobrecer a los ricos; y en tanto estén en vigor las leyes actuales, será conveniente, conforme al orden natural de las cosas, que el fondo de beneficencia para los pobres crezca progresivamente, hasta absorber los ingresos netos del país o, cuando menos, todo cuanto el Estado nos deje después de satisfacer sus propias necesidades para los gastos públicos, que nunca disminuyen”<sup>36</sup>.

El razonamiento de Ricardo se apoya, en su gran parte, en una consideración sobre el mercado laboral y los salarios, que ha venido desarrollando hasta ese fragmento citado, basada en los principios sobre el aumento de la población provistos por Malthus. La idea, sin sus ricos matices, podría resumirse así: el crecimiento de la población –y obviamente, de la clase trabajadora– que supere la acumulación de capital y los niveles de producción sólo trae miseria. Si la oferta de trabajadores crece por encima de la demanda, ni siquiera estarán asegurados los salarios de subsistencia, que dependen de la política de pobres, enganchada a su vez a los niveles de producción <sup>37</sup>. Hegel, sin embargo, no parece interesado en aplicar en sus consideraciones la teoría malthusiana. El tema permanece así irresuelto para él desde la perspectiva de la economía política.

Un segundo inconveniente, presente en la función policial que venimos analizando, está ligado al hecho de que el fomento de puestos de trabajo desde el Estado para los más necesitados puede, a la larga, empeorar el problema: si se suman más brazos a una producción

<sup>35</sup> “Se ha intentado ayudar [a los menesterosos], como por ejemplo con los impuestos de pobres, por lo cual se da a los que se han empobrecido lo que ellos necesitan. Pero, de este modo, su subsistencia no es mediada a través del trabajo y con ello los hombres pierden su honra (*Ehre*). Esta relación tiene lugar en Inglaterra. Los hombres obtienen así un derecho, su laboriosidad es superflua, pierden la honra para sustentarse mediante su trabajo y así surge la más alta desvergüenza” (Iltting IV, p. 611).

<sup>36</sup> Cf. Ricardo (1817), Cap. V, p. 80-81. Véase también pp. 82-83.

<sup>37</sup> Dang (1994), p. 1432 ss. subraya que, hacia el siglo XVI, “la pobreza era útil y necesaria a la prosperidad del país”, por lo que se requerían salarios bajos. Pero el fenómeno derivó en un problema social grave. Locke fue uno de los que elaboró en 1697 un “Informe sobre pobres” con medidas para asegurar un ingreso mínimo de subsistencia (pp. 1423-1441). Las primeras casas de trabajo para pobres aparecen en Inglaterra en Bristol, Norwick y Worcester, las ciudades más industrializadas. Sobre la represión a la mendicidad impulsada como política en esa época, cf. p. 1430 ss. Acerca de las leyes de pobres, la escasez en el agro y la creación de una nueva población industrial en la Inglaterra del 1700, cf. De Marchi (1998). Un completo panorama sobre el debate en la época de Hegel en torno a la pobreza se encuentra en Villarespe (2002), pp. 74-106, con especial referencia a las tesis del mercantilismo y del utilitarismo y a la concepción de Malthus. Villarespe contrapone las posturas de este autor y Smith en pp. 141-146. Para éste último, el trabajo puede sacar a las personas de la indigencia. Malthus, en cambio, considera a la pobreza casi como una condición endémica. Rodríguez Cabañero (2003), pp. 118-137 coteja los análisis de Smith, Malthus y Ricardo. Compárense además con las posiciones de Mandeville (1729), p. 125, quien afirma que suprimir la pobreza sería ruinoso para la prosperidad del Estado ya que nadie haría los trabajos penosos necesarios para la marcha de la economía: “Todo lo que hace aumentar la abundancia de un país contribuye a abaratar la mano de obra, donde se maneje bien al pobre, pues lo mismo que se debe evitar que pase hambre, conviene impedir que reciba nunca lo bastante para poder ahorrar (...) el interés de todas las naciones ricas consiste en que la mayor parte de los pobres no puedan estar desocupados casi nunca y que, sin embargo, gasten continuamente lo que ganen”. Cf. además sobre la pobreza, *op. cit.*, pp. 165-215; 190-192 y p. 657 ss.

ya mecanizada y con amplia capacidad de oferta de mercaderías, se puede generar una saturación de productos en el mercado para la que podría no haber poder suficiente de compra. Vuelve aquí el problema de la superproducción al que ya analizamos (*cf. supra*, cap. IV.7.): el desarrollo creciente de la economía genera, a su vez, un grave problema de desempleo. El capital aumenta, también su distribución, pero la sociedad civil muestra la paradoja de que no es lo suficientemente rica para evitar el crecimiento de la pobreza. En sus escritos juveniles, Hegel parece aplaudir la intervención estatal para la generación de empleo, pero desde al menos 1821 –tal vez influido por las discusiones de la época- es cada vez más consciente de que el aumento de la producción no derivará, necesariamente, en un alza de la demanda:

“Se provee a los pobres con material y se les compra sus productos. Esto parece ser lo más apropiado, el modo más correcto. Pero considerado todo más de cerca esto no ayuda a solucionar la pobreza: tiene un efecto aún peor. Se aumenta así la cantidad de la producción y el mal resultante consiste en el exceso de los productos y en la falta de consumidores” (Iltung IV, p. 611).

Es fácil adivinar la consecuencia de este panorama de demanda deprimida: superproducción, achique de plantales de operarios, cierre de fábricas, desempleo, miseria. Como hemos visto, Hegel reclama a la sociedad civil la necesidad de que procure subsistencia a los más desfavorecidos. Y para ello convoca a la policía, como la instancia legal correspondiente. Es claro, sin embargo, que no es en esta instancia donde el problema podrá ser resuelto. Falta para ello el concurso de la corporación, que entrará en juego como un modo de superar la propia incompetencia de la policía para superar el drama de la pobreza. Ella será la encargada de asegurar la subsistencia de sus integrantes <sup>38</sup>.

c) Infraestructura de servicios y obras públicas.

Esta función es otra herencia directa de las estipulaciones cameralistas reservadas para la administración policial. Se trata de impulsar la construcción y el mantenimiento de todas las instalaciones del Estado –calles, rutas, puentes, iluminación pública, puertos, aduanas, instituciones educativas, judiciales, sanitarias y de caridad, etc- que son usadas por todos los ciudadanos sin distinción y que no están sujetas a la actividad o supervisión privadas <sup>39</sup>. Este es el apartado donde la policía, a la inversa de lo que ocurre en las secciones “a” y “b” parece tener una competencia efectiva mayor. Y es que la producción de bienes públicos surge como la única actividad estrictamente económica de la policía. En la *Filosofía del derecho*, el bien público es definido como aquellas “tareas generales e instituciones de utilidad común” (FD, #235). En la producción de estos bienes el Estado aparece netamente como la compensación de una falla del mercado. Es aquí, según Hegel, donde surge con claridad una tarea social del Estado, que sólo puede llevarse a cabo si los privados no la cumplen. Obviamente, no es extraño que la sociedad civil no las realice ya que, desde lo ético, carece de preparación e inclinaciones para cumplir esa función. Requiere, pues, el concurso de otras instituciones –además de la policía, la corporación, las comunidades o los municipios- para llevarlas a la práctica. Se nota en este segmento que ha habido un desplaza-

<sup>38</sup> Sobre policía y pobreza, *cf.* FD, #241 a 245; Iltung IV, p. 608 y 611; Henrich, pp. 193-197.

<sup>39</sup> *Cf.* FD, #236, 238, 239 y 242. Henrich, pp. 190-193. Iltung IV, pp. 595, 597, 603, 606. En lo básico, todas estas determinaciones ya estaban presentes en la cameralística clásica y, de un modo menos pronunciado, también en Smith (1776), Libro V, Cap. I, Parte III, p. 639 ss.

miento de tareas que, antiguamente, eran exigidas únicamente a la policía y que, en Hegel, comenzarán a ser ejecutadas también por los institutos corporativos<sup>40</sup>.

d) Colonización y comercio exterior:

Como cuarta función de la política social de la policía, Hegel propone la fundación de colonias y la emigración de los pobres a tierras vírgenes. La idea es exportar el excedente de mano de obra, como un intento de cubrir el desempleo, y también como una manera indirecta de expandir la economía. Hegel recuerda siempre que la importancia y grandeza económica de Gran Bretaña, la gran potencia comercial de la época, radica en que tiene muchas colonias en el exterior donde colocar el exceso de su producción: “Por todo el mundo hay ingleses”, exclama ante sus alumnos<sup>41</sup>. En la *Filosofía del derecho*, el mar aparece así, en entonación lógica, como la *Bedingung*, “la condición para la industria”. En el manuscrito de 1819/1820, el acento es más lírico: el mar y la navegación constituyen “la poesía del comercio (*die Poesie des Handels*)” (FD, #247; Henrich, p. 200).

Al margen de esta función, y como prevención ante efectos de la economía internacional sobre la economía interna, la administración policial también habrá de controlar las repercusiones del comercio exterior sobre el mercado interno, en especial la introducción de mercaderías importadas más baratas, que podrían conducir a la ruina de las empresas locales y el consiguiente desempleo. Hegel, tampoco aquí, propone ninguna medida concreta y solo apela a comentarios de tono proteccionista. Lo que bien podría dar lugar a una política activa de comercio exterior y aduanera no aparece especificada en ningún lugar. Hegel alude a una “tributación de las necesidades diarias” (FD, #236, Agreg.), pero no está claro qué entiende Hegel aquí por *Taxation*. Esa es la palabra que usa. No hay una indicación de que se fijarán por decreto los precios, como lo indicaría la tradición de tono más cameralista, y tampoco hay una alusión a las estipulaciones de la economía smithiana que, como sabemos, destierra de la doctrina cualquier regulación o reglamentación policial –en este caso, control de precios– por considerar que altera la libertad de comercio e introduce distorsiones en el mercado<sup>42</sup>.

Hasta aquí ~~lo~~ hemos expuesto lo que Hegel pensaba en su madurez. Es algo un tanto diferente el esquema que el filósofo imaginaba en sus años juveniles. Así, por ejemplo, en el *Sistema de la Eticidad*, Hegel señalaba que las fuerzas del mercado son parte de “un todo inconsciente y ciego” y que el universal debe domesticar (*System*, p.75). De un lado, rechazaba entonces la idea de Fichte de fijar los precios desde el Estado<sup>43</sup>. Aunque entonces se

<sup>40</sup> Cf. Priddat (1990), pp. 95-98.

<sup>41</sup> “Se dice que la libertad económica (*Gewerbefreiheit*) hace florecer el comercio y el tráfico y se pone como ejemplo a Inglaterra. Pero estas comparaciones suelen ser algo equívoco y no siempre se sopesan todas las circunstancias. Es que Inglaterra tiene al mundo como su mercado y como territorio para la colonización: éste es el hecho fundamental” (Iltting IV, p. 625-626).

<sup>42</sup> Cf., FD, #236 y 246, 247 y 248; Iltting IV, p. 596.; Henrich, pp. 190, 198-201.

<sup>43</sup> Fichte (1800), p. 87-88. Compárense las medidas de Hegel con las de Fichte, cuyo *Estado comercial cerrado* es resultado de la revolución francesa y del surgimiento de la industrialización liberal en Alemania. A partir de una polémica teoría de la propiedad, Fichte intenta regular las operaciones de venta y fijar por decreto los salarios (pp. 76-78 y 81); prevenir la superproducción y el desabastecimiento, así como planificar la cantidad de miembros autorizados para trabajar en cada rama de la producción (pp. 78-79 y 82). Castiga duramente el dumping (pp. 82-84) y establece medidas para satisfacer las necesidades esenciales antes que el mero lujo (p.79). Dentro del Estado se maneja una moneda interna y no el medio de cambio internacional, como base para el objetivo mayor: que el gobierno tome las riendas del comercio exterior y lo regule para sustituir paulatinamente las importaciones de acuerdo con un equilibrio interior de oferta y demanda (pp. 136-139; 155-

mostraba convencido de la idea de que es el mercado el que, al cabo, halla por sí solo el equilibrio necesario, recomendaba sin embargo no confiarse en su autonomía y postulaba una acción gubernamental en la que el Estado debía actuar comportándose como “el todo real que posee el poder” (*op.cit.*, p. 76). Hegel, sin embargo, tampoco aquí da indicios de cómo lograrlo. Por otro lado, como segunda observación de su doctrina, se muestra partidario de impedir la obtención de grandes ganancias, pero también aquí faltan indicaciones precisas que nos permitan imaginar de qué modo pensaba esos mecanismos intervencionistas. Se limita a postular: “El gobierno debe trabajar al máximo contra esta actividad destructora y contra la destrucción universal. Puede cumplir esto de un modo externo, inmediato, dificultando la obtención de grandes ganancias” (*op. cit.* p. 78). La máxima que guía la acción aquí se reduce al siguiente enunciado: “Es preciso que con la acumulación de la posesión en un lugar disminuya esa misma posesión en otro” (*Ibidem*). De un modo que permite suponer un esbozo inicial de lo que luego, en su época de madurez, quedará definida como la instancia universalizante de la *Korporation*, Hegel ya piensa aquí en un esquema de asociación que permita el desarrollo de vínculos éticos y solidarios entre los miembros de un grupo social: “El rico –dice explicando los efectos que ese conglomerado universal tendría sobre los impulsos egoístas de sus miembros- es aquí inmediatamente forzado [a moderar] la relación de dominio (...) y en consecuencia el ansia de riqueza sin límites queda extirpado por sí mismo” (*op. cit.*, p. 79). Y luego agrega: “Esta constitución corresponde más a la naturaleza del estamento mismo [el industrial] y de su esencia orgánica, y no del gobierno. Lo que pertenece a éste son las limitaciones exteriores” (*Ibidem*). Ese límite externo es lo que, puntualmente, nos lleva ahora de un modo directo al tercer punto de la agenda juvenil hegeliana en torno a los modos de la acción estatal. Hegel habla aquí de un sistema impositivo o “medio exterior para limitar la adquisición”. El filósofo descarta sin embargo gravar los bienes o las utilidades y se inclina por aplicar tributos sobre el gasto. Pero el espíritu que lo anima, no obstante, es que el Estado no debe inmiscuirse demasiado: “Es contrario a la naturaleza de lo universal –dice- estar en lo particular”<sup>44</sup>.

## 5. Intervención y “regulación consciente”

¿Sugiere lo expuesto hasta aquí la existencia en Hegel de un proyecto intervencionista o, en su defecto, la agenda del filósofo se constriñe a meros enunciados normativos, sin eficacia económica alguna?

Debe reiterarse aquí lo que ya hemos consignado: Hegel no parece haber atribuído a la policía un poder real de intervención, en el sentido de lo permitido por la vieja cameralística. Al contrario, es una institución en entero adecuada y conforme a las exigencias de la nueva realidad económica<sup>45</sup>. El filósofo es consciente del valor del desarrollo industrial y de su capacidad de generar una alta potencia productiva. Pero, al mismo tiempo, también se manifiesta en contra de una actividad industrial sin límites, que degrade el tejido ético social. En las lecciones de 1824/1825 describe un panorama más bien en tonos sombríos (*cf.*

---

157; 143-147). La idea madre es evitar que las fluctuaciones del comercio internacional repercutan en el interior del país.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 79. Sobre la acción económica del gobierno en este período juvenil, *cf.* el amplio desarrollo de Denis (1989), pp. 44-49.

<sup>45</sup> En las lecciones de 1819/1820, especialmente en la sección dedicada a la policía, Hegel parece haber elaborado una justificación filosófica del derecho a la rebelión (*Aufstand*) de las clases más pobres cuando el orden social vigente no les permita desarrollarse como personas. *Cf.* sobre esto Henrich (1981), pp. 19-21.

Ilting IV, p. 625-627). De un lado, argumenta, la nueva sociedad industrial empuja a comprometerse con nuevos oficios y así a adoptar mayores riesgos. Pero la apertura de nuevos comercios y fábricas a veces fracasa, con lo que se hundan aquellos ciudadanos con poco capital o menor conocimiento técnico (*Geschicklichkeit*). La moderna organización socioeconómica, sin embargo, estimula los monopolios y lleva también con eso a una acumulación en pocas manos del capital disponible. Todo, dice Hegel, a causa de una libertad de industria que aparece descontrolada. A causa de esa libertad, los nuevos capitalistas regulan los precios como quieren, refuerzan sus monopolios y se destruye así el equilibrio entre oferta y demanda. Como resultado, consumidores y pequeños productores dependen de los grandes empresarios, aunque esta situación, en vista de la libertad industrial imperante, no podría ser afectada por ninguna autoridad reguladora. “Es –dice– el peor (*schlimmste*) de todos los monopolios”<sup>46</sup>. Aunque, en fin, es cierto que Hegel apoya una “regulación consciente” (FD, #236) sin explicar en detalle en qué está pensando, lo concreto es que la policía no puede ejecutar nada por encima de las necesidades de la sociedad civil:

“La intervención (*Eingreifen*) debe ser tan discreta (*unscheinbar*) como sea posible; pues éste es el ámbito del arbitrio. La apariencia de violencia debe ser evitada y no querer salvar lo que no ha de salvarse sino ocupar de otro modo a las clases que sufren. Esta es la visión general” (*Jenaer*, III, p. 224).

Esta idea del Hegel juvenil se instala también en la *Filosofía del derecho*<sup>47</sup>. Aunque en 1821, como vimos, se apoya la “regulación” y se mantiene la primacía del todo sobre las partes (“la libertad de comercio no debe ser de un modo que ponga en peligro el bien general”, FD, #236, Agreg.), ya no estamos ante un intento de manipular los precios desde el Estado como en los primeros escritos de Jena –un modo claro de intervención económica directa– y en los años siguientes se aludirá más que nada a un control sobre la calidad de mercaderías, en especial los fármacos y alimentos (*Cf.* Ilting IV, p. 596 ss.; Ilting III, p. 695 ss.). Este aspecto de la posición hegeliana ilumina su idea según la cual no es el mercado el encargado de colocar “transparencia” en las relaciones de intercambio, sino que la tarea recae en la burocracia estatal del tercer estamento. Ellos son los que tienen “el saber de lo general” por cuanto cuentan con el nivel general de educación e instrucción para lo universal, conocimiento del que carecen los demás sectores de la sociedad<sup>48</sup>.

Con todo, pese a estos matices, puede sin embargo sostenerse que el tratamiento de la policía en la *Filosofía del derecho* muestra que Hegel no se ha separado enteramente de la vieja tradición europea que la consideraba como el elemento clave para asegurar el orden social y, por ende, político. Es difícil, obviamente, probar que los postulados cameralistas aún están presentes en la obra del filósofo. Como hemos visto, la distinción entre sociedad civil y Estado –un aporte innegable del sistema hegeliano– poco tiene que ver con el cuerpo

<sup>46</sup> *Cf.* Ilting IV, p. 627. Hegel alude aquí a las cervecerías de Inglaterra. Sobre la contradicción representada por Londres al ser una ciudad “infinitamente rica” que sufre una miseria “espantosamente grande”, *cf.* Ilting IV, p. 494.

<sup>47</sup> Hegel admite que el poder de policía tiene algo de “odioso” (*Gehässiges*) y que no debe “incomodar” (*genieren*) la vida de los ciudadanos (FD, #234, Agreg.).

<sup>48</sup> Priddat (1998d) pp. 215-216 ha marcado que la concepción del “estamento de la inteligencia” señala el tránsito de la *Polizei* a la *Wirtschaftspolitik*, es decir, desde la economía cameral a lo moderno. Aunque aún se nota la vieja actitud absolutista de que no hay sujetos independientes de la sociedad sino súbditos del Estado, ya empieza a advertirse la existencia de un proceso educativo o mediador. Son los funcionarios los que tienen la misión de educar y preparar a los ciudadanos para ser mejores sujetos o agentes económicos.

sociopolítico cameralista más homogéneo, donde ambos sectores eran interdependientes e intercambiables en virtud de sus fronteras difusas. Esa determinación central no es en absoluto combinable con el pensamiento de Hegel. Pero, sin embargo, la idea de la necesidad de bregar por la seguridad del todo, sacrificando incluso ciertos prerrogativas de la particularidad, sí hunde sus raíces en la tradición económica germana. Incluso se podría agregar, aunque aceptando la posibilidad de que asomen ciertos reparos, que es en el ámbito de la policía donde más se nota la impronta de Steuart, que Hegel ha sabido ocultar muy bien en todos los *Lineamientos*.<sup>49</sup> Ha sido ciertamente de él, y no de Adam Smith, de quien Hegel tomó la idea del mercado como un sistema mecánico al que hay que domar pues siempre se encuentra al borde del colapso. La diferencia estriba en que, mientras para el autor de la *Inquiry* la misión del *stateman* es regular el mercado, en Hegel, en cambio, se trata de evitar que el funcionamiento del “Sistema de Necesidades” ahogue al individuo y le impida realizar su libertad. Para ello admite el control estatal, aunque deja el manejo de la economía en manos privadas. Sin Estado, dice Hegel, el mercado socava la homogeneidad social. Pero, por otro lado, sin mercado, no hay progreso económico<sup>50</sup>.

¿Significa este conjunto de consideraciones que Hegel defendió, de una u otra manera, un discurso intervencionista clásico? De ninguna manera. Y esa negativa se trasluce en el hecho de la ausencia de un tratamiento puntual y desarrollado, en vista de la importancia del tema, en torno de los instrumentos concretos a los que ha apelado el Estado para intervenir en la economía. Así, por ejemplo, al margen del esbozo citado párrafos más arriba en torno de la política fiscal —el recurso comúnmente más usado— faltan en Hegel determinaciones de una política monetaria —otro instrumento de intervención de amplia historia— con cuyo concurso siempre se ha pretendido regular la actividad económica mediante ajustes en la oferta monetaria y en el precio del dinero a través del tipo de interés<sup>51</sup>. Y tampoco se alude a la necesidad de establecer un marco arancelario sobre el comercio exterior, aun cuando Hegel es consciente de la importancia de la protección estatal sobre la industria propia (Cf. *Ilting IV*, pp. 625-626), y teniendo incluso en cuenta que la exportación de la producción y la radicación de colonias en el extranjero son partes del “remedio” esbozado por Hegel para aliviar la pobreza y descomprimir la tensión social de la sociedad civil. Puede objetarse, con razón, que Hegel no es un economista y que, por tanto, no es su función especificar medidas técnicas en esa área. Concedido ese punto, debe al mismo tiempo admitirse que el filósofo, en cambio, no dudó en explayarse en varios párrafos de la *Filosofía del derecho* en torno de otras medidas a las que la escuela clásica ha caracterizado, tradicionalmente, como principios de una intromisión indirecta del estado en la economía (por caso, la descripción del marco legal e institucional y el sistema penal y la seguridad [FD, #211 a 229 y 232-233]; salud y educación [FD, #238 a 239]; asistencia social [FD, #240 a 242]; servicios públicos [FD, #236], etc.)<sup>52</sup>. Ha sido este cuadro general, independiente-

<sup>49</sup> Esta es la tesis que desarrolla Neocleous (1998a), aunque nuestra interpretación difiere un tanto.

<sup>50</sup> Por cierto, como ya hemos mostrado, la policía también existe en Smith, aunque con tareas más restringidas y enfocadas esencialmente a la seguridad pública.

<sup>51</sup> Dicho esto aún teniendo en cuenta a Chamley (1963), p. 50, quien subraya el valor de la moneda en Hegel como “patron de valor” y como “poder de compra abstracto”. Claro que estas determinaciones son insuficientes para hablar de una intervención estatal.

<sup>52</sup> Gide-Rist (1909), I, p. 133, recuerdan que para Smith la no intervención del Estado es un principio general y no una regla absoluta. En efecto, hay una larga lista de actividades en las que el liberalismo permite la actuación estatal: fijación de la tasa de interés, control bancario, correos, educación primaria obligatoria, matriculaciones profesionales, algunas obras públicas, seguridad, asistencia social, etc. Son, justamente, muchas de las acciones incluidas en la policía hegeliana. Cf. Smith (1776), p. 293: “Estas reglamentaciones —dice de la

mente de toda recomendación económica puntual, lo que ha acentuado aún más el carácter normativo de la *Rechtsphilosophie*<sup>53</sup>.

Lo que queda de relieve, en definitiva, es la existencia de una tensión entre la predominancia de lo privado, propia de la economía política, y la necesidad dialéctica de un marco globalizador que contenga la dialéctica aristotelizante del todo/partes que nutre en el fondo todo el discurso de Hegel. Lo que muestra el concepto de policía en Hegel, y el uso al que se lo somete en la estructuración de los *Lineamientos* de 1821, es que el filósofo cabalga entre dos corrientes teóricas: de un lado, la de la economía del *laissez faire* (libertad de producción) y *laissez passer* (libertad de comercio), propia de la tradición anglosajona, que interpreta al mercado como un mecanismo autorreferencial y capaz de autorregulación; de otro, la escuela del pensamiento económico continental, que reserva para el Estado un rol activo en la conservación y disciplinamiento del orden social a través de sus disposiciones e institutos policiales. La auténtica dialéctica de la sociedad civil consiste en ir sobrepasando, a través de una cadena de mediaciones, el proceso “natural” de relación social descripto por la economía política –proceso individualizante, inconsciente y sujeto al arbitrio de la voluntad particular- hasta llegar a una universalidad más plena e interna, superadora del egoísmo privado. Es, en esencia, el producto de la disolución de lo finito particularista en el infinito universalizador. En la primera parte de la sección reservada a la exposición del Sistema de Necesidades, Hegel enfatizó el primado del individuo como representante de la modernidad que ve en la actividad económica privada el derrotero de la Historia. Pero ahora, para ir acercándose a la universalidad buscada, necesita introducir un elemento fiscalizante y controlador, que vaya configurando la mediación entre lo privado y lo público. Aquí domina entonces la tradición de cuño aristotélico del bien común<sup>54</sup>. El problema reside en que ambos extremos entran en aguda colisión. Hegel, recogiendo la tradición anglosajona, reconoce al individuo privado que busca satisfacer sus necesidades egoístas en el mercado. Al mismo tiempo, respetando la corriente histórica más propiamente germana, intenta justificar una regulación que “esté por encima de ambas partes” (FD, #236). O sea, se le pide a ésta última que morigere las consecuencias de la convulsión y el desgarramiento social que produjo, en efecto, la primera. Tenemos así un respeto a la individualidad del mercado, que genera disturbios o turbulencias, y un llamado a la contención estatal, que puede afectar las libertades particulares. ¿Se llega a esta tensión por una necesidad que proviene de la realidad empírica? En absoluto. Al contrario, la contraposición es el resultado de la lógica económica propia de los *Lineamientos*, que están determinados *ab initio* desde su vértice, la Idea absoluta, bajo la cual se hace necesario supeditar todo lo demás. De modo que, ante este razonamiento, podría decirse que la ausencia de especificaciones técnicas no obedece solamente a que Hegel no es un economista. Eso es, en verdad, lo manifiesto. Al filósofo,

---

intervención estatal- pueden considerarse indiscutiblemente como contrarias a la libertad natural. Pero el ejercicio de esta libertad por un contado número de personas, que puede amenazar la seguridad de la sociedad entera, puede y debe restringirse por la ley de cualquier gobierno, desde el más libre hasta el más despótico”.

<sup>53</sup> Priddat (1990), p. 84 ss. y Chamley (1963), p. 49-50 marcan con diferentes matices la ausencia de una prédica intervencionista, en el sentido fuerte del término, en la economía hegeliana. Otra interpretación se advierte en Taminioux (1984), p. 53, donde afirma que domina en ella el “intervencionismo, pero no dirigismo”, y en Harada (1989), pp. 150-153 y Avineri (1972), p. 151 ss. Denis (1989), p. 140, a su vez, recuerda que Hegel nunca descartó la necesidad de poner límites a la libertad de comercio.

<sup>54</sup> Podría incluso aceptarse que también está presente la visión rousseauniana, pese a las críticas que Hegel siempre le dirigió. Cf. Rousseau (1755), III, p. 28, donde se enfatiza que la máxima de un buen gobierno es la prevención de la desigualdad de las fortunas, como expresión del predominio del bien público. Con todo, Hegel no aceptaría las medidas intervencionistas que el ginebrino propone.

en cambio, le inquietan los presupuestos globales del sistema. El punto estriba, más bien, en que su intención apunta a la necesidad de presentar una mediación entre ambos extremos, con la idea de ir preparando al conjunto con la eticidad. Pero esa mediación colapsa sin remedio cuando se le introducen elementos que no han sido tamizados por la rigidez lógica de la Idea. Por la necesidad lógica misma de la relación finito-infinito, Hegel se ve obligado a justificar la disolución de la autonomía de lo particular ante el todo ético o lo universal. Lo urge el hecho de que todo está determinado por la conclusión del proceso, el Estado, la realidad ética que dirige el movimiento desde sus inicios lógicos. En rigor, es una necesidad metafísica que se lleva de bruces con los requerimientos más carnales de la economía empírica. Hegel, es claro, lo sabe. Pero advierte que la instancia regulativa es insumprimible en su sistema, aun a riesgo de que sus críticos acentúen su flanco estatista. Justamente es por esa supeditación de lo empírico a la lógica de la idea absoluta que le han colgado el sambenito de *il funzionario dello Spirito* \*.

\* Cf. Bodei (1975a), p. 32. El ineludible transfondo histórico de esta discusión sobre el “estatismo” hegeliano, que tiene particular relevancia en el análisis de su economía, se remonta a la misma época de Hegel, en especial a todo lo ocurrido tras las persecuciones políticas en Prusia, luego de las llamadas “Resoluciones de Karlsbad” (*Karlsbader Beschlüsse*), en 1819, contra los movimientos –liberales, en su mayor parte– opuestos a la monarquía. Esa ofensiva oficial es considerada como una de las primeras manifestaciones políticas de la Restauración en Alemania. Lo que ha sido juzgado desde entonces es tanto la propia obra de Hegel como, además, su compromiso político con los sectores en pugna. Obviamente, ambas caras del problema están entrelazadas. Así, a partir de la obra publicada en 1857 por Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*, Hildesheim, G. Olms, 1962 (reprint), pp. 357-390, surgió una corriente interpretativa que consideró a Hegel como el filósofo oficial del Estado prusiano y a su obra como una glorificación de sus instituciones. Para este grupo de interpretes, Hegel fue una figura conservadora, reaccionaria y, en última instancia, defensora de la Restauración. No es nuestra intención, ni el objeto del presente estudio, entrar en esta discusión, aunque queremos dejar constancia de que somos conscientes de su relevancia. Por tanto, consignamos aquí, simplemente, parte de la bibliografía más destacada. La discusión tras la muerte de Hegel, en 1831, alcanzó a sus discípulos, divididos en torno de si la lógica hegeliana era una “mistificación” de la realidad existente. Cf. por ejemplo Moog (1930), pp. 361-427. También Ruge (1842), Marx (1841-42) y Gans (1833), p. 244, quien niega que la *Filosofía del derecho* sea *ein serviles Buch* (“un libro servil”). Contemporáneamente, Popper (1945), II, p. 224 ss. es uno de los autores que más ha denostado a Hegel, aun al precio de demoledoras críticas en su contra, como registra Losurdo (1988), pp. 124-133: “Su requisitoria antihegeliana –afirma– está enteramente construida sobre materiales de segunda y tercera mano” (p. 128, n. 67). Höhne (1931) y Himmer (1928) rechazan considerar a Hegel como reaccionario, en tanto Bloch (1949), p.229, aun coincidiendo con esa posición, dice que la FD es “la más reaccionaria de todas sus obras” y Marcuse (1954), p. 214 afirma que el pecado de Hegel es “más profundo que su glorificación de la monarquía prusiana” y consiste en haber “traicionado” sus ideales. Lowith (1939), p. 71 ss. coloca el problema en el contexto filosófico de la época, como hace Ritter (1956), pp. 183-233, quien considera que Hegel es el filósofo de la revolución francesa y, en tal carácter, sus ideales son “la mera antítesis” de la Restauración (p. 206). También lo piensa Luckacs (1948) II, pp. 693-718, quien centra el tema en la figura de Napoleón y su importancia para el filósofo. Para Habermas (1963a), Hegel teoriza sobre la revolución y cree así poder impedirla: “Hegel –sostiene– celebra la revolución porque le teme” (p. 128). Hartmann (1929), II, p. 405-6; Avineri (1972), pp. 115-121; Cesa (1981), pp. 147-178; Pinson (1989) y Petersen (1992), niegan, cada uno a su modo, que Hegel pueda ser considerado un restaurador prusiano o un ideólogo conservador, lo mismo que Denis (1989): “Fue –opina– un liberal antiindividualista” (p. 197). D’Hondt (2002) sostiene la tesis del “progresismo” del filósofo –“El Hegel de la madurez era de corazón liberal” (p. 339)- y rechaza la tesis del “filósofo del Estado prusiano” (pp. 301-305). Pelczynski (1971) muestra, en cambio, las ambivalencias en las opiniones hegelianas sobre Prusia. Dotti (1983), esp. p. 218, n.137, niega que Hegel sea un “reaccionario restauracionista”, aunque rechaza igualmente que pueda considerárselo el filósofo por excelencia de la Revolución Francesa –recordando, con acierto, que Hegel mismo colocaba en ese punto a Kant- y critica su “organicismo conservador”. Peperzak (1983) remarca que el Estado hegeliano no es el punto más alto de la realidad humana, en tanto Weil (1950), pp. 13-21, considerando que Hegel tanto admi-

## B) EL INSTITUTO DE LA CORPORACION

### 6. Estamentos y mediación

La primera estructura social que encarna el tránsito de la particularidad hacia un mundo orgánico y universalizante es el estamento (*Stand*), entendido como grupo social conforma-

---

ró como rechazó elementos del Estado prusiano, enumera pasajes donde el filósofo se burla de sus instituciones. Jaeschke (1998), p. 55 ss. analiza las disputas surgidas en la escuela hegeliana en torno a la Restauración y el valor de la religión en el pensamiento del maestro. Bajo la idea de que el Estado hegeliano no es el Estado burgués, Bobbio (1981), pp. 110-112 y 170-172 da argumentos contra la “leyenda” del Hegel prusiano: “Hegel no es un reaccionario pero no es tampoco, cuando escribe la FD, un liberal: es pura y simplemente un conservador” (p. 189). Para una crítica de esta postura, cf. Becchi (1994), pp. 164-198, quien afirma que la libertad moderna es el principio clave del hegelianismo: “Hegel es tanto contrario a la receta liberal del *laissez faire* como a la idea de un control total de parte del Estado. Ambas soluciones son consideradas inadecuadas: la primera porque abandona al individuo a su destino. La segunda, porque le sustrae su libertad” (p. 182). En este aspecto subscribimos la tesis de Becchi en tanto consideramos que el Estado hegeliano no niega la autonomía de la sociedad civil aun cuando está autorizado a intervenir en ella si su atomismo esencial hace peligrar la necesaria unidad ética que preconiza el filósofo. La meta es una síntesis entre la libertad privada y las exigencias del Estado. La polémica entró en una nueva fase a inicios de los 70 cuando Ilting –que defiende la idea de un núcleo liberal y progresista en la filosofía hegeliana (cf. 1971 y 1982)- publicó nuevos manuscritos tomados por sus alumnos antes y después de 1819 y cuando Henrich hizo lo propio, a comienzos de los 80, con el *Nachschrift* recién descubierto entonces de 1819/1820. Como Lucas-Rameil (1980, p. 63) lo han descrito, se trataba de determinar la “liberalidad” (*Liberalität*) o el “conservadurismo” (*Konservativismus*) del filósofo. Pueden consignarse dos posturas básicas sobre la influencia que tuvo la difusión de las “Resoluciones de Karlsbad” en Hegel y su obra. Según Ilting, Hegel pospuso un año la publicación de la *Filosofía del derecho* por miedo de la censura y las persecuciones políticas, lapso en el cual habría hecho algunos retoques o sometido a la obra a una reelaboración (*Umarbeitung*) para producir una *Anpassung* o *Akkomodation* a las exigencias de la Restauración y también como “autoprotección” [*Selbstschutz*] (Cf. la “Einleitung” a su edición de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, vol. I, p. 63 ss.). De allí, entonces, que los párrafos de esa obra no reproduzcan su verdadera postura política, tal como había sido juzgada desde su muerte y como consignó, entre otros, el mismo Haym. Ha habido pues, según su tesis, un “cambio (*Wechsel*) de posición política” en la obra de 1821 (*op. cit.* I, p. 25 ss.) que no repercute o afecta los manuscritos anteriores y posteriores de Hegel. Esto es lo que les confiere mayor valor a la hora de estudiar su pensamiento real. Hegel, pues, habría sentido mayor libertad en la oralidad de sus clases y es allí donde hay que rastrear el “Hegel secreto”. Una síntesis de su tesis se encuentra en Ilting (1982), pp. 12-19. Riedel (1975), en la “Einleitung” a sus *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, considera que la tesis de Ilting es exagerada (cf. p. 41, nota 13) y que las “Resoluciones de Karlsbad” obligaron a “una demora condicionada políticamente” de la publicación de la FD. Hegel, según Riedel, tenía la obra lista en 1819, pero ante la nueva realidad política, la retuvo y la volvió a redactar (*op. cit.*, p. 16-17), aunque sin que eso signifique validar la tesis de Ilting de un cambio de posición política. Henrich (1981) muestra que el nuevo manuscrito de 1819/1820 que él editó, elaborado cuando estaban en vigencia las “Resoluciones” e inmediatamente anterior a la FD de 1821, no revela ningún elemento restauracionista –“De una acomodación (*Anpassung*) (...) no se encuentra ninguna huella (*keine Spur*)”, dice (p. 28)- sino, más bien, se enfatiza allí una visión liberal, más marcada que en otros manuscritos. Al parecer, esto indicaría que Hegel no estaba tan temeroso de la situación política como para cambiar sus ideas tampoco en el aula ante sus alumnos y que la postergación se debió a la censura. Finalmente, ha de consignarse que Lucas-Rameil (1980, espec. pp. 90-93), en un minucioso trabajo, rechazan la tesis de un cambio o un retoque, por lo que concluyen que la hipótesis de una “adaptación” a la situación política de la época, plegándose a posiciones restauracionistas, no tiene una base sólida según la documentación disponible y “de ninguna manera” (*keineswegs*) puede ser sostenida (p. 93). Sobre estos problemas, cf. una detallada discusión en Becchi (1994), pp. 134-164. Para una visión histórica de los problemas de la época, remitimos a la bibliografía consignada en nuestra nota 29, en este mismo capítulo. Acerca del significado de la Restauración y el Congreso de Viena de 1815, cf. Duque (1999), pp. 16-28. Un cuadro de la vida en Prusia, en especial con los efectos de la Santa Alianza se encuentra en D’Hondt (1998), pp. 237-256. Una visión de la Restauración como un fenómeno no esencialmente reaccionario la suministra Bruun (1959), pp. 14-20.

do en torno a un sistema particular de necesidades y sus modos de satisfacerlas según una determinada forma de producción. Hay aquí una manera propia de trabajar, un objeto productivo como resultado, una educación o habilidad que ha sido determinante en el proceso laboral, una forma de consumo y un modo de obtener su parte en la riqueza social o *allgemeines Vermögen*. Hegel expone el carácter universalizante de estas instituciones mediadoras de este modo:

“Si la primera base del Estado es la familia, entonces los estamentos son la segunda. Estos son tan importantes porque las personas privadas, aunque son egoístas, tienen la necesidad de dirigirse a los otros. Aquí se encuentra en consecuencia la raíz a través de la cual se ligan el egoísmo particular y el Estado, cuya preocupación debe ser que esta conexión sea más sólida y más firme” (FD, #201, Agreg.).

De modo que, al margen de lo económico en tanto fenómeno ligado a la generación de riqueza, la función básica de los estamentos es esencialmente favorecer la disolución del atomismo social, de modo tal que los distintos sectores en los que se divide la sociedad civil puedan finalmente confluir a través de sus representantes en el ámbito del poder legislativo (FD, #309). Como ya hemos adelantado (*cf. supra*, cap. IV.2), las capas estamentales son el estamento agrícola o “sustancial”; el mercantil-industrial o “reflexivo”; y el intelectual o “universal”, que engloba tanto al funcionariado estatal (civil y militar) como a las que hoy llamamos profesiones liberales (FD, #203, 204 y 205). El miembro del Estado lo es en tanto integrante de uno de estos estamentos y “sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración en el Estado” (FD, #308). Es justamente esta consideración la que ayuda a precisar que la idea de estamento no es igual a la de clase en Hegel, como a veces se suele confundir. Básicamente, el concepto de *Klasse* es usado por el filósofo en los momentos en que alude a un grupo de personas que no están bajo el techo protector del Estado, es decir, cuando son marginales al todo ético, empobrecidos económicamente e integrantes del *Pöbel*, la plebe o populacho que es la consecuencia arbitraria de la injusta distribución de la riqueza en la sociedad civil, y cuya aparición aterra al filósofo porque es un factor de disturbio social. El *Stand* o estamento, en cambio, representa la integración de un sujeto en una comunidad organizada, que lo contiene y con la que se identifica. Además, la idea estamental alude a los individuos agrupados bajo una profesión, ocupación u oficio y su función como instancia de mediación es ajena a la dinámica propia de las modernas clases sociales<sup>55</sup>. Además, como bien se ha marcado<sup>56</sup>, la idea de clase alude a grupos de ingresos similares, mientras que el concepto de estamento –al menos en Hegel– está asociado al de patrimonio o *Vermögen* (capital y habilidades) y al modo en que cada sector social lo constituye. La idea aquí es que, al margen de su determinación económica, el patrimonio se liga a una honra pública y a una identidad estamental. El estamento asoma así como un fenómeno ético por cuanto –como se verá– ha de mostrarse una conciencia determinada para poder ser contado como uno de sus miembros. Opera aquí, como en otros ámbitos de la fi-

<sup>55</sup> Es cierto, sin embargo, que en la época de Hegel no había una separación tajante entre ambos conceptos – como comenzará a ocurrir, por ejemplo, en la época de Marx– y a veces el filósofo los usa indistintamente, como por ejemplo en la *Propedéutica*, #198 (*Werke*, 4, p. 63: “Los distintos estamentos (*Stände*) de un Estado son en general diferencias concretas según las cuales se dividen los individuos en clases (*Klassen*), que se basan ante todo en la desigualdad de la riqueza, de la educación y de la formación, así como en parte también en la desigualdad de nacimiento”). De todos modos, el sentido más propio es el que hemos dado. Con todo, *cf. supra*, cap. IV.2, al cual remitimos para una referencia bibliográfica más amplia.

<sup>56</sup> *Cf. Priddat* (1990), p. 272 ss.

losofía hegeliana, la categoría del *Anerkanntsein*, el ser-reconocido, que tanta importancia tiene en la doctrina de la propiedad hegeliana (cf. *supra*, cap. II) <sup>57</sup>.

Según se nos indica en la *Filosofía del derecho*, los individuos cuentan con la libertad de incluirse en una clase u otra (FD, #206). Aunque hay diferencias sociales, la “determinación última y esencial” corresponde al sujeto. Pero, en rigor, la explicación no es tan lineal y debe ser examinada con un poco más de detenimiento. Como afirma el filósofo, de acuerdo con la lógica económica que rige aquí, el individuo llega a considerar que su pertenencia a un determinado estamento corresponde a su querer más íntimo y que no se origina en nada diferente a su voluntad. Es decir, su inclusión en un sector es vivida por el sujeto como la consecuencia de elementos ligados a su propia persona. Desde la superficie, si nos atenemos a lo que Hegel menciona en estos párrafos, la elección del individuo es libre, en efecto, aunque sea bajo ciertos parámetros. Pero el proceso sucede por “una necesidad interior” –la lógica propia del sistema como un todo– que Hegel se empeña en presentar como “mediada por el arbitrio y, al mismo tiempo, para la conciencia subjetiva tiene la figura de ser la obra de su voluntad” (FD, #206).

Esto nos muestra que la necesidad última de los estamentos y la pertenencia o no a cada uno de ellos por parte de los ciudadanos corresponde a un presupuesto especulativo. La que opera aquí, en la base de todo, es la astucia de la razón que presenta como contingente y propio del arbitrio del sujeto lo que, en rigor, responde a las necesidades lógicas de la Idea absoluta que, como sabemos, es el motor de todo el proyecto hegeliano. Es esa misma razón especulativa la que nos ofrece al sistema de estamentos como una realidad imprescriptible, justificada por ser un momento objetivo en el despliegue del concepto. Es, justamente, esta astucia de la razón la que lleva al sujeto a vivir como una elección libre y personal su pertenencia a un estamento en particular y a aceptar al cabo su inclusión en la cadena de mediaciones propia del sistema estamental sin que el proceso entero se le presente como una imposición: “El reconocimiento y el derecho de lo que es racionalmente necesario en la sociedad civil y en el Estado –afirma Hegel– ocurre simultáneamente mediado por el arbitrio y es la determinación más cercana de lo que comúnmente se llama libertad en la representación general” (FD, #206, Obs). Es de esta manera como el sujeto halla en esa mediación su universalización ética de la que carecía como individuo aislado, centrado únicamente en sus necesidades egoístas. Se cumple así el primer paso de la mediación orgánica que desembocará en el Estado racional. Mediante la dialéctica económica que impulsa la inclusión de los sujetos en cada estamento queda disuelta una instancia finita en lo infinito de la mediación social y la universalidad del proceso queda asegurada.

Desde una perspectiva más económica, la lógica del sistema estamental se basa en un proceso progresivo de abstracción del trabajo y de abstracción de las necesidades. Se da así un mecanismo de elevación de la actividad económica desde su modo más inmediato, cuando el individuo, básicamente, trabaja para satisfacer sus propias necesidades, a un modo más abstracto, cuando produce para el mercado. Pero esta actividad también conlleva una abstracción progresiva de las necesidades: desde las más primarias o naturales del productor agropecuario, hasta las más sofisticadas del industrial y el comerciante, que requieren de dinero como gran “equivalente universal” de cambio para sostener la cadena productiva. Hay, pues, un proceso de alejamiento de la naturaleza, que a su vez determina la conciencia de cada estamento hacia su propia actividad y hacia el objeto que produce: el

<sup>57</sup> “Un hombre sin estamento es una mera persona privada (*Privatperson*) y no existe en una universalidad real” (FD, #207 Agreg.). Véase también Meyer, #113, p. 176.

estamento agrícola se objetiva así en la tierra; el estamento industrial y comercial en el trabajo mecánico y en el dinero; y el estamento universal en el Estado, como término final de la cadena de mediaciones y de la disolución de lo finito en lo infinito. Cada estructura estamental puede definirse a sí misma en función de su objeto específico. Como se sabe reconocida en él, la mediación por la cual su objeto particular se transforma en objeto universal es, a la vez, una transformación del propio saber de cada estamento <sup>58</sup>.

## 7. Industria y corporación

Pero es el segundo estamento, el de la industria y el comercio, al que propiamente se aplica el recurso universalizante de la corporación. La causa de ello reside en el hecho de que sólo sus miembros, entre toda la cadena estamental, son los que de un modo inmediato se arrojan a la particularidad. Dice Hegel:

“El estamento agrícola tiene en sí mismo, en la sustancialidad de su vida familiar y natural, inmediatamente su universal concreto en el que vive. El estamento universal tiene en su determinación lo universal para sí como fin de su actividad y como su terreno propio. El medio entre ambos, el estamento de la industria, está dirigido esencialmente hacia lo particular, y por eso le corresponde como lo más propio la corporación” (FD, #250).

Mientras la policía ejecutaba su tarea desde el tercer estamento –como representación de los intereses universales- hacia el primero, la corporación es básicamente el instrumento a través del cual lo ético hace su ingreso en la sociedad civil, diluyendo dialécticamente el egoísmo individual en un marco de referencia universalizante. Es una institución que se encarga de la autoadministración del segundo estamento, agrupando a individuos de un mismo oficio o profesión, y cuya meta consiste en resolver los desequilibrios surgidos a partir de la contraposición riqueza-pobreza. El primer estamento, el agrario, vive de la tierra y su eticidad está asentada en las relaciones familiares y en la confianza que se alimenta de ellas (FD, #203). El estamento universal, en cambio, está integrado por la burocracia o funcionariado estatal y tiene por función cuidar los intereses generales de toda la sociedad, bregando para que lo privado no interfiera en lo público. Su manutención proviene del salario que le paga el Estado (FD, #205).

La figura de la corporación tiene antiguas raíces. Se ha señalado que, para elaborar su doctrina propia sobre el tema, Hegel tomó principios del sistema legal romano y los usó como punto inicial de apoyo, aunque con algunas variantes significativas. En Roma, era común la agrupación de individuos con intereses comunes para la defensa, promoción y desarrollo de sus actividades. Esa institución, tratada a veces con recelo y a veces con tolerancia por el poder imperial, derivó en la formación de ciertos órganos comunitarios llamados *societas*, *collegium* o *corpus*. Al parecer, sus intereses eran básicamente económicos en torno a asuntos ligados a la minería, la industria naviera o la recolección de impuestos. Con el medioevo, la corporación más fuerte fue la iglesia cristiana –se la llamó *Corpus mysticum Christi* y Hegel la reconoce como tal (FD, #270)-, pero el modelo de asociación comunitaria corporativa inició su decadencia en la modernidad, en especial por la desconfianza cada vez mayor que el nuevo Estado centralista exteriorizaba hacia todos los organismos que mostraban un afán de cierta independencia. Sin embargo, es esa legitimación estatal de

<sup>58</sup> Para este movimiento lógico de los estamentos, cf. Caboret (1998), p. 88 ss.

larga tradición romana y medieval sobre algunos grupos comunitarios –incluso con las restricciones mencionadas- la que Hegel verificó en la ley germana de su época y usó como sustento jurídico de su ideal corporativo. Su proyecto se distinguía de los anteriores en el hecho de que otorgaba representación política a los miembros de la corporación, algo que era completamente extraño a los experimentos más antiguos. Es esa representación la llave que consagra a la corporación hegeliana como modelo de la cadena de mediaciones que lleva al Estado <sup>59</sup>.

Desde luego, las complicaciones socioeconómicas sobre las que actuará la corporación, encarnadas en la aporía de la sociedad civil (*cf. supra*, cap. IV), aparecen en lo esencial con el segundo estamento, el de la industria y comercio. Este sector vive de la elaboración de las materias primas y de la mediación de sus necesidades con las necesidades de los demás. Es por eso, de algún modo, el núcleo más representativo del Sistema de las Necesidades. Se subdivide en la rama de los artesanos (*Handwerksstand*); la de los fabricantes, que abarcarían a los propietarios y obreros industriales (*Fabrikantenstand*); y y la de los comerciantes (*Handelsstand*). En todas prima el afán individualista y de egoísmo personal que está –el menos, en la teoría- ausente en los restantes estamentos (FD, #204 y Agreg.). Hegel presentaba de este modo las funciones de la corporación en sus lecciones de 1819/1820:

“El fin (*Zweck*) de la corporación es (...) la aseguración de la subsistencia de todos sus miembros (...) Mientras la corporación, considerando la sociedad civil, ingresa en el lugar de la familia, recae en ella también el cuidado de los individuos allí donde y en tanto las fuerzas de la familia no bastan. De ella depende ante todo cuidar por la educación (*Bildung*) de los hijos de sus miembros, e incluso ha de ligarse solidariamente con aquellos que de un modo contingente caen en la pobreza” (Henrich, p. 203)

En este fragmento se adelantan tres características básicas de la corporación que trataremos a continuación. De un lado, aparece como la sustitución de la familia, en tanto es el lugar que acoge a los individuos cuando se incorporan al mundo del trabajo. Pero también es el ámbito donde debe reforzarse la pericia profesional encarnada en la noción de *Geschicklichkeit* o habilidad, de la que ya hemos hablado (*cf. supra*, cap.V). Finalmente, la corporación aparece como la instancia mediadora en la que debe eliminarse “la corrupción de la riqueza” (Henrich, p. 207).

La idea de la corporación como reemplazo de la institución familiar (*cf. también* FD, #252: se la llama “segunda familia”) apunta a mostrar que es allí donde el sujeto se muestra a los demás a través del trabajo; afirma su valía personal y deja manifiesta su capacidad de asegurarse la subsistencia. Pero quizás el elemento más importante para los afanes etificadores de la instancia corporativa es que, en el seno de esta institución, el individuo “reconoce que pertenece a un todo” que lo supera, toma conciencia de que es un integrante de la sociedad civil y descubre que, al hacerlo, se preocupa también por los fines globales del conjunto social. Hegel resume la idea con una frase: “Tiene en consecuencia su honor (*Eh-*

<sup>59</sup> Además de la Iglesia, Hegel reconoce esencialmente como corporaciones a las *Genossenschaften* (confraternidades, asociaciones civiles, gremios sancionados desde el Estado) y también a las *Gemeinde* (comunidades regionales). Sobre los orígenes y alcances del instituto corporativo, *cf.* Heiman (1971), esp. pp. 115-135; Harada (1989), pp. 146-150; Ottow (2001), p. 468 ss.; Himmer (1928), pp. 257-259; Mizrahi (1997), pp. 122-125; Riedel (1962a), pp. 160-165 y (1970), p. 54 ss.; Albizu (2000c), pp. 281-291; Chamley (1963), pp. 43-54; Gallagher (1987), p. 174; Priddat (1990), pp. 194-218; y Denis (1989), p. 140.

re) en su clase” (FD, #253). En uno de sus manuscritos de lecciones se encuentra una determinación más completa de este pensamiento:

“En la sociedad civil (...), lo que soy lo soy no para mí, sino que eso tiene su realidad (*Realität*) esencialmente a través de otro. No sólo de un modo natural soy dependiente de otro, sino incluso también lo soy de su representación (*Vorstellung*). Esta representación debe ser algo fijo y determinado. La honra es un concepto que no estaba presente en el mundo antiguo como lo está en el nuevo. Para que el individuo alcance su fin en la sociedad civil, hace falta que sea reconocido (*anerkannt*). Y este ser reconocido es un momento esencial en su realidad (...) Todas las ocupaciones individuales en la sociedad civil conservan su sentido como miembros de una cadena (...) La honra, precisamente, es la representación que proviene de esa mediación. Entre los antiguos, alguien era inmediatamente honrado por su riqueza, por sus actos, por sus antepasados. Lo que es el objeto de la honra en la sociedad civil, eso sólo puede ser apreciado como medio, como miembro de una gran cadena. La relación universal en la que un negocio, un oficio tiene su significado reside fuera de él (...) La honra es ahora el reflejo de la educación, de modo que yo soy reconocido y este reconocer es expresado en el comportamiento particular mutuo de los individuos. Yo trato así al individuo en toda particularidad no como individuo sino como universal. La costumbre y la cortesía (*Höflichkeit*) entre los hombres tiene aquí su fundamento. En el derecho, el individuo es sólo persona abstracta; en la sociedad civil, es al contrario una persona particular y pertenece a una comunidad. En tanto que en la corporación, lo particular se comporta al mismo tiempo como universal, de modo que ésta es la última determinación de la sociedad civil (...) Aquel que pertenece a una comunidad tiene en ella su honra. Que su negocio particular sea tal que tenga su sentido en el todo y que el individuo no sólo cuide su fin sino al mismo tiempo su comunidad, esto constituye su honra” (Henrich, p. 204-206)<sup>60</sup>.

La idea de “honra” que se maneja aquí significa, en su pureza, que el individuo aprende en la corporación a desprenderse de su egoísmo, ese afán particularista que define a los miembros del mercado de la sociedad civil. Podría decirse que el componente subjetivo del capital —la voluntad humana como tal— es despojado aquí de su arbitrio. Hegel marca que existe, sin duda, “el ansia de lujo y de derroche del estamento industrial” (FD, #253, Obs.). Y relaciona ese comportamiento con el surgimiento de la plebe. Ya hemos visto cómo, según el filósofo, una defectuosa asignación de recursos deriva a la larga en el desempleo, la causa inmediata del empobrecimiento social (*cf. supra*, cap. IV). Pero también consigna que, sólo en su pertenencia a la corporación, el individuo ingresa al proceso de mediaciones que consagran su reconocimiento social. Si el sujeto no es parte de la corporación, si sigue comportándose como el individuo aislado que defiende su cuota en el mercado, sólo le quedará el recurso de buscar el reconocimiento a través de “la exposición exterior de su éxito en su industria” (*Ibidem*). Pero esa estrategia será abstracta: nadie llega a ser reconocido en un lugar en el que no existe porque aún no ha ingresado a él. La deposición de los afanes particularistas para su mediación con los intereses del todo es lo que se reclama aquí. De un lado, el individuo sigue activo para sí mismo, pero del otro también promueve en el fin y en su intención algo universal: la misma comunidad.

Por cierto, esta cadena de mediaciones tiene su contrapartida económica. En un sentido, en la corporación aparece un mecanismo de ayudas para atenuar la pobreza, aunque ya no

<sup>60</sup> Véase la exposición, mucho más concentrada, en FD, #253, 254, 255 y 288. Sobre las corporaciones y comunas (*Kommunen*) como “círculos en los que confluyen los intereses generales y particulares”, *cf.* FD, #290, Agreg.

bajo la forma degradante de la caridad. Hegel se opone a la limosna que impide la satisfacción personal de vivir del trabajo propio. Esa ayuda –dice- tiene “un carácter contingente”. En otro aspecto, los sectores que acumulan la riqueza de la sociedad –al cumplir su tarea de auxilio hacia los necesitados- dejan de provocar “el orgullo en su poseedor y la envidia en los demás” (FD, #253, Obs). Es ese resentimiento general hacia los ricos lo que, según Hegel, puede derivar en disturbios que pongan en riesgo el orden social:

“En la corporación, la corrupción de la riqueza (*Verderben des Reichtums*) es eliminada. Aquí tiene el hombre el ámbito donde poder mostrarse. En esta relación el rico no es más un individuo para sí. Al mismo tiempo, en esta esfera tiene obligaciones. Hacia el exterior sólo tiene los deberes totalmente universales de la justicia. Es aquí donde está la forma y el modo como él puede aplicar su riqueza en su comunidad” (Henrich, p. 207) <sup>61</sup>.

Debe consignarse, sin embargo, el contexto histórico desde el cual surgen estas determinaciones sobre el empresariado, el lujo y la ayuda a los demás, englobadas en estos párrafos de la *Filosofía del derecho*. La idea que parece nutrir el argumento, o al menos integrarlo como una parte sustancial de su núcleo, es la representación del “comerciante honorable”. En su momento, éste fue un concepto surgido del ámbito estamental alemán con el que intentó tematizarse la idea de la reputación en la vida económica. Esta figura del *ehrbarer Kaufmann* –así aparece en los textos de época- actuaba desde el universo simbólico como un elemento atenuante de los costos surgidos por el enorme proceso de cambio económico vivido en la época. El comercio y la industria tenían una imagen si se quiere positiva en el siglo XVIII. El comerciante honorable asomaba de esa manera como el representante de la frugalidad, la honestidad y la prudencia. Pero la valoración parece haber mutado en la centuria siguiente tras los primeros efectos a gran escala de la industrialización. Nuestro interés, con todo, reside en la idea de honorabilidad u honra manejada por Hegel y que tiene un origen ligado a los estamentos y gremios de entonces. Fue acuñada hacia 1700 y está asociada a la idea del *creditieren*, el concepto del *credito* o “creencia” latina. El *creditieren* es el mecanismo por el cual otorgamos a alguien nuestra confianza. En el caso del comercio, apuntaba a una persona que es merecedora de nuestra fe en las operaciones de negocios. La idea estaba tan presente en el imaginario popular que existía incluso una publicación en torno de la reputación u honra social de los individuos <sup>62</sup>.

De modo que, en la corporación, si bien es cierto que un empresario distingue a sus colegas como su competencia inmediata, desarrolla además un sentido de solidaridad que de otra manera estaría ausente. Aunque esta idea podría asemejarse a los viejos gremios medievales (*Zünfte*), Hegel intenta distinguir ambas nociones <sup>63</sup>. La entidad gremial del medioevo había impedido el desarrollo libre de la personalidad de sus integrantes, mientras

<sup>61</sup> Además del párrafo inicial a la Observación de FD, #253, la idea de que la corporación es el ámbito de aseguración de la riqueza también es señalada en *Enc.*, #534.

<sup>62</sup> Era el *Allgemeine Schatz-Kammer der Kauffmannschaft oder vollständiges Lexicon aller Handlungen und Gewerbe*. Fue publicado en Leipzig, entre 1741 y 1743. “La honradez (*Rechtschaffenheit*) es –dice Hegel- lo primero que ha de exigirse al hombre ético” (Henrich, p. 125). Para todo este proceso histórico, cf. Reichardt (2003), pp. 7-8 y 17 ss. Sobre los intentos de controlar el lujo como exceso, la idea de corrupción y virtud y la influencia religiosa en la discusión, cf. el amplio panorama que ofrece Dickey (1987), esp. p. 186 ss.; 227 ss.; y 248 ss.

<sup>63</sup> Hegel evita usar el vocablo *Zunft* (gremio) porque representaba para sus contemporáneos un sistema medieval de relaciones sociales. Como afirma Heiman (1971), p. 125 nota 66, esa concepción gremial poco tenía que ver con su doctrina corporativa.

que la propuesta corporativa que el filósofo desarrolla a partir de su estancia en Berlín intenta promover la libertad de sus miembros. El ejemplo provisto en la *Filosofía del derecho* es el de la discusión sobre la monarquía feudal, soberana sólo en lo exterior, pero supeditada en lo interno al arbitrio de corporaciones y asociaciones independientes, con lo que “el todo era más un agregado que un organismo” (FD, #278, Obs). Los asuntos de Estado eran así “propiedad privada de individuos, y lo que debería ser hecho [por ellos] en consideración al todo, se sometía a su opinión y capricho” (*Ibidem*). Hegel rechaza esta conformación disolvente del corporativismo –la llama también “espíritu de la pequeña ciudadanía”– y se pronuncia por el estímulo a la coordinación de intereses entre la corporación y las otras partes de la sociedad (Ilting IV, p. 628):

“Desde luego, por encima [de la corporación] debe estar la inspección superior del Estado porque, si así no fuera, ella se anquilosaría, se burocratizaría y se hundiría lentamente en la condición de mísero gremio (*Zunftwesen*). Pero en y para sí, la corporación no es un gremio cerrado; por el contrario, es más bien el devenir ético (*Versittlichung*) de la industria y su elevación a un círculo en el que ganan fortaleza y honor” (FD, #255, Agreg.)<sup>64</sup>.

Ante la intensidad del poder disolvente del capital sin controles, Hegel es consciente de que el burgués, en su calidad de sujeto particular egoísta de la sociedad civil, no deviene ciudadano sin mediación. “En la corporación, el ciudadano (...) es un hombre de honor y así es reconocido”, dice a sus alumnos (Ilting IV, p. 627). Pero para que ese individuo sumergido en la búsqueda de su beneficio personal sea consciente además de la existencia del todo, debe apoyarse asimismo en la corporación como vehículo para su educación política. Los estamentos y la corporación, como instituto propio de la clase industrial, son los momentos del acoplamiento entre la sociedad civil y el Estado. La educación buscada muestra que, a la postre, los intereses particulares llegan a tener su protección y sustento final sólo a través del Estado. De un lado, las corporaciones nombran a sus representantes ante los órganos estatales para que defiendan sus intereses. Del otro, eso da pie a un proceso mutuo de control: los funcionarios estatales se integran a la administración de las corporaciones y éstas a su vez devienen un mecanismo de vigilancia de la gestión estatal (FD, #288, 289 y 295). El nexo simbólico que articula ambas tareas es la idea de patriotismo:

“El espíritu corporativo, que se genera en la justificación de las esferas particulares, al mismo tiempo se transforma en espíritu del Estado en tanto tiene en ese Estado el medio para conservar los fines particulares. Este es el secreto del patriotismo de los ciudadanos (...), pues ellos saben (*wissen*) al Estado como su propia sustancia ya que él conserva sus esferas particulares, su justificación y autoridad, así como su bienestar” (FD, #289 Obs.).

En esta articulación de la eticidad se logra, según el esquema propuesto por Hegel, la mediación entre lo político y lo económico. Desde “arriba” y desde “abajo” –el Estado y las

---

<sup>64</sup> Chamley (1963), pp. 43-47, recuerda que en la época de Jena las corporaciones son sin embargo mencionadas como *Zünfte* (gremios), aunque señala enseguida que desde Berlín se acentúa su función de cohesión social. Harada (1989), esp. pp. 160-167, sostiene que Hegel no fue el único de su generación en introducir la idea corporativa como medio de protección a los asalariados ante la inestabilidad comercial y las lesiones a la dignidad humana producidas por la industrialización. Una concepción similar alimentó las posiciones de Fichte y Müller. Mientras Ottow (2001) subraya ciertas ambigüedades en la doctrina hegeliana, que fueron más tarde despejadas por su discípulo E. Gans, Heiman (1971), en tanto, alaba el intento de Hegel marcando que es una superación de las teorías corporativistas clásicas.

corporaciones y estamentos- se ponen límites respectivos. Por una parte, hay una limitación a la ganancia desmedida: el objeto aquí son los empresarios que tienen en cuenta el punto de vista general “de un modo imperfecto” (FD, #289 Obs). Por la otra, un control sobre la actuación de la burocracia que “refrena la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder confiado a los funcionarios” (FD, #295). Por cierto, a la postre, las determinaciones parciales puestas por cada lado de la mediación son canceladas en la universalidad del Estado, en tanto ámbito de conciliación de las diferencias<sup>65</sup>.

## 8. La economía corporativa

El funcionamiento de los institutos económicos propios de la corporación hegeliana se sustenta en los dos principios básicos que lo regulan. En un sentido, los miembros del segundo estamento se comportan siguiendo una pauta de solidaridad social. Pero, además, todo su trabajo está permeado por el concepto de educación para el Estado. Este proceso requiere, ciertamente, una explicitación un poco más detallada. Veamos de qué se trata.

Desde lo económico –aquí adelantamos un par de conceptos cuyo desarrollo tendrá lugar enseguida- las corporaciones actúan como el nexo vital entre la familia y el Estado, asegurando la vocación de sus miembros, fomentando su capacitación técnica y contribuyendo a la aseguración de su patrimonio, tanto el patrimonio-laboral como el patrimonio-capital. Pero éste es solo un aspecto de su función. En rigor, los estamentos –y en mayor medida, el “reflexivo” que engloba a la clase industrial- son instancias de educación política porque “orientan el momento subjetivo de la libertad universal (..) en relación al Estado” (FD, #301):

“Lo que constituye el significado propio de los estamentos es que por su intermedio el Estado penetra en la conciencia subjetiva del pueblo y éste empieza a tomar parte de aquél” (FD, #301, Agreg.).

Hegel sienta este principio en su discusión de las representaciones políticas para la asamblea legislativa estamental (*cf.* FD, #301 ss.). Este tema en concreto no nos interesa aquí, pero sí su núcleo por cuanto constituirá la idea crucial para la concepción de la economía corporativa. Las corporaciones son las instituciones civiles que moldean la autoconciencia de los ciudadanos. El individuo encuentra en ellas la protección de sus derechos; y es en virtud de esa consideración hacia su persona que siente que su interés particular se une a la conservación del todo. Surge así, pues, una conciencia de la responsabilidad que se educa y se moldea cívicamente en el trato corporativo. Su meta, obviamente, es lo universal encarnado en el Estado. “Cumpliendo con su deber –dice-, el individuo debe encontrar de algún modo al mismo tiempo su propio interés, su satisfacción y su provecho, y de su situación en el Estado [debe] resultar el derecho de que la cosa pública devenga *su propia cosa particular*” (FD, #261, subr. de Hegel).

Esta determinación tendrá una importancia suprema para la justificación iusfilosófica del pago de impuestos y de otras obligaciones que el individuo debe respetar en su trato contingente con los demás, corporizado en la figura universalizante del Estado. A través de

<sup>65</sup> El mecanismo presente en esta fase muestra que el sistema evoca “el racionalismo organicista de Aristóteles”, según estima Chamley (1963), p. 54. Con todo, *cf.* FD, #302, un párrafo crucial donde se muestra que los estamentos son un “órgano mediador” que se encuentra “entre el gobierno por una parte y el pueblo, disuelto en sus esferas e individuos particulares, por otra”.

los estamentos y las corporaciones, la conciencia del sujeto se configura desde dos aspectos: en principio, cada uno tiene el deber de dotar materialmente al Estado a través del cumplimiento de sus compromisos tributarios. Pero, en este acto, el deber no es visto como una limitación de la propia libertad subjetiva sino, al revés, como su condición esencial. No hay derechos sin deberes, dice el precepto hegeliano. Lo revelante de esta configuración es que sin ella el Estado carece de poder para reclamar al individuo que ceda su derecho individual y egoísta ante el interés general comunitario. De allí entonces que la conducta empresaria en el segundo estamento -el propio de la corporación- que respete el principio de la solidaridad social no es vista como una restricción de la libertad personal. Al contrario, aparece más bien como el requisito para su plena realización. “El Estado –dice Hegel- es la única condición para alcanzar el fin y el bienestar particulares” (FD, #261, Agreg.). Hay un párrafo crucial en la *Filosofía del derecho* que expresa esta relación de modo cabal:

“En verdad, el interés particular no debe ser dejado de lado ni reprimido, sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal, con lo cual se alcanza el interés particular mismo y el universal. El individuo, sometido a sus deberes, encuentra en su cumplimiento como ciudadano la protección de su persona y de su propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser parte de ese todo. En este cumplimiento de los deberes como prestaciones y servicios para el Estado tiene el individuo su conservación y su existencia” (FD, #261).

En la discusión de esta educación para el Estado se advierte que la idea de la unidad política a la que apunta Hegel en sus *Lineamientos* es ya introducida aquí, acompañada por las determinaciones económicas propias de lo corporativo. Por su propia dinámica interna, basada en la preeminencia del afán egoísta individual y en la inseguridad latente por las contingencias del mercado, el estamento industrial no puede llegar *inmediatamente* a la participación de las discusiones por la cosa pública. Requiere una mediación previa a través de los institutos de la corporación. Sus representantes, educados de ese modo para lo universal, no sólo deberán atender el interés particular sino mediar sus necesidades mutuamente –con las comunas, las organizaciones independientes y las mismas corporaciones- para hacer del Estado la posibilidad real de la libertad ciudadana. Que Hegel procure la unidad en este momento dialéctico en la exposición de su sistema no debe causar sorpresas. Es una constante que se mantiene desde sus consideraciones acerca de la familia, pasando a través de la corporación –su sucedánea natural (cf. FD, #252)- y llegando al Estado como síntesis dialéctica de todas las diferencias. La corporación es, bajo este punto de vista, un perfeccionamiento de las características centrales de la institución familiar: “En la familia –afirma-, en cuanto persona universal y duradera, surge la necesidad de una propiedad o adquisición segura y permanente, y el egoísmo de los impulsos se transforma en la preocupación por algo común y, con ello, en algo ético”<sup>66</sup>. La alusión a la “propiedad segura” prefigura el tema de la solidaridad social, que trataremos a continuación. A su vez, el cuidado familiar de “lo común” es una fase dialéctica previa de lo que, a través de la corporación, hemos visto como educación para el Estado.

<sup>66</sup> Meyer, #84, p. 147. Véase también FD, #170. La necesidad de sostener lo común se ve incluso en la discusión sobre el derecho testamentario. Hegel se opone a que hereden las personas alejadas del círculo familiar. La idea es que cuanto más lejanos son los grados de parentesco, más indeterminada deviene la relación debido a que “se pierde el sentido de la unidad” (Meyer, #86, p. 189). Sobre la doctrina hegeliana de la herencia, cf. FD, #176-180.

## 9. Patrimonio y empresas

Como se apreciará en lo que sigue, la institución corporativa resume el sentido jurídico normativo con el que Hegel construye toda su doctrina económica. Lo básico para el filósofo será la aseguración del patrimonio, con especial referencia al *Arbeit-Vermögen* o patrimonio laboral. No hay en las consideraciones hegelianas una aceptación plena del primado clásico sobre la eficiencia económica entendida en términos de mayor crecimiento. En Hegel, al contrario, habrá una transformación del criterio respectivo: ante todo, una economía será eficiente si logra mantener el patrimonio global que asegure el empleo. Esta determinación, que resulta tal vez contrastante por su endeblez teórica si se la considera desde los requisitos más precisos de la ciencia económica, está sostenida por una estructura conceptual de cuño aristotélico cuya nitidez salta a la vista en párrafos sobre la actividad empresarial como el siguiente, extraídos de las lecciones de 1824/1825:

“¿Cómo florece el comercio? Una vez que mucho ha surgido, mucho ha sido colocado. Pero con ello no se dispone aún que la subsistencia (*Subsistenz*) de la familia esté asegurada (*gesichert*). Algunos hacen grandes ganancias (...), muchos se van a pique pues hay allí mucha compra y venta y comercio intenso, pero ninguna seguridad de la adquisición. Puesto que los individuos van y vienen, en un abrir y cerrar de ojos surgen otros en la cima de la fortuna y a su vez estos son expulsados por terceros. Lo abstracto del comercio y el cambio no es pues un fin (*Zweck*) sino que lo es el hecho de que la familia tenga su subsistencia asegurada a través del comercio. Pero en este florecer del comercio, el bienestar de la familia no es una cosa esencial” (Ilting IV, p. 626)<sup>67</sup>.

¿Qué significa esta descripción del dispositivo comercial? Ante todo, resuenan aquí los reproches aristotélicos al comercio “no natural”, es decir, enderezado a satisfacer únicamente el afán de lucro y no a abastecer las necesidades del *óikos*, el establecimiento familiar. La censura ética griega, que comparte Hegel, se pone precisamente en esa diferenciación. La acentuación hegeliana sobre el imperativo de que los intercambios comerciales vayan a cubrir en primera instancia las apetencias familiares no es otra cosa que la versión normativa de una vieja discusión económica –también iniciada por Aristóteles– en torno de los límites del mercado: ¿sus operaciones deben apuntar únicamente a las necesidades más primarias o naturales o debe, al contrario, ser infinito, alcanzando incluso las necesidades artificiales? Lo que incluso puede entreverse aquí en la queja del filósofo es un nuevo reproche al individuo egoísta que sólo piensa en satisfacer, gracias al mercado, sus propias necesidades y trata a la familia como un problema secundario o lateral. Olvida así que fue ella el origen y la meta de las primeras teorías económicas. Su propio nombre –la “*óikonomía*”– es un testigo de aquella intención inicial, hoy subvaluada<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Cf. Ilting IV, p. 625, donde Hegel alude a la rotación laboral que impone la industrialización y los problemas que eso ocasiona a los obreros y empresarios: “El abrazar un nuevo oficio no es fácil. El capital (*Kapital*), la habilidad (*Geschicklichkeit*) se invierte en eso y no es fácil cambiar (...) A una cierta edad, el hombre no es más capaz de abrazar otra profesión (...) De modo que cientos, miles [de hombres] se van a pique en este paso”.

<sup>68</sup> Sobre esto, cf. Priddat (1990), p. 210, nota 51. También Perotta (2003). Como es sabido, el pecado mayor para Aristóteles es la adquisición desmesurada de riquezas. La crematística es el arte de adquirirlas, mientras que la economía es el arte de usarlas adecuadamente (*Política*, 1256a). Hay una adquisición (*ketikés*) aceptable por cuanto es natural, limitada a los bienes necesitados y dirigida a satisfacer la economía doméstica (*oi-*

De modo que el objetivo primario de la corporación es atenuar el impacto que este despliegue cuasi pleonéxico del comercio moderno, sometido en esencia a las necesidades propias del capital, ha de tener sobre la estructura misma de la sociedad civil. Lo que ni la asignación libre de recursos smithiana ni la policía en tanto correctora de las fallas del mercado pueden hacer debe entonces estar a cargo de esta nueva institución. La corporación ha de llevar a cumplimiento el bienestar ético requerido siendo una suerte de encarnación del sentido comunitario. Hay aquí, por cierto, un duro e implícito cuestionamiento a la economía clásica por cuanto el mercado, abandonado a sí mismo, pone en riesgo la subsistencia familiar y conspira contra el empleo. Y esto es puesto aquí en primer plano pese a los elogios a los postulados liberales por ser la economía política una “ciencia que hace honor al pensamiento” (FD, # 189, Agreg.).

Ya hemos visto cuál es el análisis de Hegel sobre el plexo de problemas que llevan a la superproducción y a su repercusión en la demanda laboral (*cf. supra*, cap. IV). Es el mismo inconveniente que expresa la aporía de la sociedad civil y a cuya atenuación viene a contribuir la corporación. Su eje, ciertamente, se encuentra en la aseguración de “un patrimonio fijo” (*ein festes Vermögen*) que resguarde la subsistencia y la posibilidad de garantizar al individuo su capacitación (*Befähigung*) (FD, #253). “Ambas cosas le son reconocidas”, dice Hegel. Si estos requisitos son observados, la finalidad corporativa queda justificada: “El miembro de una corporación no tiene necesidad de demostrar con otros signos exteriores su habilidad y sus ingresos regulares, de demostrar que él es algo” (*Ibidem*). Sólo basta que tenga empleo y pueda capacitarse, que esté en condiciones de mantener a su familia y que su patrimonio no se vea disminuido.

Por cierto, ninguna de estas condiciones queda asegurada de antemano en la sociedad atomista que propone el sistema de libertad natural. Y esto es, precisamente, uno de los motivos del rechazo hegeliano a ese modelo económico: la dinámica propia del capital no es aceptada por el filósofo. La razón de ello se encuentra en que el esquema smithiano no sólo permite la ganancia y el lucro para el capital sino, además, también para el salario. Pero esa admisión abre la vía a alternativas que Hegel no parece dispuesto a aceptar. La introducción de mayores márgenes salariales implica una transformación y una movilidad continua de todo el entramado económico. Y esto puede, en algún momento, conspirar incluso contra la estabilidad laboral. En lugar de analizar la aparición de un mercado laboral que considere ese movimiento, Hegel sólo reclama una capacitación adecuada sin aludir a la política salarial. En rigor, su esquema no contempla la idea de aumentos salariales. En Smith, ese requisito es en cambio totalmente admisible siempre y cuando tenga como condición un mayor crecimiento de la producción<sup>69</sup>.

---

*konomikés*). Pero el griego muestra también que hay un comercio antinatural, dirigido sólo al lucro y por tanto innecesario (*kapelikés*). Sobre esta última actividad recae la censura. Para esta discusión, *cf. Pol.* 1257a-1258b. También Moreau (1962), pp. 233-239; Ross (1923), espec. pp. 342-356; y Düring (1963), pp. 762-763. Guariglia (1997), pp. 270-278 vincula esta discusión con los problemas de la justicia retributiva en Aristóteles. Baeck (2000), pp. 1-8 subraya que una de las mayores diferencias entre la noción actual de crecimiento económico y la aristotélica se basa en la concepción y valoración de lo infinito. El crecimiento ilimitado era impensable para el griego —la crematística es impulsada por “un deseo sin límite” (p. 7)- y la “economización” de la sociedad y de sus valores pasaba como un signo de decadencia. Que la economía fuese, como parece ser el caso hoy, la reina de las ciencias sociales “habría sido un anatema para Aristóteles” (p. 1).

<sup>69</sup> Priddat (1990), pp. 275-277 marca con razón que en el discurso de Hegel también está ausente una discusión sobre la disproporcionalidad de ingresos entre los tres estamentos. Mientras la burocracia estatal depende de un ingreso “político” concebido como sueldo público, el campo y la industria tienen entre sí potenciales de ganancia diferenciados. Rodríguez Caballero (2003), p. 53 ss. afirma que el interés de los clásicos por la dife-

En el modelo hegeliano, sin embargo, no sólo se requiere una garantía sobre la seguridad laboral. Pareciera que también el esquema expresa la necesidad de evitar en lo posible inversiones que la pongan en riesgo y que hagan depender la continuidad laboral de las decisiones de terceros. Si esta hipótesis es acertada, así podría explicarse el modelo corporativo que muestra Hegel basado más bien en un ideal de artesano o empresario independiente. Hegel considera que la posibilidad de un cambio de trabajo –algo completamente natural en un mercado abierto como el smithiano– puede llegar a aminorar el patrimonio laboral adquirido de un trabajador. La idea que sustenta ese temor se basa en que una alteración de sus condiciones de vida también implica una depreciación de sus habilidades: si el individuo comienza a trabajar en otra rama de la producción, deberá someterse a un reentrenamiento y, al principio de su nueva actividad, precisamente por su falta de experiencia y capacitación, deberá ver menguada su remuneración final:

“El abrazar un nuevo oficio no es tan fácil. El capital, la habilidad se invierte en eso y no es sencillo cambiar. La adquisición de uno nuevo es difícil. A una cierta edad, el hombre no es más capaz de abrazar otra profesión. Incluso la esperanza, la idea de que se estará mejor, de que circunstancias más favorables entrarán a escena lo sujetan a la edad. De modo que cientos, miles [de hombres] se van a pique en este paso” (Iltung IV, p. 625)

El instituto de la corporación es presentado de esta manera como una salida para el problema de la aseguración laboral. Hegel piensa que las consecuencias negativas de la industrialización sólo pueden atenuarse a través de una economía de mercado basada en la producción corporativa y no a través de una política de empleo estatal. En lugar de favorecer la posibilidad de los grandes ingresos con grandes inversiones, como parecería ser una posibilidad teórica propia en el modelo clásico smithiano, el filósofo intenta atenuar al máximo el riesgo social sin apelar por ello a una distribución igualitaria de ingresos. Esto muestra que Hegel sólo acepta a medias el concepto clásico de la asignación de recursos. Parece considerar que funciona en todo lo que tiene que ver con la producción y circulación de las mercancías. Pero no piensa lo mismo cuando lo que está en juego es el mercado laboral.

De manera que este esquema permite apreciar que ha habido un desplazamiento en el significado y en la importancia que se le atribuye el concepto de eficiencia, central en economía. Hegel no presta atención a la idea de productividad. La considera, por cierto, pero en última instancia no la incluye en su análisis. La reemplaza, sin embargo, con un concepto de normatividad económica que es la base de su proyecto ético en esta esfera del espíritu objetivo. Lo que acabamos de exponer muestra que Hegel organiza la actividad económica en torno de un concepto global de empleo e ingresos para todos, independientemente de la menor o mayor productividad de la economía, que es la quintaesencia de la idea de crecimiento que manejan los clásicos. La dependencia “universal abstracta” de todos respecto de todos sobre la cual se asienta el esquema smithiano del mercado debe ser llevada a una forma “universal concreta” a través de una asignación económica que asegure el ingreso y el trabajo de todos. Así como la intervención estatal o los monopolios alteran bajo el modelo smithiano la eficiencia y competitividad de la economía, la doctrina hegeliana se apoya en otra valoración, que gira en torno de la idea de cooperación. Por cierto que los empresarios compiten en los institutos corporativos, pero en última instancia hay un

---

rencia salarial fue escaso salvo, justamente, Adam Smith y John Stuart Mill. Se trata, en esencia, de mejorar los salarios que no anulen la competencia. Sobre este tema, cf. Smith (1776), Libro I, Cap. X, Parte 1, pp. 97-115.

lazo ético que los une y que garantiza la estabilidad de las expectativas de ingresos para todos. El que haya un sector que no trabaja y no puede por ello participar en el patrimonio general deja al descubierto un privilegio de los sectores que sí cuentan con un ingreso fijo. Esta es la base del reclamo hegeliano. La mediación ética que impone la corporación permanecería en el plano de la universalidad abstracta si no tuviera como contrapartida un ingreso asegurado (FD, #253 y 254).

La “superación” dialéctica que implica el paso de la policía a la intervención corporativa deja al descubierto el mecanismo que opera aquí. Ya hemos visto que la mediación policial no estaba en condiciones de proveer trabajo a todos los ciudadanos. Si lo hiciera dañaría la dignidad del individuo y, por otro lado, una intervención dirigida a reasignar riquezas lesionaría derechos personales. Incluyendo la política tributaria, toda la aparición de la policía resulta así producto de una universalidad formal o abstracta. Para el sujeto de la *Filosofía del derecho*, construido en torno de la idea moderna de libertad y autodeterminación, la universalidad concreta es en cambio producto únicamente de un acuerdo racional de la autoconciencia. La corporación aparece así como la instancia adecuada que concilia racionalmente todos los intereses y el ámbito donde opera la cooperación consciente que asegura una asignación equitativa del empleo. Esta es la idea de lo ético que se muestra aquí (FD, #255). La policía actúa desde “arriba”, es una intervención abstracta del Estado en el cuerpo social. Su aparición se rige por la verticalidad. La corporación, al contrario, es producto de la dialéctica horizontal del reconocimiento que legitima la construcción de la honra personal y de un acuerdo racional que concilia intereses. Se vuelve aquí a la idea original de la razón como movimiento encubierto que guía las acciones de los individuos: “Cuando quiero lo racional –dice Hegel al inicio de los *Lineamientos*- no actúo como individuo particular sino según el concepto de lo ético (*Sittlichkeit*) en general; en una acción ética no me hago valer yo mismo sino la cosa” (FD, #15, Agreg.). En virtud de este razonamiento, toda pérdida de eficiencia medida en términos de la economía clásica es algo considerado justificable. La eticidad universal que empieza a funcionar en este nivel –y que se desarrollará plenamente en el Estado- considera esos costos como de menor relieve si es que esta organización económica permite atenuar la contingencia del desempleo y asegurar con ello la participación de todos los individuos en el patrimonio universal. “La corporación –dijo Hegel a sus alumnos- es ante todo una sociedad ética (*sittliche Gesellschaft*)” (Henrich, p. 202)<sup>70</sup>.

## 10. Trabajo y capital

Claro que esta forma de asignación de recursos preconizada por Hegel se asienta sobre una figura empresarial de distinto signo al clásico *entrepreneur* smithiano. Bajo esta mirada puede decirse que el problema de la inversión en la economía hegeliana tiene muchos puntos de contacto con el problema del empleo. Para que funcione el esquema hegeliano la demanda de mercaderías debe ser idéntica a la demanda laboral. Mientras la corporación no

<sup>70</sup> Cf. Chamley (1963), pp. 53-54, quien subraya dos funciones básicas de la corporación: a) establecer “un lazo viviente” entre los individuos y el conjunto haciendo participar a cada sujeto en la gestión de los asuntos públicos; b) cubrir los riesgos profesionales contingentes que sobrepasen las capacidades individuales y familiares. Con todo, niega que este sistema constituya “una doctrina corporativa” o un sistema social asimilable al Estado de Bienestar. Harada (1989), p. 154 ss. marca diferencias entre el corporativismo de Fichte, Hegel y Müller. El punto común era la preocupación por la industrialización creciente y el problema social generado por el desempleo, especialmente con el caso británico como testigo. La llamada “cuestión social” sólo se planteará en Alemania a partir de 1840.

asigne a un sector determinado una mayor participación en el mercado de bienes, no habrá una oferta más amplia de trabajo. Esto es lo que configura una asignación *ética* de recursos, pero no una asignación basada en criterios estrictos de libre juego de oferta y demanda al modo de la economía clásica. Pero para que una doctrina semejante funcione, quienes invierten en el intercambio deben estar dispuestos a aceptar como límite para las ganancias la aseguración del empleo. Es decir, debe haber empresarios comprometidos con esa pauta ética que caracteriza al modelo corporativo. Si esta interpretación es correcta, ¿cuál es la dialéctica que la hace posible? ¿De qué manera se interrelacionan aquí los conceptos de capital y de trabajo, centrales en cualquier organización económica?.

Hegel parece haber prestado gran atención a los desequilibrios crecientes en su época entre el mercado de bienes y el mercado laboral. El hecho de que haya intentado integrar a ambos en el patrimonio universal –en su forma de patrimonio-capital y de patrimonio-trabajo– como elementos de importancia casi equivalente, nos muestra el mecanismo que opera en su economía <sup>71</sup>. Pero, pese a esa equiparación, es obvio que desde lo económico hay diferencias. Si bien es cierto que tanto el capital como el trabajo –las habilidades (*Geschicklichkeit*) en el lenguaje hegeliano– son complementarios para la elaboración de cualquier producto, hay una dimensión esencial que los separa: económicamente, el patrimonio-trabajo no proporciona en este esquema su valor desde sí mismo sino en su actividad. La idea de determinar su valor de antemano es más bien una pretensión normativa. Y esta argumentación es la que permite equiparar el patrimonio-trabajo con el patrimonio-capital asegurando con ello la cuota de su participación en el patrimonio general.

¿Se adapta este esquema a un mercado de trabajo convencional que funciona según las leyes de la economía clásica? Desde luego que no. Y la diferencia fundamental estriba en el hecho de que la corporación debe conocer de antemano el valor del patrimonio-trabajo ya que su función es garantizar el ingreso. Quedan así afuera las irregularidades y contingencias propias, con sus alzas y bajas, de un mercado de trabajo smithiano. El problema de cómo ha de determinarse con anticipación el ingreso permanece ligado a una continuidad sin variaciones de las necesidades. Y esto es lo que cierra el modelo de asignación corporativo que procura garantizar una cuota de producción y de ventas, es decir, una porción en el patrimonio universal para aquellos que dependan de un ingreso. Por cierto, la condición ideal para un esquema semejante de economía corporativa y estructura social estamental es un conglomerado industrial y comercial de pequeñas empresas, caracterizado básicamente por su estabilidad y donde, preferentemente, los capitalistas y los trabajadores sean la misma persona. Este resultado surge como algo evidente en el planteo de Hegel, aunque no hay indicaciones netas al respecto. Sin embargo, ése parece el camino posible para la aseguración del ingreso vía empleo y de la cooperación corporativa entre el patrimonio-laboral y el patrimonio-capital <sup>72</sup>. Con todo, el elemento clave del asunto es que, para Hegel, el crecimiento de la riqueza no es la condición para la solución de los problemas de empleo y, mediante el trabajo, de la aseguración de “un patrimonio fijo” (FD, #253). Propone, en cambio, una alocación corporativa de los factores de producción –capital y habilidades– basada

<sup>71</sup> Para un detalle de esto, cf. *supra*, cap. V. También FD, #200; Ilting III, p. 619; y Henrich, p. 561. Sobre lo que sigue véase Priddat (1990), pp. 203-206.

<sup>72</sup> Que Hegel es muy crítico de la concentración del capital en pocas manos, con industrias gigantes y monopólicas, se nota con claridad en Ilting IV, pp. 625-627. Aunque el filósofo admite que pueda haber peligros similares en la corporación, subraya que es el modelo smithiano el lugar principal de su desarrollo. Cf. Harada (1989), pp. 150-153.

en presupuestos normativos, de modo tal que el teorema de Say sobre producción y consumo pueda ser regulado socialmente para garantizar el empleo.

## 11. Tecnología y desempleo

Hegel siempre tuvo temores por la labor disolvente de quienes pudieran contar con un *grosses Kapital*, a saber, un capital tan grande que los pusiera en condiciones de determinar los precios de las mercaderías *nach Belieben* –es decir, a discreción- aprovechándose de la libertad industrial que otorga el capitalismo sin regulaciones (Ilting IV, p. 627). Esos empresarios, claro está, también podrían sostener el monopolio y ahogar cualquier atisbo de competencia, con lo que el equilibrio clásico de la oferta y la demanda fenecería. Ese escenario, que en primera instancia no podría ser combatido por la actividad reguladora del Estado ya que esta alternativa de intervención contradice la filosofía misma del sistema natural smithiano y su “mano invisible”, es para el filósofo “el peor de todos los monopolios” (*Ibidem*):

“Cuanto más grande es el capital, más grandes son los emprendimientos que pueden llevarse a cabo, y el dueño del capital puede conformarse con un beneficio menor, por lo cual su capital es de nuevo agrandado (...) En una situación de gran miseria, el capitalista encuentra mucha gente que trabaja por un salario menor y esto tiene como consecuencia, a su vez, que los capitalistas más pequeños caen en la pobreza” (Ilting IV, 609-610) <sup>73</sup>.

Esa lógica expansionista del capital, cuya más notable característica es la de crecer y multiplicarse por fuerza propia, tiene como condición de posibilidad una situación social en descomposición. Mirando a Francia y a Inglaterra, los dos países con estructuras políticas y económicas más avanzadas de la época, Hegel comprueba que la riqueza se alimenta de la pobreza “espantosamente grande” de las mayorías:

“En Londres (...), en esa ciudad infinitamente rica, es la necesidad, la miseria, la pobreza tan espantosamente grande como no podemos imaginarla. Mientras la riqueza deviene más grande, se concentra en menos manos. Y es a la vez esta diferencia de que los grandes capitales estén en menos manos la que permite adquirir [cosas] de un modo más barato, como si se tuviera un pequeño patrimonio, de modo que aquella diferencia deviene cada vez mayor” (Ilting IV, p. 494) <sup>74</sup>.

Un cuadro semejante es el que echa las bases para la aporía de la sociedad civil, tal como la hemos analizado (*cf. supra*, cap. IV). Pero lo que aquí nos interesa es que Hegel también atribuye esta situación de extrema pobreza a que Francia y Gran Bretaña optaron por la “supresión (*Aufhebung*) de la corporación” (Ilting III, p. 711). Desde entonces, en ambos países las empresas obtienen más y más ganancias, mientras que los trabajadores son cada

<sup>73</sup> Un razonamiento parecido acerca del aumento más rápido del gran capital que de uno pequeño se encuentra en Smith (1776), libro I, Cap. IX, p. 91: “Cuando se ha ganado un poco, fácilmente se consigue más: la gran dificultad estriba en conseguir ese poco”. Una respuesta a ese dilema se encuentra en Marx (1867), I, p. 607 ss. Ese “pecado original” del capitalismo es la esencia de la acumulación originaria. “De este pecado original –dice en *El Capital*- arranca la pobreza de la gran mayoría”.

<sup>74</sup> Un panorama similar se ve en París: “La horripilante descripción de la miseria, la cual impide la satisfacción de las necesidades, la encontramos particularmente en Rousseau y en algunos otros (...) Todo esto es causado verdaderamente por la sociedad civil” (Ilting IV, pp.477-478).

vez peor remunerados, con lo que el sistema económico-social de equilibrio que preconiza Hegel entra en crisis: el patrimonio-capital crece a expensas del empleo y el salario, lo que marca la depreciación del patrimonio-laboral. No hay peor combinación para la sociedad civil, según la concibe el filósofo. Cuando más miserable (*kümmerlicher*) es la clase trabajadora –aquí Hegel habla de *Classe* y no de estamento–, más barato deviene el trabajo; el comerciante vende así su mercadería a menor precio ya que el costo laboral es también más bajo, y por tanto acumula más sin distribuir ganancias (Ilting III, p. 712). Esta es la lógica del capital que Hegel observa aquí y es una de las críticas más duras del filósofo al *laissez faire*. Los ejemplos de Francia y Gran Bretaña le sirven para mostrar que la corporación que preconiza es su alternativa al gran problema del capitalismo decimonónico: la concentración de capital en pocas manos y los cada vez mayores conflictos entre los intereses de los trabajadores y los empresarios. Justamente, la corporación es una comunidad cuya meta, a través de la mediación del Estado, debería conducir al equilibrio de la economía. Para Hegel, erigir cada vez más corporaciones en más y diferentes países es *die Aufgabe der Zeit*, la tarea de la época (Ilting IV, p. 619).

Pero la necesidad de no suprimir los institutos corporativos para contrarrestar los efectos socioeconómicos del acaparamiento del capital no es el único punto que sostiene la defensa hegeliana de la corporación. También lo preocupa la introducción de maquinarias como elemento perturbador del mercado de trabajo y, por ende, de la estabilidad social. En este punto sus reparos se acercan a los expresados por David Ricardo en su capítulo “De la maquinaria”, incluido en la tercera edición de los *Principios de economía política y tributación*<sup>75</sup>. Veamos uno de sus párrafos más críticos en los que se refiere a los operarios de las empresas basadas en la división del trabajo y los cambios por la introducción de nuevas tecnologías:

“El trabajo deviene siempre más embotante, no hay ninguna diversidad allí para la consideración del entendimiento. La dependencia del trabajador es una consecuencia de las fábricas. Ellos corrompen su espíritu en este trabajo, devienen completamente dependientes, devienen del todo unilaterales y por eso tienen apenas otro camino para ganar su sustento ya que están hundidos en este único trabajo, sólo a él están acostumbrados. Ellos se transforman así en los más dependientes de todos los hombres y el espíritu se embrutece (...) La consecuencia ulterior es que el trabajo llega a ser siempre más mecánico y con ello surge que el hombre debe cederlo al final a las máquinas. Tan pronto como el trabajo pase a ser algo simple, abstracto, se puede reemplazar a los hombres por máquinas. Inglaterra, ciertamente, necesitaría a varios millones de hombres para reemplazar el trabajo de las máquinas. Los trabajadores, en particular los obreros de las fábricas que pierden su subsistencia a causa de las máquinas, devienen fácilmente inquietos” (Ilting IV, p. 502-503)<sup>76</sup>.

En particular, dos elementos de este párrafo marcan la idea básica de Hegel: su mención del hecho de que el trabajo moderno cada vez más abstracto embota al espíritu y la idea de que los trabajadores devienen cada vez más dependientes de ese único empleo y pueden, al fin, ser reemplazados por máquinas.

El embotamiento espiritual aludido contradice obviamente el primado hegeliano del trabajo como instrumento de la formación y la liberación humana. Su sustancia es la cultura

<sup>75</sup> Cf. Ricardo (1817), Cap. XXXI, p. 289: “Estoy convencido ahora de que la sustitución del trabajo humano por la maquinaria es, a menudo, muy perjudicial a los intereses de la clase trabajadora”.

<sup>76</sup> Cf. también FD, #198.

(FD, #187). Hay una descalificación de los atributos espirituales del trabajador a través de la actividad que lo degrada y le impide desarrollar sus potencialidades, base de su libertad. Pero el otro asunto referido en la cita tiene que ver directamente con una determinación económica. La crítica hegeliana a la eficiencia del modelo smithiano encuentra aquí un punto culminante, especialmente porque el filósofo propone a su ideal corporativo como una alternativa. En esencia, Hegel está interpretando al reemplazo de los trabajadores por máquinas como un factor que debe ser traducido como modo de desinversión en el patrimonio-trabajo. La queja de que los operarios sujetos a un sistema laboral abstracto deven gan cada vez mas dependientes de su trabajo excluye la posibilidad de que el mismo sistema de producción crezca y, con ello, lo hagan también las alternativas laborales de los involucrados. La razón de esto es que Hegel analiza la innovación tecnológica y su reemplazo del trabajo humano no como un resultado de una mayor productividad. El filósofo parece no tomar en consideración la posibilidad de que una mayor creación de bienes a través de una industria más tecnificada estimule el crecimiento económico y genere más empleo. Todo este razonamiento del filósofo se apoya en su premisa inamovible: el progreso tecnológico es concebido como una amenaza que disminuye el empleo existente y su potencialidad. No interesa si este proceso genera una mayor demanda en un mercado cuya producción se expande.

Este análisis, en verdad, nos muestra otra cara de la polémica que Hegel mantiene con Smith. En líneas generales, lo que el autor de *Riqueza de las Naciones* pretende es crear las condiciones para transformar la pobreza en empleo. Liga el alza salarial a una mayor producción, como requisito a su vez para una mayor participación de cada uno en el patrimonio general. Hegel plantea un camino diferente. Lo que el filósofo dice es que no habrá pobreza si en la corporación se distribuyen los puestos de producción de modo de asegurar un ingreso para todos. Es el sistema de empleos el requisito necesario para eliminar la miseria. Las condiciones económicas que crean o satisfacen los requerimientos para que se genere esa demanda laboral quedan en un segundo plano de su consideración.

Como sabemos, a consecuencia de estos problemas ligados a la degradación del empleo y la acumulación de capital en menos manos, Hegel ve en la formación de instituciones éticas una salida posible a la crisis de la sociedad civil. Las corporaciones expresan, al cabo, una suerte de término medio entre la asignación de recursos del mercado al estilo smithiano y la intervención del Estado en la actividad económica, con rasgos camerales. Hegel rechaza a ambas por contingentes y arbitrarias. Es en el instituto corporativo, entendido como una instancia económica de autoadministración, donde se encuentra una alternativa superadora de aquellas dos posiciones, según cree Hegel. La corporación tiene así como su meta central “la aseguración de una ganancia continua y proporcionada” (Iltung IV, p. 627) y el desarrollo de la formación profesional para la obtención de empleo, en tanto que aquella arbitrariedad y contingencia que se le adjudica al mercado smithiano es reemplazada ahora por una “actividad consciente por un fin comunitario” (FD, #254), encargada de oponerse a aquella dependencia de los desequilibrios del sistema libre de oferta y demanda. Cómo ha de entenderse esta “actividad consciente” es algo que Hegel no tematiza con amplitud, aunque el requisito tiene que ver con una organización colectiva de todos los miembros de la corporación donde la conciencia ética aparece como conciencia social y responsabilidad por las repercusiones de las propias acciones en el conjunto comunitario. Es esta estructura socioeconómica la que compensa los desequilibrios introducidos en la sociedad por el libre juego de las fuerzas del mercado. Los efectos negativos de la racionalidad abstracta que guía a la economía política (FD, #189) deben ser prevenidos mediante un modo de asigna-

ción de recursos que es resuelto colectivamente, regulando la oferta de la producción y sosteniendo siempre la demanda laboral. De qué forma pueden cumplirse el crecimiento económico con esa garantía de empleo prioritaria es algo que Hegel deja en blanco.

Con todo, la idea de la corporación hegeliana se corresponde, más bien, con las líneas principales del pensamiento económico alemán de todo el siglo XIX <sup>77</sup>. Hay en esa corriente un intento de concebir una suerte de “principio de la unión del trabajo”, que en la economía alemana será poco más tarde contrapuesto al “principio de la división del trabajo” de Adam Smith <sup>78</sup>. Tanto Müller como List fueron dos de los principales abanderados de esa oposición a la recepción del *laissez-faire* clásico en Alemania <sup>79</sup>. Esa idea consiste en lograr la unión del trabajo como confederación de los distintos gremios y sectores productivos con la intención de fomentar una producción comunitaria. El blanco de esa teoría es, como queda dicho y así es nombrado por List, el sistema de Smith. Ya vimos que Hegel distingue como fines de la economía la necesidad de procurar “seguridad, consolidación y duración en la satisfacción de las necesidades” (FD, #203, Obs.). Pero de acuerdo con el principio unificador citado, entonces la estabilidad en el tiempo del ingreso prometido no estará construida sobre la libre competencia del mercado sino sobre un proyecto de cooperación social.

## 12. Corporación y “deber ser”

La caracterización general que hemos propuesto no agota, sin embargo, la riquísima constelación de ideas que constituye ese entramado que Hegel llama corporación. Pero desde lo estrictamente económico, sin embargo, quedan completamente indeterminados un conjunto de puntos centrales. No hay alusión a una política concreta que permita aumentar la base salarial y tampoco se indica cómo se asegurarán los ingresos sin una estrategia de incremento de la producción. En definitiva, la ecuación producción-empleo queda inclinada hacia el segundo concepto mientras permanece oscurecido el primero. Hay, pues, toda una estructura normativa que se explica no sólo por el obvio hecho de que la *Filosofía del derecho* no es un tratado de economía. Más bien, la razón central se apoya en la lógica especu-

<sup>77</sup> Esta es una indicación de Priddat (1990), p. 211 ss., a quien remitimos para lo que sigue.

<sup>78</sup> Priddat (1990), p. 212. A fin del siglo XIX, Gustav von Schmoller, a la cabeza de la escuela histórica económica alemana, enfatizó la necesidad de introducir instituciones que regulen la vida social y económica. Schmoller promovió fuertemente un Estado social de justicia y bienestar, el establecimiento de las clases medias y una red de organismos sociales que favorezcan la autodeterminación. Intervencionista, consideraba que el gran milagro económico no es el libre juego de las fuerzas en el mercado sino la cooperación de los seres humanos en instituciones sociales con valores comunes. Un buen resumen sobre las causas del “renacimiento” actual de Schmoller en Peukert (2001), esp. pp. 75-97. Acerca de la escuela histórica alemana, cf. Tribe (1995), pp. 1-65.

<sup>79</sup> Un *locus* clásico se encuentra en List (1841), libro II, Cap. 13, p. 231 ss. Cf., por ejemplo, p. 239: “El estado social entero de una nación debe juzgarse según el principio de la división de operaciones técnicas y de la cooperación de las fuerzas productivas”. Müller, a su turno, concibe el progreso económico como resultado de un proceso histórico y no como una serie lineal de avances motorizada únicamente por los factores de producción. Aunque usa los conceptos de Smith —como el de capital, desarrollo, competencia— los adopta a una visión romántica de la economía. Para su crítica a Smith, cf. Müller (1809), p. 267: “La economía nacional de la Gran Bretaña no es posible utilizarla como esquema y modelo general de economía nacional”. Cf. además p. 199 ss.; 202 ss. y 249 ss. También Harada (1989), pp. 162-164. Sobre los orígenes de la polémica surgida en Alemania en torno a la recepción del escocés, véase el meticuloso ensayo de Montes (2003), en especial pp. 66-73; y Schumpeter (1954), pp. 562-571.

lativa que anima todo el proyecto político hegeliano, en el que las determinaciones económicas juegan un rol subordinado al Estado. Veamos suscitadamente este proceso.

La base de todo lo constituye la mediación que lleva a la disolución dialéctica del egoísmo privado y a la instancia de universalización final, que es el Estado. A grandes rasgos, vimos que el proceso se inició con el Sistema de las Necesidades, que funciona regido por el principio según el cual cada quien, pese a creer que actúa por sí mismo, lo hace en verdad también por el conjunto (FD, #182 ss.)<sup>80</sup>. Luego llegamos a la organización estatal como ámbito social más amplio de pertenencia del individuo (FD, #203 a 206) y concluimos con la introducción de los institutos encargados de la corrección del individualismo disgregante, a saber, la administración de justicia y la policía (básicamente, FD, #231 a 249). Esto es lo que dice Hegel cuando el proceso arriba al concepto de corporación:

“Por cuanto lo igual en sí de la particularidad, en tanto algo común, llega a la existencia en la asociación (*Genossenschaft*), el fin egoísta, que está dirigido a lo suyo particular, se comprende y actúa a la vez como universal, y el miembro de la sociedad civil, según su habilidad particular, es miembro de la corporación, cuyo fin universal resulta así totalmente concreto y no tiene otra extensión más que la que reside en la industria, el negocio y el interés personal” (FD, #251).

Lo que ocurre aquí es que la corporación está funcionando como el “reflejo” del Estado en la sociedad civil. Y en tal carácter constituye la disolución dialéctica del egoísmo privado. Hegel apenas da un indicio –“el fin egoísta (...) se comprende y actúa a la vez como universal”- pero que basta por su consistencia para evocar la función reflexionante que la Idea cumple en la “Doctrina de la Esencia”, el verdadero núcleo de la *Ciencia de la lógica* (cf. *supra*, cap. I.6-7). En las corporaciones, aparece con más nitidez un universal que opera por detrás de las acciones de los individuos, anulando la inmediatez disgregante del afán particularista y ordenando su realidad como un momento dialéctico destinado a ser parte de un todo universalizante que lo abraza y lo condiciona. Ese todo será el Estado.

¿Pero basta esa configuración para explicar la finalidad de la corporación en el sistema? Por cierto que no. En rigor, Hegel *postula* a la corporación como el ámbito en el que se disuelven los egoísmos privados. Pero nada indica que en la realidad ése sea el ámbito adecuado para la superación de la conflictividad social o del antagonismo entre empresarios y trabajadores. Las falencias de la propuesta corporativa no sólo radican en una indeterminación de variables económicas fundamentales. Consisten también en que la realización concreta de sus propuestas acaban por depender de lo contingente y arbitrario, que es precisamente aquello que la institución –desde lo lógico que la sustenta- está llamada a superar. La idea de la corporación está alimentada por un mero deber ser. Hegel no ofrece una categorización detallada del instituto corporativo, más allá de una tónica general que revela su carácter deóntico. En el fondo, la corporación se muestra como la corporización, en lo fáctico, del nexo lógico necesario entre la sociedad civil y el Estado. Ya hemos señalado que la filosofía política de Hegel se entiende a partir del despliegue lógico de la Idea absoluta (Cf. *supra*, cap. I.3.). Esto significa que las categorías económicas remiten a una esfera especulativa. Aquel puente entre lo privado y lo público –eso en definitiva es la corporación- se sustenta en la dialéctica propia de la esencia, cuya finalidad última es mostrar cómo, desde

<sup>80</sup> Ese principio es explicitado por Hegel (FD, #182, Agreg.) al introducir la sociedad civil, la cual –reiteramos- no debe confundirse con el mercado. En rigor, ella es mucho más que un simple ámbito de intercambio comercial. Cf. *supra*, cap. IV.

lo especulativo, se disuelve la autonomía de lo finito, lo particular, lo contingente en el ámbito englobante de lo infinito, lo universal, lo necesario, que es el todo ético encarnado en el Estado. Esa dialéctica le sirve a Hegel para mostrar la necesidad de la premisa central de su idealismo, según el cual lo universal es lo que funda lo particular. Desde lo económico, es el Estado y sus instituciones, como ámbito universal, el que debe primar sobre el mercado. Desde lo lógico especulativo, hay un proceso de idealización de lo finito, que está latente aquí, y que es lo que determina el matiz deóntico, de puro “deber ser” de su propuesta corporativa. Lo que la estructura muestra –y la corporación es un ejemplo de ello- es que el principio del proceso, el egoísmo individual, está en verdad, desde la necesidad lógica impuesta por la Idea absoluta, determinado *ab initio* por el fin del proceso entero: el Estado como encarnación de la razón. Todo lo que ha aparecido hasta ahora no configura más que una serie de “momentos”, aspectos de su realización, “reflejos” suyos que, lejos de condicionarlo, constituyen su condición de posibilidad. A Hegel no le interesan las particularidades empíricas. Lo que rige el movimiento es la horma lógica. La mediación dialéctica que gobierna las etapas siguientes incluidas en la *Filosofía del derecho* revelarán al Estado como el sujeto absoluto de un proceso que encierra dentro de sí, superándolo, el afán particularista de la sociedad civil. La corporación ha sido el tránsito hacia esa meta, la deducción especulativa del Estado.

## CONCLUSIONES

Al inicio de este estudio planteamos la idea de que la dialéctica entre lo finito y lo infinito, lo particular y lo universal, la parte y el todo, conforma el eje a través del cual se vertebra la filosofía política hegeliana. Esa arquitectura es propiamente relevante para el caso de la economía, donde el mercado desempeña el papel del ámbito de la individualidad y el Estado surge como expresión de la eticidad universal encargado de contenerlo, mediando y conciliando sus diferencias. Creemos haber mostrado que el concepto de capital que maneja Hegel es un derivado directo de esa lógica.

El universo económico hegeliano participa *in totum* de la misma clave normativa. Según el filósofo, la idea de riqueza que defiende la economía clásica es la de un *Vermögen* o patrimonio parcial. Hegel intenta mostrarnos que el sistema smithiano acaba postulando la necesidad de una inversión actual de capital como un modo de asegurar los ingresos y consumos futuros. El argumento que opera allí es que cuanto más se invierte, más se consume y, de esa manera, se contribuye al trabajo. El capital se conserva y se reproduce infinitamente en ese proceso de generación de valor. Hegel, en cambio, presta atención a la distribución *presente* del ingreso. Su reparo central es que el crecimiento del producto social es sólo un medio para la realización del “patrimonio-trabajo”. Al revés, la economía política clásica considera en líneas generales que el crecimiento del producto social es la condición básica para el alza del índice laboral y su conservación futura. Desde esa posición, Hegel no puede estar de acuerdo con el presupuesto central smithiano según la cual el crecimiento del “patrimonio-capital” puede lograrse postergando la realización concreta y total del “patrimonio-trabajo”. Todo patrimonio universal que no abarque ambos aspectos no será tal sino apenas un esbozo parcial porque no tomará en cuenta aquello que Hegel aprecia sustancialmente y que, según vimos antes, constituye un elemento central de su teoría del capital: la *Geschicklichkeit*, la capacidad o destreza laboral que también aumenta el *allgemeines Vermögen* o patrimonio universal.

Hegel no cuestiona ciertamente la necesidad de crecimiento de la economía. Su intención es objetar el concepto del consumo que no es dirigido hacia la producción y, por tanto, hacia la conservación de niveles aceptables de empleo. Es esta exigencia ética claramente normativa la que nutre su reclamo de fondo: debe quedar asegurado el ingreso laboral para todos los integrantes de la sociedad si pretendemos que la eticidad valga para la economía y no sea un postulado abstracto. De este modo, según la *Filosofía del derecho*, cualquier crecimiento del capital a costas del sostenimiento del empleo deriva en una disminución del patrimonio social. “Se olvida que la ganancia –amonesta Hegel- no es esencialmente sólo algo personal, sino que también tiene una más amplia relación” (Henrich, p. 203). Esa relación a la que se alude es la armonía social y el establecimiento de un escenario que impida el surgimiento de desplazados sociales que acaben echando abajo el sistema.

Por cierto, no es suficiente para Hegel que haya un aumento de ingresos si ese nivel salarial no puede ser sostenido en el tiempo. Intervienen aquí cuestiones ligadas en lo esencial al establecimiento de la honra del sujeto (todo individuo debe poder vivir con dignidad de su propio trabajo sin el concurso de la caridad ajena) y al mantenimiento del principio que estipula la igualdad jurídica de los ciudadanos del Estado (sólo es reconocido como persona quien tiene propiedad y el trabajo o un ingreso sostenible es el requisito para llegar a ella). Si no se cumplen estas condiciones, dirá Hegel, entonces también se acabará depreciando el *allgemeines Vermögen*.

La salida que el filósofo intenta imponer lo lleva a concebir una “regulación consciente” bajo la forma de una intervención estatal a través de la policía, una de cuyas tareas será la de mediar entre productores y consumidores. Y, al mismo tiempo, Hegel también propondrá una forma de relación económica basada en las corporaciones que busca remediar o contener las diferencias entre los que cuentan con propiedad y aquellos que carecen de ella. Se trata, en suma, de superar la desigualdad patrimonial de los poseedores de “patrimonio-trabajo” y los que cuentan con “patrimonio-capital”. Ya hemos visto que no interesa al pensamiento especulativo hegeliano establecer qué y cuánto se posee (FD, #49 Agreg.), aunque sabemos que la lógica interna del sistema implica la proscripción de cualquier tipo de distribución de recursos que, a la postre, acabe negando a los miembros de la sociedad civil en su calidad de personas.

Hegel es consciente de los límites de estos planteos (FD, #244, Agreg.). La aporía de la sociedad civil —es muy rica pero no lo suficiente como para impedir el exceso de pobreza— expresa básicamente la impotencia manifiesta de una forma de organización social<sup>1</sup>. Pero al mismo tiempo también es el vehículo por el cual se filtra la insuficiencia global del análisis económico hegeliano. No pretendemos repetir aquí algunas de las objeciones puntuales que hemos ido levantando en el curso de nuestro estudio (ausencia de una discusión sobre alzas salariales; inexistencia de una política monetaria consistente; insuficiente tematización de la vía exportadora; un criterio puramente normativo de la eficiencia productiva, etcétera). Estos reparos corresponden a detalles económicos y podría argumentarse que satisfacen una veta técnica ajena a sus intenciones estrictamente filosóficas. Después de todo, Hegel no es un economista sino un teórico de las relaciones entre economía y derecho<sup>2</sup>. Pero es justamente desde este último ángulo donde más se advierten las carencias de su posición.

En el análisis hegeliano hay una tensión entre dos corrientes en pugna cuya resolución permanece en suspenso. Los extremos de esa contraposición están representados por la descripción iluminista del funcionamiento de la sociedad civil, que le llega desde la ilustración escocesa a través de los maestros de la economía clásica (Smith, Ricardo, Say), y por la influencia del organicismo aristotélico que, mediante el *dictum* sobre la primacía del todo respecto de las partes, acaba por determinar el agregado ético que alimenta la *Filosofía del derecho* y, como hemos visto, es al cabo un ingrediente sustancial en su concepto de capital. Ambas vertientes se integran contradictoriamente en la doctrina hegeliana, lo que contribuye a hacer más aguda su tensión. Un ejemplo de ello se advierte en la sección correspondiente a la intervención policial, donde Hegel trata de conciliar la fiscalización estatal —una expresión de la preponderancia del todo sobre las partes— con los requisitos indispensables de la libertad económica individual atribuibles al liberalismo smithiano. Hegel es consciente de que es imposible restaurar la concepción clásica de la *polis* como armonía entre lo público y lo privado, pero igualmente presenta su propuesta como si fuera congruente con los requisitos de una economía de mercado, esencialmente atomista. Aunque el filósofo conoce los resultados a que lleva la adscripción llana y acrítica a una u otra postura (de un lado, un mercado que —sin control— conduce a disturbios sociales; de otro, un orden estatal que puede ahogar la libertad lesionando derechos, al estilo del estado policial fichteano), presenta ante ello una batería de propuestas y argumentos que no se correspon-

<sup>1</sup> Lo que actualmente llamamos “el sistema capitalista” no fue como tal un tema de reflexión para Hegel. Cf. para esto Denis (1989), p. 199 ss.

<sup>2</sup> Cf. Priddat (1990), p. 16.

den con los requisitos metodológicos impuestos por la legalidad de la ciencia económica que dice aceptar. Sólo admite las alternativas provistas por la economía clásica hasta el momento en que chocan con la acción ética que surge de las instituciones encargadas de cumplir con la mediación. Es decir, opera en todo el mecanismo expositivo una subordinación de lo económico al discurso lógico especulativo. El “descontento y fastidio moral” (FD, #189, Obs) que Hegel denuncia contra la economía clásica reprochándole que es incapaz de aceptar la necesidad de una mediación final en el Estado constituye, por su propio peso, un indicio evidente de esa contraposición.

De todos modos, esa síntesis que Hegel propone entre el compromiso totalizador aristotélico y el individualismo moderno parece también tropezar con otro problema, cual es el del valor acrítico concedido muchas veces a lo contingente con la única finalidad de que aparezca como una expresión racional de la Idea lógica. De un lado, tal como se manifestó en la dialéctica de lo finito, lo particular o contingente es desvalorizado; pero luego se lo presenta como el contenido que lo universal se da, como la expresión acabada de lo que ha sido “superado” dialécticamente y, ahora sí, cuenta con validez especulativa propia como para ser acogido en el seno del Estado. De esta manera, es la Idea lógica la que explica la realidad socioeconómica y es a su decurso especulativo al que debe someterse todo el planteo final. El movimiento de lo particular surge en consecuencia como una expresión provisoria de la necesidad especulativa, como manifestación concreta de la razón que opera en el mundo y que actúa como *telos* de todo el sistema. Toda la mecánica observada en la descripción de los estamentos es una muestra de esta acomodación de lo empírico e histórico a las necesidades atemporales y lógicas de la Idea. Aunque el individuo pertenezca a un grupo determinado en virtud de aspectos contingentes (lugar de nacimiento o clase social), según Hegel es la actividad de la razón la que, en su exigencia de universalidad, impulsa al individuo a creer que su posición en la estructura social depende de su decisión personal en tanto “arbitrio particular” (FD, #206).

Este mecanismo lógico-especulativo es el que administra el proyecto económico hegeliano. La razón dialéctica es demiurgo de sus propios contenidos. Como todo está incluido de antemano en la Idea, lo contingente ya ha sido predeterminado, de modo que no hay conciliación posible de la escisión inicial salvo en lo nominal o en la expresión de deseos del filósofo. Es justamente esta característica el fundamento sustancial de la normatividad que hemos venido marcando como un atributo de la propuesta económica de la *Filosofía del derecho*. La mediación entre lo particular y lo universal que postula Hegel es un ideal que, en muchos casos, carece de una relación concreta con lo posible; es un mero *deber ser* que reproduce aquel mismo postulado abstracto que, con razón o sin ella, un joven Hegel había reprochado a Kant <sup>3</sup>.

Esa postulación normativa es relevante además porque ayuda a explicar las carencias de fondo en lo económico de la propuesta hegeliana. Lo que la *Filosofía del derecho* y sus cursos relacionados ganan en transparencia respecto de lo teorizado y expuesto en las lecciones de Jena, lo pierden en rigor y profundidad. Desde al menos 1819, Hegel ya no pretende someter a juicio las categorías económicas recibidas desde el modelo clásico. Y ello se debe a que sólo se sirve de ellas acomodándolas a las necesidades puestas por la exposición del sistema guiado por la lógica especulativa. Es en su análisis sobre la doctrina de la propiedad, justamente, donde se advierte con nitidez cómo la filosofía de Hegel pierde su

<sup>3</sup> Cf. *Glauben*, p. 333: “La verdadera idea sigue siendo una máxima absolutamente subjetiva, en parte para el reflexionar y en parte para el creer”, dice Hegel en 1802, en su valoración final de la filosofía kantiana.

sentido crítico. El derecho a la propiedad ha sido definido como un derecho universal; tanto es así que constituye el atributo esencial para que un individuo pueda ser considerado persona. Pero las aporías a las que conduce la sociedad civil y su injusta distribución de la riqueza tornan a ese derecho en una cuestión abstracta, algo puramente formal. En tanto atributo de la persona, el derecho a la propiedad es una expresión concreta de la libertad humana. Pero si es quitado, se anula en esa acción la libertad y se despoja a la persona de su atributo esencial. Si, en cambio, la validez del derecho queda corroborada, se introduce el riesgo de que, en virtud de la dinámica propia de la acumulación de capital que implica la sociedad civil, el sistema genere una creciente pobreza, con individuos desempleados despojados de toda posibilidad de adquirir una propiedad y, por tanto, pasibles de no ser considerados personas.

En rigor, como hace tiempo ha sido indicado <sup>4</sup>, el concepto de propiedad es una consecuencia directa del concepto de voluntad libre, propio del derecho abstracto. En virtud de su estructura “naturalista”, la voluntad defiende siempre su prerrogativa a afirmarse como tal; por tanto, a constituirse como algo privado. Por su mismo carácter está entonces incapacitada para traicionarse a sí misma y reconocer lo común. Este fundamento apropiador del sujeto que ya aparece en el inicio mismo de la *Filosofía del derecho* es el que resurge en el ámbito del Sistema de las Necesidades como asiento de la libertad y como factor decisivo del orden económico, que es la expresión objetiva de ese afán egoísta. Para atenuar ese carácter individualizante Hegel introduce mediaciones, pero en lo profundo la voluntad sigue siendo la medida de una sociedad basada en la competencia.

Cuando Hegel analiza la propiedad, su concepto está, por tanto, penetrado por esa misma lógica de la voluntad. La propiedad existe como expresión de la voluntad libre, de la cual es su máxima encarnación. Así como el filósofo, en el decurso del derrotero especulativo, ha despojado a la voluntad de sus contingencias para transformarla en la quintaesencia de la personalidad libre en sí y para sí, lo mismo hace luego con la propiedad, a la que también expone sin referencias a lo histórico, a lo contingente, a lo azaroso. Aparece así –como auténtica segunda forma del capital, otra abstracción- desprovista de toda contextualización empírica: “Qué y cuánto poseo –nos dice- es una contingencia jurídica” (FD, #49). Lo relevante aquí, cuya incidencia –creemos- es decisiva para un análisis más satisfactorio de la aporía de la sociedad civil, reside en advertir que Hegel ha concluido de este modo por elaborar una justificación metafísica de la propiedad privada. Esto significa que, aunque el filósofo admita que la desigualdad de su distribución es un producto histórico no ligado a los requisitos de la razón, abandona sin embargo toda pretensión de juzgar críticamente esa distribución. Un derivado de lo dicho se encuentra en ese mismo *locus* (#49, Agreg.), que le sirve al filósofo para enfatizar su doctrina de que los hombres son iguales, pero sólo en cuanto personas. Esa es la única igualdad que debe ser analizada y el filósofo rechaza equipararla a la propiedad: cualquier equivalencia propuesta en este terreno –dice- sería injusta (*Unrecht*).

De modo que, según creemos, hay que desprenderse del análisis económico estricto si se quiere apreciar cuáles son algunas de las deficiencias teóricas esenciales del planteo hegeliano ligado al crucial asunto de la propiedad. Si nos mantenemos en la economía, ya hemos visto cuál es el nudo de la contradicción: por el trabajo puedo tener propiedad, pero la acumulación desmesurada en pocas manos de los bienes privados acaba siendo un factor

<sup>4</sup> Cf. por ejemplo Marcuse (1954), p. 185 ss. y Ahrweiler (1976), pp. 49-56. Véase además Barale (1975), pp. 188-193.

distorsivo que generará la pérdida de empleos y, por tanto, la posibilidad misma de conservar la propiedad. El surgimiento de la plebe es así una consecuencia directa del proceso de producción capitalista. Lo que Hegel no menciona aquí es que hay un conflicto básico entre salario y capital. Es cierto que la “subsistencia” de los trabajadores se basa en su trabajo; pero la “subsistencia” de la clase propietaria no está mediada por él sino que depende de la propiedad privada de los medios de producción, que aseguran sus ingresos personales en forma de renta. Naturalmente, éste será un tópico del marxismo, pero el problema ya está aquí y escapa sin embargo al universo de reflexión de Hegel <sup>5</sup>.

Si al contrario de lo enunciado aquí trascendemos la visión económica del problema, surgen entonces fallas aún más graves que apuntan al núcleo mismo de la comprensión universalizante que se propone el filósofo. Bajo esta perspectiva creemos advertir una puesta entre paréntesis de la actitud especulativa, particularmente evidente en los párrafos que conforman el corazón de la doctrina económica (FD, #189-207). Aquí la razón parece haberse silenciado en su crítica sobre sí misma; ya no está interesada en indagar los presupuestos que la constituyen y parece aceptar mansamente lo que le dicta la economía política. Esto resulta en extremo llamativo porque el proceso se advierte con toda nitidez en torno al concepto de la propiedad. La pregunta central había quedado en suspenso varias secciones atrás en la *Filosofía del derecho* (#41 al 71), por cuanto el concepto aparece entonces como una forma de las relaciones abstractas entre las personas. No era aquel el lugar adecuado para indagar en su determinación central. Pero esa interrogación ausente tampoco surge más tarde en su nivel correspondiente, el de la eticidad, que es el ámbito del trabajo, la producción y la generación de la riqueza social: ¿Cuál es el derecho que me asiste a tener propiedad? ¿Qué significado racional tiene la propiedad privada? Lo que una persona posee ¿bajo cuáles condiciones y circunstancias puede ser comprendido como un derecho? ¿Por qué la igualdad de las personas es un principio sustancial y no lo es la igualdad en la distribución de propiedad, cuando ésta es un atributo determinante de la persona? ¿Debido a qué argumentos racionales el derecho especulativo ha de considerar “una contingencia jurídica” determinar qué y cuánto poseo?

Todas estas cuestiones permanecen abiertas o, en todo caso, tratadas defectuosamente. Un dato adicional –que refuerza aún más el silencio de la *Filosofía del derecho*– es que Hegel era consciente de las implicancias del tema ya desde su juventud. “Sería un estudio importante –dice hacia 1795/98– investigar cuánto es necesario sacrificar (*aufgeopfert*) del derecho estricto de propiedad para dar forma duradera a una república” <sup>6</sup>. En tanto necesidades y atributos universales de los miembros de cada comunidad, estos asuntos podrían haber sido tematizados en términos del concepto de libertad, que es el eje que conducirá al Estado como ámbito de conciliación de las diferencias. Pero nada de eso ha ocurrido.

Que esta sociedad, para escapar a los efectos generados por la sobreproducción y el subconsumo deba ser “empujada más allá de sí” (FD, #246) y buscar en otros mercados lo que es incapaz de hallar en sí misma, no es desde luego un juicio económico. Pero en la complejidad del lenguaje especulativo trasunta un diagnóstico muy grave en tanto revela a una sociedad que es impotente para fomentar la dignidad de todos miembros y no sólo de aquellos que poseen propiedad. Lo concreto es que, para Hegel, no hay vuelta atrás. Por un

<sup>5</sup> Ahrweiler (1976), pp. 122-123 subraya que la causa de esa omisión se debe a que el análisis hegeliano se limita a considerar el proceso de la reproducción simple de las mercancías, en la que coincidían propiedad y trabajo.

<sup>6</sup> *Werke*, I, p. 438.

lado, es impensable para el filósofo una estructura social que aleje de sí el egoísmo individual sin que eso implique al mismo tiempo abandonar el proceso de desarrollo económico. Por otro, es ese afán desmedido por el lucro, propio del atomismo privado, lo que acaba por corroer y desintegrar la sociedad presente. El principio activo de la crisis, el egoísmo de la sociedad civil, deviene así su punto de despegue y de disgregación.

Justo es reconocer, sin embargo, que el gran mérito de Hegel es haber sabido apreciar, como ningún otro en su generación, el cúmulo de problemas que arrojaría sobre la sociedad la acción sin límites del capital. Su grandeza radica en haber pensado la producción del mundo objetivo como un proceso de autoproducción del sujeto humano. El capital es el resultado histórico de ese trabajo. Hegel, cuya época es el vestíbulo filosófico de la nuestra, anticipó sus contradicciones y supo proponer algunos paliativos. La crítica de su filosofía consiste por tanto en la elaboración de una polémica contra nuestro propio tiempo y, en rigor, contra los mismos principios de la civilización industrial que él supo expresar como nadie. La sumisión de lo contingente, el estrangulamiento de lo sensible por lo ideal, la absorción de lo individual bajo la sombra del poder universalizante se muestran en su obra como el supuesto lógico de ese nuevo período histórico, el nuestro ¿Una vuelta a Hegel? De ninguna manera. Su propuesta económica de fondo, en los términos en que está planteada en la *Filosofía del derecho*, deviene irrealizable porque es incapaz de someter a crítica la propiedad, el origen nuclear de los problemas que ella misma denuncia o contempla. Sus preguntas, desde luego, aún hoy nos sirven. Pero es dudoso suponer, en virtud de las razones apuntadas, que podamos mantener incólume su ontología social.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA\*

### Primaria:

- . G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, editada por E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990 y ss.
- : *Phänomenologie des Geistes*, editada por Hans Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont, con una introducción de Wolfgang Bonsiepen, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1988 [1º edición. Reemplaza a la edición de 1952 editada por Johannes Hoffmeister].
- : *Jenaer Systementwürfe I*, editada por K. Düsing y H. Kimmerle, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1975 [Recoge las lecciones de 1803/4].
- : *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, editada por Rolf-Peter Horstmann, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1987 [Se basa en las lecciones de 1805/6].
- : *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818/1831*, ed., introd. y comentarios de K-H Ilting, Stuttgart, Fromman Holzboog, vols. I al IV, 1973 y ss.
- : *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, ed. de Dieter Henrich, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- : *Lecciones sobre Filosofía del Derecho: Berlín 1818-1819, según los manuscritos de Carl Gustav Homeyer y P. Wannenmann (Introducción)*, trad. Luisa H. De Meyer con un prefacio de Karl-Heinz Ilting, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Morón, 1983.
- : *System der Sittlichkeit [Critik des Fichtesten Naturrechts]*, ed. por Horst Brandt, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2002.
- : *Differenz des Fichtesten und Schellingschen Systems der Philosophie*, incluido en *Jenaer Kritische Schriften I*, ed. por Hans Brockard y Hartmut Buchner, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1979, pp. 1-116.
- : *Correspondance*, trad. por J. Carrère, París, Gallimard, 1990, tomos I, II y III.

### Secundaria:

- . Adorno, Theodor [1963]: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963.
- . Ahrweiler, Georg [1976]: *Hegels Gesellschaftslehre*, Luchterhand Verlag, Darmstadt-Neuwied, 1976.

---

\* Conste aquí nuestro agradecimiento a los profesores doctores Birger Priddat (Universidad de Witten/Herdecke, Alemania); Norbert Waszek (Universidad de Rouen, Francia); Remo Bodei (Universidad de Pisa, Italia); Thomas Petersen (Universidad de Heidelberg, Alemania); Andreas Arndt (Universidad libre de Berlín, Alemania y copresidente de la *Internationale Hegel-Gesellschaft*, Berlín); Anthony Brewer (Universidad de Bristol, Reino Unido); José Pinheiro Perville (Universidad de Río Grande do Sul, Brasil); Helge Peukert (Universidad de Erfurt, Alemania); Mark Neocleous (Universidad de Brunel, Reino Unido); Pascale Laborier (Universidad de Picardie Jules Verne, Francia); Verónica Villarespe Reyes (Universidad Nacional Autónoma de México); M.J.D. Roberts (Macquarie University, Australia); Horst Dippel (Universidad de Kassel, Alemania); Leonidas Montes (Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile); Louis Baeck (Universidad de Lovaina, Bélgica); Paolo Napoli (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Francia); Ramón Tortajada (Universidad de Grenoble II, Francia); Eduardo Scarano y Jorge E. Dotti (Universidad de Buenos Aires, Argentina) por el material bibliográfico suministrado y por sus observaciones siempre oportunas.

- . Albizu, E. [2000a]: "La idea hegeliana de libertad y el significado de los fenómenos económicos", en Edgardo Albizu, *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Almagesto, 2000, pp. 201-229.
- [2000c]: "Estamentos, Policía, Corporación: lo lógico de la sociedad civil", en Edgardo Albizu, *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Almagesto, 2000, pp. 231-305.
- . Aristóteles: *Política*, edición bilingüe y traducción, Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- : *Etica a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción, María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- . Arndt, Andreas [1988]: "Negativität und Widerspruch in Hegels Ökonomie. Voraussetzungen der Hegelschen Kritik der politischen Ökonomie in der Auseinandersetzung mit Fichte", en *Hegel-Jahrbuch 1988*, pp. 315-328.
- [1985]: "Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegel Geistesphilosophie", en *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985), pp. 99-115.
- [1994]: "Romantik der Arbeit. Aspekte des frühromantischen Arbeitsbegriffs (Novalis, F. Schlegel, Schleiermacher)", en *Das Argument* (1994), pp. 883-896.
- . Artola, José María [1972]: *Hegel, la filosofía como retorno*, Madrid, del Toro Editor, 1972.
- [1978]: "La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles", en *Anales del Seminario de Metafísica de la Universidad Complutense*, 13 (1978), Madrid, pp. 29-46.
- . Astrada, Carlos [1956]: *Hegel y la dialéctica*, BsAs, Ediciones Kairós, 1956.
- . Avineri, Shlomo [1972]: *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1995.
- . Baeck, Louis [2000]: "The Mediterranean Trajectory of Aristotle's Economic Canon", en Michael Psalidopoulos (ed.), *The Canon in the History of Economics: Critical Essays*, London/N.York, Routledge, 2000, pp. 1-23.
- . Batscha, Zwi [1976]: "Einleitung", en J.G.Fichte, *Ausgewählte politische Schriften*, ed. por Z.Batscha y R.Saage, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 8-58.
- . Barale, Massimo [1975]: "Oltre Marx. Ragione speculativa e universo borghese", en S. Veca (ed.), *Hegel e l'economia politica*, Milán, Gabriele Mazzotta Editore, 1975, pp. 127-218.
- . Barcella, Fausto [1967]: "Economia e sociologia nello Hegel jenense", en *Rivista storica del socialismo*, 30, 1967, pp. 1-48.
- . Becchi, Paolo [1994]: *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, Edizioni Scientifiche italiane, Roma, 1994.
- . Becker, Werner [1972]: *La teoría marxista del valor*, trad. E.Garzón Valdés, Barcelona, Alfa, 1981.
- . Bloch, Ernst [1949]: *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, trad. W.Roces-J.Ripalda-G.Hirata-J.del Corral, México, FCE, 1983.

- . Bobbio, Norberto [1981]: *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Roma, 1981.
- . Bobbio, N.-Bovero, Michelangelo [1979]: *Sociedad y estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, trad. J. Fernández Santillán, México, FCE, 1998.
- . Bodei, Remo [1975a]: *Sistema ed epoca in Hegel*, Bolonia, Il Mulino, 1975.  
 -----[1975b]: "Hegel e l'economia politica", en S. Veca (ed.), *Hegel e l'economia politica*, Milan, Gabriele Mazzota Editore, 1975, pp. 29-77.
- . Bourgeois, Bernard [1969]: *El pensamiento político de Hegel*, trad. A. Leal, BsAs, Amorrortu, 1972.
- . Brauer, Oscar D. [1981]: "La estructura de la dialéctica hegeliana", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VII, N° 1, 1981, pp. 39-59.  
 ----- [1986]: "Ser, nada y devenir. Una interpretación del comienzo de la 'Ciencia de la lógica' de Hegel", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XII, N° 3, 1986, pp. 301-321.
- . Brehier, Emile [1956]: "Hegel", en *Historia de la filosofía*, trad. D. Núñez, BsAs, Sudamericana, 1956, vol. III, pp. 355-392.
- . Brewer, Anthony [1997a]: "An eighteenth Century View of Economic Development: Hume and Steuart", en *European Journal of the History of Economic Thought*, 4, 1997, pp. 1-22.  
 ----- [1997b]: "Luxury and Economic Development: David Hume and Adam Smith", en *Scottish Journal of Political Economy*, 45, 1997, pp. 78-98.
- . Brodbeck, Karl-Heinz [1998]: *Grundlagen der Wirtschaftspolitik*, Würzburg, Verlag BWT, 1998.
- . Bruun, Geoffrey [1959]: *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*, s/t, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- . Bubner, Rüdiger [1974]: "Logik und Kapital", en R. Bübner, *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, pp. 44-88.
- . Caboret, Dominique [1998]: "Economie marchande et classes sociales chez J. Steuart et G.W.F.Hegel", en *Economies et Sociétés*, N° 27, 11-12/1998, pp. 79-95.
- . Cannan, Edwin [1904]: "Prefacio" a A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. y estudio preliminar de Gabriel Franco, México, FCE, 1997, pp. XLI-LXXVI.  
 . ----- [1921]: "Early History of the Term Capital", en *Quarterly Journal of Economics*, Volume 35 (1921).
- . Carpio, Adolfo [1998]: *La metafísica como libertad y sentido*, Buenos Aires, Glauco, 1998.

- . Cassirer, E. [1920]: *El problema del conocimiento*, t.III "Los sistemas postkantianos", trad. W.Roces, México, FCE, 1986 (reimp).
- . Cesa, Claudio [1981]: "Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant", en Valerio Verra (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi Editrice, 1981, pp. 147-178.
- [1976]: "Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra", en G.Amengual Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 319-347.
- . Chamley, Paul [1963]: *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963.
- [1969]: "La doctrine économique et la conception hégélienne du travail", en *Hegel-Studien*, Beiheft 4 (1969), pp. 147-159.
- [1965]: "Les origines de la pensée économique de Hegel", en *Hegel-Studien*, 3 (1965), pp. 225-261.
- . Cingoli, Mario [1997]: *La qualità nella 'Scienza della Logica' di Hegel. Commento al libro I*, sezione I, Guerini, Roma, 1997.
- . Colletti, Lucio [1980]: *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Bari, 1986.
- [1958]: "Il marxismo e Hegel", en *V.I.Lenin, Quaderni filosofici*, Milán, Feltrinelli Editore, 1958, pp. IX-CLXVIII.
- . Cordua, Carla [1989]: *El mundo ético. Ensayo sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- . Croce, Benedetto [1909]: *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Gius, Laterza e Figli, 1909.
- [1907]: *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, trad. F.González Ríos, BsAs, Ediciones Imán, 1943.
- . Dang, Ai-Thu [1994]: "Fondements des politiques de la pauvreté. Notes sur 'The Report on the Poor' de John Locke", en *Revue économique*, Vol. 45, N° 6, noviembre 1994, pp. 1423-1441.
- . Davis, Richard [1987]: "Property and Labor in Hegel's Concept of Freedom", en W. Maker (ed.), *Hegel on Economics and Freedom*, Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 183-208.
- . Deflem, Mathiue [1996]: "International Policing in 19<sup>th</sup>. Century Europe: The Police Union of German States, 1851-1866", en *International Criminal Justice Review*, N° 6 (1996), pp. 36-57.
- . De Marchi, Edoardo [1998]: "Il capitalismo industriale nell'elaborazione dei classici", en *Storia del Pensiero Economico* (1998), N° 35.
- . Denis, Henri [1984]: *Logique hégélienne et systèmes économiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- [1989]: *Hegel, penseur politique*, Lausana (Suiza), L'Age d'Homme, 1989.

- . Derbolav, Josef [1965]: "Hegels Theorie der Handlung", en *Hegel-Studien*, 3 (1965), pp. 209-223.
- . De Vos, Lu [1981]: "Die Logik der hegelschen Rechtsphilosophie: eine Vermutung", en *Hegel-Studien*, 16 (1981), pp. 99-121.
- . Díaz, Carlos [1994]: *Hegel, filósofo romántico*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.
- . D'Hondt, Jacques [1968]: *Hegel secreto*, trad. Victor Fishman, BsAs, Ediciones Corregidor, 1976.  
----- [1998]: *Hegel*, trad. Carlos Pujol, Barcelona, Tusquets Editores, 2002.
- . Dickey, Laurence [1987]: *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807*, Cambridge University Press, 1987.
- . Diesing, Paul [1999]: *Hegel's Dialectical Political Economy. A Contemporary Application*, Westview Press, Colorado, 1999.
- . Di Giovanni, George [1993]: "The Category of Contingency in the Hegelian Logic", en Lawrence Stepelevich (ed.), *Selected Essays on Hegel*, New Jersey, Humanities Press, 1993, pp. 41-59.
- . Dippel, Horst [1996]: "Sicherheit des Staates oder Sicherheit des Bürgers? Die Entstehung der modernen Polizei in Paris und London in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts", en *Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte*, 8 (1996), pp. 255-284.
- . Dobb, Maurice [1973]: *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith*, trad. R. Cusminsky de Cendrero, México, Siglo XXI, 1998.  
----- [1932]: *Introducción a la economía*, trad. A. Castro Leal, México, FCE, 1994.  
----- [1968]: "Introducción" a K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. Jorge Tula, México, Siglo XXI, 2000, pp. XI-XXV.
- . Dotti, Jorge E. [1983]: *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, BsAs, Hachette, 1983.  
-----[1982]: "Economía política y teoría del valor en la Filosofía del Derecho de Hegel", en *Stromata*, 38, 1982, pp.141-151.
- . Duque, Félix [1999]: *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999.
- . Düring, Ingemar [1963]: *Aristóteles*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 19902.
- . Durst, David C. [1994]: *Zur politischen Ökonomie der Sittlichkeit bei Hegel und der ästhetischen Kultur bei Schiller*, Viena, Passagen Verlag, 1994.
- . Ege, Ragip [1998]: "La lecture nouvelle de Steuart par Paul Chamley", en *Economies et Sociétés*, N°27, 11-12/1998, pp. 105-122.

- . Elster, Jon [1986]: *Una introducción a Karl Marx*, trad. M.García Aldonate, México, Siglo Veintiuno, 1992.
- . Euchner, Walter [1973]: *Egoismus und Gemeinwohl*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- . Festugière, A.J. [1947]: *Libertad y civilización entre los griegos*, trad. M. Ferreyra, Buenos Aires, Eudeba, 1972.
- . Fiaschi, D.-Signorino, R. [2003]: "Consumption Patterns, Development and Growth: Adam Smith, David Ricardo and Thomas Robert Malthus", en *European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 10, N° 1, 2003, pp. 5-24.
- . Fichte, Johann Gottlieb [1800]: "Der geschlossene Handelsstaat", en J.G. Fichte, *Ausgewählte politische Schriften*, editados por Zwi Batscha y Richard Saage, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 59-167.
- . Flax, Javier [1997]: "Rousseau: propiedad y desigualdad", en Margarita Costa-Esteban Mizrahi (comp.), *Teorías filosóficas de la propiedad*, BsAs, Oficina de Publicaciones del CBC, UBA, 1997, pp. 95-104.
- . Foucault, Michel [1981]: "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la 'razón política'", en M.Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. M.Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 95-140.
- [1976]: "La política de la salud en el siglo XVIII", en M.Foucault, *Saber y verdad*, edición de J.Varela y F.Alvarez-Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991, pp. 89-106.
- . Franco, Gabriel [1958]: "Estudio preliminar", en A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. G. Franco, México, FCE, 1997, pp. VII-XXXII.
- . Gadamer, Hans- Georg [1981]: *La dialéctica de Hegel*, trad. M. Garrido, Madrid, Ed. Cátedra, 1981.
- . Gaete, Arturo [1995]: *La lógica de Hegel*, BsAs, Edicial, 1995.
- . Galbraith, John Kenneth [1975]: *El dinero*, trad. J.Ferrer Aleu, Madrid, Hyspamerica, 1983.
- . Gallagher, Shaun [1987]: "Interdependence and Freedom in Hegel's Economics", en W. Maker (ed.), *Hegel on Economics and Freedom*, Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 159-182.
- . Gide, Charles-Rist, Charles [1909]: *Historia de las doctrinas económicas*, trad. C.Giuliani Fonrouge, Buenos Aires, Editorial De Palma, 1949, tomos I y II.
- . Glockner, Hermann [1924]: *El concepto en la filosofía hegeliana*, trad. G. Floris Mardagant, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1965.
- . Guariglia, Osvaldo [1997]: *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

- . Habermas, Jürgen [1963a]: "Hegels Kritik der Französischen Revolution", en J.Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 128-147.  
 -----[1963b]: "Zu Hegels Politischen Schriften", *Idem*, pp. 148-171.  
 -----[1963c]: "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie", *Idem*, pp. 48-88.  
 -----[1968]: "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes", en J.Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, pp. 9-47.
- X . Harada, Tetsushi [1989]: *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik. Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel*, Berlin, Duncker und Humblot, 1989.
- . Hartmann, Nicolai [1923]: "Aristoteles und Hegel", en *Kleinere Schriften. Band II: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlín, Walter de Gruyter Verlag, 1957, pp. 214-252.  
 ----- [1935]: "Hegel und das Problem der Realdialektik", *Idem*, pp. 323-346.  
 ----- [1929]: *La filosofía del idealismo alemán*, trad. E.Estiú, BsAs, Sudamericana, tomo II "Hegel", 1960.
- . Haym, R. [1857]: "Preussen und die Rechtsphilosophie", en M. Riedel, *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, Tomo I, pp. 365-394.
- . Heidegger, Martin [1942-43]: "Hegels Begriff der Erfahrung, en *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, pp. 111-204.
- . Heimsoeth, Heinz [1931]: *Fichte*, trad. M.García Morente, Madrid, Revista de Occidente, 1931.  
 ----- [1932]: *La metafísica moderna*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- . Heiman, G. [1971]: "The Sources and Significance of Hegel's corporate Doctrine", en Z.A.Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 111-135.
- . Henrich, Dieter [1967]: *Hegel en su contexto*, trad. J. Díaz, Caracas, Monte Avila, 1990.  
 ----- [1981]: "Vernunft in Verwirklichung", en G.F.W. Hegel, *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, ed. por D.Henrich, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 9-39.
- . Himmer, J.G. [1928]: "Wirtschaft und Staat bei Hegel", en *Blätter für Deutsche Philosophie*, II (1928), pp. 254-267.
- . Hobsbawn, Eric [1975]: *La era del capital, 1848-1875*, trad. A.García Fluix -C.Caranci, BsAs, Crítica, 1998.
- . Höhne, H. [1931]: "Hegel und England", en *Kant-Studien*, XXXVI, Heft 3/4 (1931), pp. 301-326.

- . Hollander, Samuel [1969]: "Malthus and the Post-Napoleonic Depression", en *History of Political Economy*, I:2, 1969, pp. 306-335.
- . ----- [1971]: "The Development of Ricardo's Position on Machinery", en *History of Political Economy*, III:1, 1971, pp. 105-135.
- . Hopenhaym, Martín [2002]: *El mundo del dinero*, Buenos Aires, Norma, 2002.
- . Horstmann, Rolf [1974]: "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", en *Hegel-Studien* 9 (1974), pp. 209-240.
- . Hubing, Christoph [1999]: "Macht und Dynamik der Technik. Hegels verborgene Technikphilosophie", en R. Bubner/W. Mesch (eds.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001, pp. 335-343.
- . Hyppolite, Jean [1961]: *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, trad. M.Martinez-J.Santander, México, UNAM, 1987.
- . ----- [1946]: *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, trad. F.Fernández Buey, Barcelona, Ed.Península, 1974.
- . ----- [1948]: *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, trad. A. Drazul, Ed. Caldén, 1970.
- . Iltig, K. H. [1971]: "The Structure of Hegel's Philosophy of Right", en Z.A.Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 90-110.
- . ----- [1963-4]: "Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik", en *Philosophisches Jahrbuch* (71), 1963-1964, pp. 38-58.
- . ----- [1982]: "Prefacio" a G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía del Derecho: Berlín 1818/1819, según los manuscritos de Carl Gustav Homeyer y P. Wannemann (Introducción)*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Morón, 1983, pp. 1-21.
- . Innerarity, Daniel [1993]: *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.
- . Jaeger, Werner [1933]: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. J.Xirau-W.Roces, México, FCE, 1983.
- . Jaeschke, Walter [1998]: *Hegel. La conciencia de la modernidad*, trad. A.Gomez Ramos, Madrid, Akal, 1998.
- . Jessen, Ralph [1994]: "Polizei, Wohlfahrt und die Anfänge des modernen Sozialstaats in Preussen während des Kaiserreichs", en *Geschichte und Gesellschaft*, (20), 1994, pp. 157-180.
- . Kant, I. [1781-1787]: *Kritik der reinen Vernunft*, editada por Raymund Schmidt, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1990<sup>3</sup>.
- . -----[1788]: *Kritik der praktischen Vernunft*, editada por Karl Vorländer, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1990<sup>10</sup>.
- . -----[1790]: *Kritik der Urteilskraft*, editada por Karl Vorländer, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1990<sup>7</sup>.

- [1797]: *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas A.Cortina Orts-Jesús Conill Sancho, Barcelona, Altaya, 1993.
- [1762]: *Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*, trad. y notas de E.García Belsunce, Diálogos, 29/30 (1977), pp. 137-176.
- [1764]: *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, trad. A.Rábano Gutiérrez-J.Rivera de Rosales, Madrid, Machado libros, 2001.
- . Knemeyer, Franz-Ludwig [1980]: “Polizei”, en *Economy and Society*, Vol. 9, N° 2 (1980), pp. 172-196.
- . Kobayashi, Noboru [1967]: *James Steuart, Adam Smith and Friedrich List*, Tokyo, Science Council of Japan, Division of Economics, Commerce and Business Administration, Economic Series, N° 40, 1967.
- [1998]: “De la méthode de Sir James Steuart dans Les Principes d’Economie Politique”, en *Economies et Sociétés*, N°27, 11-12/1998, pp. 123-140.
- . Königson, M-J. [1974]: “Hegel, Adam Smith et Diderot”, en J.D’Hondt (ed.), *Hegel et la siècle des Lumières*, París, 1974, pp. 51-70.
- . Kosik, Karel [1963]: *Dialéctica de lo concreto*, trad. Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1967.
- . Kroner, Richard [1948]: *El desarrollo filosófico de Hegel*, trad. Alfredo Llanos, BsAs, Leviatán, 1981 .
- . Laborier, Pascale [1999]: “La ‘bonne police’. Sciences camérales et pouvoir absolutiste dans les États allemands”, en *Politix*, N° 48 (1999), pp. 7-35.
- . Llanos, Alfredo [1984]: *G.W.F.Hegel. La influencia económica de Steuart en su filosofía*, BsAs, Ed. Rescate, 1984.
- . Landshut, Sigfried [1953]: “Einleitung”, a Karl Marx. *Die Frühschriften*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1971.
- . Lindenfeld, David [1997]: *The Practical Imagination. The German Sciences of State in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- . List, Friedrich [1841]: *Sistema Nacional de Economía Política*, trad. M. Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . Lluch, Ernest [1997]: “Cameralism beyond the Germanic World: a note on Tribe”, en *History of Economic Ideas*, 5, 1997, pp. 85-99.
- . Locke, John [1690]: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, traducción, prólogo y notas Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1990.

- . Losurdo, Domenico [1988]: *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini, Roma, 1988.
- . Löwith, Karl [1939]: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1995.
- . Lucas, Hans Christian-Rameil, Udo [1980]: "Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'", en *Hegel-Studien*, 15 (1980), pp. 63-93.
- . Lugarini, Leo [1981]: "La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica", en Valerio Verra (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi Editrice, 1981, pp. 13-66.
- . Lukács, Georg [1948]: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, tomos I y II.
- . Mathieu, Vittorio [1981]: "Filosofia della natura e dialettica", en Valerio Verra (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi Editrice, 1981, pp. 91-122.
- . Maier, Hans [1966]: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Neuwied, Luchterhand Verlag, 1966.
- . Maker, William [1987]: "Introduction", en W. Maker (ed.), *Hegel on Economics and Freedom*, Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 1-28.
- . Mandeville, Bernard [1729]: *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. J. Ferrater Mora, Comentario crítico, histórico y explicativo de F.B.Kaye, México, FCE, 2001.
- . Marcuse, Herbert [1954]: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. J. de Sucre-F. Llorente, Madrid, Alianza, 1986.  
----- [1932]: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1968.
- . Marini, Giuliano [1981]: "La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della 'Filosofia del Diritto' hegeliana", en Valerio Verra (ed.), *Hegel, interprete di Kant*, Napoli, Prismi Editrice, 1981, pp. 125-145.  
----- [1979]: "Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana", en G. Amen-gual (ed.), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 223-248.
- . Marx, Karl [1841-2]: *Kritik der Hegelschen Staatphilosophie*, en Siegfried Landshut (ed.), Karl Marx. *Die Frühschriften*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1971, pp. 20-149.  
-----[1844]: *Nationalökonomie und Philosophie (Manuscriptos de Paris)*, en S.Landshut (ed.), Karl Marx. *Die Frühschriften*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1971, pp. 225-316.  
-----[1867, 1885 y 1894]: *El Capital*, tomos I, II y III, trad. W. Rocés, Mexico, FCE, 2000.

- [1859]: *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. L.Mames, México, Siglo XXI, 1980.
- [1857], *Introducción general a la crítica de la economía política (Einleitung)*, trad. P.Scaron, J.Aricó, M.Murmis, en K.Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. L. Mames, México, Siglo XXI, 1980, pp. 281-313.
- [1858]: *Fragmento de la versión primitiva de la "Contribución a la crítica de la economía política" (Urtext)*, trad. P.Scaron, México, Siglo XXI, 1980, pp. 185-280.
- . Mathieu, Vittorio [1981]: "Filosofía della natura e dialettica", en V.Verra (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi Editrice, 1981, pp. 91-122.
- . Mathiot, Jean [1990]: *Adam Smith. Philosophie et économie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- . Mizrahi, Esteban [1997]: "Derecho de propiedad y justicia distributiva en Hegel", en M.Costa-E.Mizrahi (comp.), *Teorías filosóficas de la propiedad*, BsAs, Oficina de Publicaciones del CBC, UBA, 1997, pp. 105-131.
- . Montes, Leónidas [2003]: "Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate and One Implication for Our Understanding of Sympathy", en *Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 25, N°1, 2003, pp. 63-90.
- [2004]: *Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*, Palgrave MacMillan, Hampshire-New York, 2004.
- . Moreau, Joseph [1962]: *Aristóteles y su escuela*, trad. M.Ayersa, BsAs, Eudeba, 1979.
- . Moog, W. [1930]: *Hegel y la escuela hegeliana*, trad. J.Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1931.
- . Müller, Adam [1809]: *Elementos de Política*, trad. E. Imaz, Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- . Mure, G.R.G. [1950]: *A Study of Hegel's Logic*, Westport, Greenwood Press, 1984 (reprint).
- [1965]: *La filosofía de Hegel*, trad. A.Brotón Muñoz, Madrid, Cátedra, 1984.
- [1940]: *An Introduction to Hegel*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- . Napoli, Paolo [2003]: *Naissance de la police moderne*, París, La Découverte, 2003.
- [1996]: "Polizia d' Antico Regime: Frammenti di un concetto nella Toscana en el Piemonte del XVII e XVIII secolo", en M. Stolleis (ed.), *Policey im Europa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a/Main, Klostermann, 1996, pp. 1-53.
- [1994-95]: "Police: la conceptualisation d'un modèle juridico-politique sous l'Ancien Régime", partes I y II, en *Droits. Revue Française de Théorie Juridique*, N° 20 (1994), pp. 183-196 y 21 (1995), 151-160.
- [1997]: "'Police' et 'Polizei': deux notions à l'âge libéral", en *Annales de la Faculté de Droit de Strasbourg*, N°1, 1997, 79-100.
- . Neocleous, Mark [1998a]: "Policing the System of Needs: Hegel, Political Economy and the Police of the Market", en *History of European Ideas*, Vol. 24, N° 1, 1998, pp. 43-58.

----- [1998b]: "Policing and Pin-Making: Adam Smith, Police and the State of Prosperity", en *Policing and Society*, 8, 1998.

. Ottow, Raimund [2001]: "Die Lehre von den Korporationen in der Rechtsphilosophie Hegels und ihre Fortschreibung durch Eduard Gans als Beitrag zur Frage der Zivilgesellschaft", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 87 (2001), pp. 468-480.

----- [1996]: *Markt-Republik-Tugend. Probleme gesellschaftlicher Modernisierung im britischen politischen Denken 1670-1790*, Berlin, Akademie-Verlag, 1996.

. Pelczynski, Zbigniew [1971]: "The Hegelian Conception of the State", en Z. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 1-29.

. Peperzak, Adriaan [1983]: "Los fundamentos de la ética según Hegel", en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 93-120.

. Perotta, Cosimo [2003]: "The Legacy of the Past: Ancient Economic Thought on Wealth and Development", en *European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 10, N°2, 2003, pp. 177-229.

. Petersen, Thomas [1992]: *Subjektivität und Politik. Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts' als Reformulierung des 'Contrat Social' Rousseaus*, Frankfurt am Main, Hain Verlag, 1992.

. Petersen, Thomas- Fulda, Hans Friedrich [1999]: "Hegels 'System der Bedürfnisse'", en *Dialektik*, 3/1999, pp. 129-146.

. Peukert, Helge [2002]: "Das Konzept der Staatswissenschaften", en *Discussion Papers der staatswissenschaftlichen Fakultät*, Universität Erfurt, Mayo 2002.

----- [2001]: "The Multifaceted Balance of the Concept of *Staatswissenschaften* in the Tradition of Historical School", en *European Journal of Law and Economics*, 12 (2001), pp. 113-122.

----- [2001a]: "The Schmoller Renaissance", en *History of Political Economy*, 33 (2001), pp. 71-116.

-----[2003]: "Justi's Moral Economics and his System of Taxation (1766)", en *First Erfurt Conference on Fiscal Sociology*, Universität Erfurt, 2003.

. Pinheiro Perville, José [2003]: *O conceito "Vermögen" na Filosofia do direito de Hegel*, ponencia en el Congreso da Sociedade Hegel Brasileira, Outubro 2003.

. Pinson, Jean-Claude [1989]: *Hegel le droit et le libéralisme*, Paris, PUF, 1989.

. Plant, Raymond [1987]: "Hegel and the political Economy", en W. Maker (ed.), *Hegel on Economics and Freedom*, Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 95- 126.

. Platón: *Las Leyes*, ed. bilingüe, trad., notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, tomos I y II.

-----: *La República*, ed. bilingüe, trad., notas y estudio preliminar de J.Manuel Pabón y M.Fernández Galeano, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, tomos I,II y III,

-----: *El político*, ed. bilingüe, trad., notas e introducción de Antonio González Laso, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

. Popper, Karl [1945]: *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. E. Loedel, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992, tomos I y II.

✕ Priddat, Birger [1990]: *Hegel als Ökonom*, Berlin, Duncker und Humblot, 1990.

----- [1998]: "Im Schatten Justis: Joh. Beckmann als Herausgeber und Kommentator der Justi'schen 'Policeywissenschaft'. Die 'practische' Seite des Cameralismus", en Birger Priddat, *Produktive Kraft, sittliche Ordnung und geistige Macht. Denkstile der deutschen Nationalökonomie im 18. Und 19. Jahrhundert*, Marburgo, Metropolis, 1998, pp. 17-48.

----- [1998a]: "Poetische Weltfamilie/Schöne Haushaltung des Universiums. Novalis' Ökonomie aus seinem Fragmenten", *Idem*, pp. 79-110.

----- [1998b]: "Deutsche Bedenken an Adam Smith. Feder, Sartorius und der notwendige Staat", *Idem*, pp. 111- 132.

-----[1998c]: "Das allgemeine Vermögen. Eine sublunare Theoriefigur in der deutschen Ökonomie: von Justi über Hegel zu Schmoller", *Idem*, pp. 133-162.

-----[1998d]: "Volkswirtschaftspolizei bzw. -politik als Kunstlehre der Beamten-Juristen. Zur Theorie und Praxis der 'angewandten Volkswirtschaftslehre' im frühen deutschen 19. Jahrhundert: K.H.Rau", *Idem*, pp. 183-217.

----- [1998e]: "Markentwicklung und Infrastruktur. Friedrich List", *Idem*, pp. 233-259.

----- [1998f]: "Theorien des Subjektiven Wertes in der deutschen Nationalökonomie", *Idem*, pp. 377-390.

-----[1998g]: "Zur Einschätzung des methodischen Programms der deutschen Nationalökonomie im 19. Jahrhunderts: Schmoller I", *Idem*, pp. 321-327.

. Racinaro, Roberto [1975]: "Staatsoekonomie e dimensione della politica in Hegel", en S. V eca (ed.), *Hegel e l'economia politica*, Milan, Gabriele Mazzotta Editore, 1975, pp. 79-126.

. Reichardt, Sven [2003]: "Soziales Kapital im Zeitalter materialer Interessen. Konzeptionelle Überlegungen zum Vertrauen in der Zivil- und Marktgesellschaft des langen 19. Jahrhunderts (1780-1914)", en *Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung*, Discussion Paper N° SP IV 03-503, Berlín, 2003.

. Reinert, Erik [1999]: "The Role of the State in Economic Growth", en *Journal of Economic Studies*, Vol. 26, N° 4/5, pp. 268-326.

----- [2000]: *Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771: The Life and Times of an Economist Adventurer*, Oslo, The Other Canon Foundation, 2000.

.Ricardo, David [1817]: *Principios de economía política y tributación*, trad. J.Broc, N.Wolff y J.Estrada, México, FCE, 1994.

- . Riedel, Manfred [1975]: *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, Band 1.
- [1969]: "Die Rezeption der Nationalökonomie", en M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, pp. 75-99.
- [1962a]: "Der Begriff der 'Bürgerlichen Gesellschaft' und das Problem seines geschichtliches Ursprung", en M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, pp. 135-166.
- [1963]: "Tradición aristotélica y Revolución Francesa", en M. Riedel, *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, trad. E. Garzón Valdés, BsAs, Alfa, 1976, pp. 137-178.
- [1962b]: "Tradition und Revolution in Hegels 'Philosophie des Rechts'", en M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, pp. 100-134.
- [1971]: "Nature and Freedom in Hegel's Philosophy of Right", en Z.A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 136-150.
- [1976]: "Aristotelismo y humanismo. Acerca de la recepción de *La Política* aristotélica a comienzos de la época moderna", en M. Riedel, *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, trad. E. Garzón Valdés, BsAs, Alfa, 1976, pp. 115-136.
- [1970]: *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1970.
- . Ripalda, José María [1977]: *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F.Hegel*, Madrid, FCE, 1978.
- . Ritter, Joachim [1961a]: "Person und Eigentum", en J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, pp. 256-280.
- [1966]: "Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik", en J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt an Main, Suhrkamp, 1969, pp. 281-309.
- [1956]: "Hegel und die französische Revolution", en J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, pp. 183-233 (Exkurse I-XV, pp. 234-255).
- [1961b]: "Subjetividad y sociedad industrial. Sobre la teoría hegeliana de la subjetividad", en J. Ritter, *Subjetividad. Seis ensayos*, trad. R. de la Vega, Buenos Aires, Editorial Alfa, 1986, pp. 9-30.
- . Roberts, Michael [1998]: "The concept of luxury in British political economy", en *History of the Human Sciences*, vol. 11, N° 1 (1998), pp. 23-47.
- . Rodríguez Caballero, Juan Carlos [2003]: *La economía laboral en el período clásico de la historia del pensamiento económico*, Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Valladolid, 2003.
- . Rosner, Peter [1995]: "Say's Law and the Post-Napoleonic Crisis", en *History of Economic Ideas*, Vol. 3 (1995), pp. 35-64.

- . Ross, W.D. [1923]: *Aristóteles*, trad. Diego Pró, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1981.
- . Rousseau, Jean Jacques [1762]: *Del contrato social. Discursos*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980.  
 -----[1754]: "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres", en J.J.Rousseau, *Del contrato social. Discursos*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980.  
 -----[1755]: *Discurso sobre la Economía Política*, trad. José E.Candela, Madrid, Tecnos, 1985.
- . Royce, Josiah [1919]: *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1919.  
 ----- [1892]: *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston-New York, The Riverside Press Cambridge, 1892.
- . Ruge, A. [1842]: "Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit", en M. Riedel, *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, I, pp. 323-349.
- . Saage, Richard [1976]: "Zur neueren Rezeption der polistischen Philosophie Johann Gottlieb Fichtes", en J.G.Fichte, *Ausgewählte politische Schriften*, editados por Zwi Batscha y Richard Saage, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 357-414.
- . Sälter, Gerhard [2002]: "Urbanisierung, Migration und Kriminalität als Begründungskontext für die Entstehung von Polizei", en *Working Papers des Arbeitskreises Policy/Polizei im Vormoderne Europa*, PolicyWorkingPapers 5 (2002), pp. 1-21.
- . Sánchez Sorondo, Marcelo [1987]: *Aristóteles y Hegel*, Buenos Aires-Roma, Universidades Pontificias-Herder, 1987.
- . Sauter, J. [1928]: "Staat und Wirtschaft in den grossen Systemen des Idealismus", en *Blätter für Deutsche Philosophie*, II (1928), pp. 229-253.
- . Say, Jean Baptiste [1803]: *Tratado de Economía Política*, trad. E. Cazenave Tapie Isoard, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- . Schiavone, Aldo [1984]: *Alle origini del diritto borghese: Hegel contro Savigny*, Laterza, 1984.
- . Schiera, Pierangelo [1976]: "Cameratismo", en *Dizionario di Politica*, editado por N.Bobbio y N.Matteucci, Torino, UTET, 1976, pp. 123-127.
- . Schröder, W. [1971]: "Zur Interpretation des Hegelschen Begriffs 'bürgerliche Gesellschaft'", en *Hegel-Jahrbuch* (1971), pp. 133-147.
- . Schumpeter, Joseph [1954]: *Historia del análisis económico*, trad. M.Sacristán, J. García Durán y N.Sierra, Barcelona, Ariel, 1995.
- . Serreau, René [1962]: *Hegel y el hegelianismo*, trad. L.Sigal, Buenos Aires, Eudeba, 1993.

- . Simmel, Georg [1958]: *Filosofía del dinero*, trad. R.Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.
- . Smith, Adam [1776]: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. y estudio preliminar de Gabriel Franco, México, FCE, 1997.
- . Skinner, Andrew [1998]: "Quelques aspects de politique économique chez James Steuart", en *Economies et Sociétés*, N° 27, 11-12/1998, pp. 161-171.
- . Stace, W. [1924]: *The Philosophy of Hegel*, New York, Dover, 1955.
- . Steiner, Philippe [1990]: "Caméralisme et économie politique en Allemagne", París, *Revue économique*, Vol. 41, N°6, 1990, pp. 1081-1086.
- . Steuart, James [1767]: *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, ed. Andrew Skinner, London-Edinburgh, Oliver & Boyd, 1966.
- . Stillman, Peter [1987]: "Partiality and Wholeness: economic Freedom, individual Development and ethical Institutions in Hegel's political Thought", en W.Maker (ed.), *Hegel on Economics and Freedom*, Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 65-93.  
----- [1980]: "Person, Property and Civil Society in the Philosophy of Right", en Donald Verene, *Hegel's Social and Political Thought*, New York, Humanities Press, 1980 P P P P P ??.
- . Stolleis, Michael (ed.) [1996]: *Policy in Europa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.
- . Taminioux, Jacques [1984]: *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, Paris, Payot, 1984.
- . Taylor, Charles [1979]: *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1998.
- . Tortajada, Ramón [1998]: "Taux d'intérêt, profit et prix chez Steuart", en *Economies et Sociétés*, N°27, 11-12/1998, pp. 269-286.
- . Tribe, Keith [1984]: "Cameralism and the Science of Government", en *Journal of Modern History*, vol. 56 (1984), pp. 263-284.  
----- [1995]: *Strategies of Economic Order: German Economic Discourse (1750-1950)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.  
----- [2002]: "Historical Schools of Economics: German and English", en *Keele Economics Research Papers* (2002/02), Keele University, Keele, United Kingdom.  
----- [1999]: "Economic Thought", en *Keele Economics Research Papers* (1999/07), Keele University, Keele, United Kingdom.  
----- [1998]: "The Genealogy of NeoClassicism", en *Keele Economics Research Papers* (1998/03), Keele University, Keele, United Kingdom.
- . Trías, Eugenio [1981]: *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981.

- . Urquhart, Robert [1998]: "La méthode de Steuart: économie politique aristotélicienne", en *Economies et Sociétés*, N°27, 11-12/1998, pp. 141-158.
- . Valcárcel, Amelia [1988]: *Hegel y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- . Valls Plana, Ramón [1971]: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Editorial Laia, 1979.
- . Vázquez, Eduardo [1968]: *Dialéctica y derecho en Hegel*, Caracas, Monte Avila Editores, 1968.
- . Veca, Salvatore [1975]: "Nodi: Smith, Ricardo, Hegel", en S. Veca (ed.), *Hegel e l'economia politica*, Milan, Gabriele Mazzotta Editore, 1975, pp. 9-27.
- . Ver Eecke, Wilfried [1987]: "Hegel on Freedom, Economics and the State", en W. Maker (ed.), *Hegel on Economics and Freedom*, Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 127-157.
- . Villarespe Reyes, Verónica [2002]: *Pobreza: teoría e historia*, México, Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM-Juan Pablos Editor, 2002.
- [2000]: "Los economistas políticos clásicos: pobreza y población. Algunos de sus teóricos relevantes", en *Problemas del desarrollo*, Vol. 31, N° 123, 2000, pp. 8-31.
- . Viner, Jacob [1927]: "Adam Smith and Laissez Faire", en *Journal of Political Economy*, vol. 35, N° 2 (1927), pp. 198-232.
- . Vivenza, Gloria [1984]: *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- . Von Mohl, Robert [1841]: "Concepto de policía y estado de derecho" (*Polizei*), en Rotteck, Welcker, Pfizer, Mohl, *Liberalismo alemán en el siglo XIX (1815-1848)*, trad. J. Abellán-G.Ossenbach, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, pp. 139-153.
- . Von Rotteck, Karl [1837]: "Propiedad" (*Eigenthum, Eigenthumsrechte, Vermögensrechte*), en Rotteck, Welcker, Pfizer, Mohl, *Liberalismo alemán en el siglo XIX (1815-1848)*, trad. J. Abellán-G.Ossenbach, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, pp. 51-55.
- . Weil, Eric [1950]: *Hegel y el Estado*, trad. A.Llanos-O.Menga, BsAs, Leviatán, 1996.
- . Waszek, Norbert [1986]: "Hegel's Account of the Market Economy and its Debts to the Scottish Enlightenment", en *Hegel-Jahrbuch 1986*, Bochum 1988, pp. 57-73.
- [1988]: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Dordrecht, Kluwer, 1988.
- [1983]: "The Division of Labor: from the Scottish Enlightenment to Hegel", en *The Owl of Minerva. Journal of the Hegel Society of America*, 15 (1983), pp. 51-75.
- [1984]: "Hegels Schottische Bettler", en *Hegel-Studien* 19 (1984), pp. 311-316.
- [1985]: "Adam Smith and Hegel on the pin factory", en *The Owl of Minerva. Journal of the Hegel Society of America*, 16 (1985), pp. 229-233.

-----[1995]: "Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift. Die Ursprünge von Hegels Grobbritannierenrezeption", en C.Jamme y E.Weisser-Lohmann (eds), *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von G.W.F.Hegels Reformbill-Schrift*, Bonn, Bouvier, 1995, pp. 177-190.

. Webb, Thomas R. [1980]: "The Problem of Empirical Knowledge in Hegel's Philosophy of Nature", en *Hegel-Studien*, 15 (1980), pp. 171-186.

. Westphal, Merold [1993]: "Hegel's Theory of the Concept", en Lawrence Stepelevich (ed.), *Selected Essays on Hegel*, New Jersey, Humanities Press, 1993, pp. 27-40.

----- [1987]: "Hegel, Human Rights and the Hungry", en W. Maker (ed.), *Hegel on Economics and Freedom*, Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 209-228.

. Winfield, Richard Dien [1987]: "Hegel's Challenge to the Modern Economy", en William Maker (ed.), *Hegel on Economics and Freedom*, Georgia, Mercer University Press, 1987, pp. 29-63.

. Zalduendo, Eduardo [1981]: *Breve historia del pensamiento económico*, BsAs, Macchi, 1998 [3º ed. revisada y aumentada].

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**Dirección de Bibliotecas**

