

RECONOCIMIENTO COMO INCLUSIÓN: EL LEGADO DEMOCRÁTICO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

CARLOS EMEL RENDÓN *

RESUMEN

La filosofía política de Hegel fue, como un todo, la filosofía política del idealismo alemán y, como tal, crítica –cuando no hostil– de la idea de la democracia. Sin embargo, pese a sus más radicales posturas teóricas frente a esta idea, su concepción de la “sociedad civil”, tal como es expuesta en *Los Principios de la Filosofía del Derecho* (1821), puede ser vista, en sus aspectos esenciales, como un intento por fundamentar las condiciones bajo las que dicha sociedad podría corresponder, en la realidad efectiva, a lo que era según su concepto, esto es, al concepto de una sociedad “moderna”. Una de esas condiciones la encuentra Hegel en la experiencia del reconocimiento, entendida desde la perspectiva de una realización plena de los intereses y fines que constituyen la particularidad del individuo. Éste accede a la esfera de las libertades y derechos (la libertad en la forma de la “exterioridad”) que la sociedad moderna está llamada a garantizar a todos sus miembros.

Palabras clave: reconocimiento, inclusión, Hegel, Filosofía del Derecho, Filosofía política

RECOGNITION AS INCLUSION: THE DEMOCRATIC LEGACY OF HEGEL'S POLITICAL PHILOSOPHY

CARLOS EMEL RENDÓN

ABSTRACT

Hegel's political philosophy was, as a whole, the political philosophy of German Idealism and as such, critical if not hostile to the idea of democracy. However, despite its more radical theoretical positions against this idea, his concept of "civil society", as is set forth in *The Principles of the Philosophy of Law* (1821) can be seen in essence, in his concept, as an attempt to substantiate the conditions under which that society could, in actuality, correspond to the concept of a "modern" society. One of those conditions is found in the recognition experience Hegel understood from the perspective of a full realization of the interests and aims that constitute the particularity of the individual. He/she accesses the sphere of rights and freedoms (freedom in an "external" form) that modern society is required to ensure to all its members.

Key words: recognition, inclusion, Hegel, Philosophy of Right, Political philosophy

ABSTRACCIÓN HECHA DE QUE HEGEL NO FUERA, ni muchos menos, un defensor de la democracia, su teoría del reconocimiento ha llegado a convertirse en punto de partida insoslayable para el análisis de las relaciones y tendencias que marcan las sociedades democráticas del presente. Debemos esta actualidad de su teoría, fundamentalmente, a dos factores: por un lado, al hecho de que, difícilmente, puede darse hoy día un diagnóstico sobre aquello que define en gran medida a una sociedad como democrática, sin referirse directa o indirectamente, al reconocimiento de que gozan sus miembros en términos de su participación en los diferentes procesos en que dicha sociedad se articula, esto es, en procesos de índole normativo, económico, político y cultural; por otro lado, al hecho de que el discurso hegeliano sobre el reconocimiento permite entender, precisamente, el fenómeno del reconocimiento como constitutivo y condicionante de tales procesos y, en esa medida, permite definir la experiencia del reconocimiento en términos de la autorrealización individual que la inclusión en los mencionados procesos le concede a los individuos. A estos aspectos se suman otros de no menores implicaciones, tales como los señalados por Siep y Honneth en sus respectivos intentos de actualización y aprovechamiento de la teoría hegeliana del reconocimiento; esto es, el intento de apropiarse de los rendimientos teóricos de la idea hegeliana del reconocimiento para efectos de una consideración crítica del ideal contemporáneo de la autorrealización individual (Siep, 2005: 29 ss.), así como para fines de una crítica immanente de las condiciones que la organización capitalista del mercado laboral le impone a los individuos (Honneth, 2008: 327 ss.).

Por otra parte, es claro que en todo intento de actualización de la idea hegeliana del reconocimiento, resulta imprescindible una recuperación de los fundamentos especulativos que la sustentan, pues de ello depende el que se pueda determinar en qué medida y hasta qué punto Hegel se vincula, a través de este discurso, con un determinado ideal de democracia y, más concretamente, con el ideal de una sociedad democratizada. En efecto, si una sociedad tal se caracteriza, entre otras notas, por el grado de autorrealización individual que en ella alcanzan sus miembros y por la inclusión de estos en los procesos que articulan esa sociedad, entonces, cabe preguntar, en qué medida encontramos en la filosofía hegeliana del reconocimiento un modelo determinado de autorrealización individual y, en relación con ello, un modelo de sociedad incluyente. A nuestro juicio, si se presta atención a lo que Hegel denomina ‘Eticidad’ o ‘sociedad civil’ (*Filosofía del Derecho*), se gana el fundamento especulativo requerido para abordar la cuestión aludida,

en la medida en que estos conceptos describen el ámbito empírico en el que tendría lugar, de manera universal y vinculante, la realización de los presupuestos contenidos en el concepto de reconocimiento.

En lo que sigue, intentaremos hacer plausible esta convicción, tomando como punto de partida el ideal de reconocimiento social contenido en la teoría de la eticidad de los primeros trabajos de Hegel en Jena, así como en la exposición de la “sociedad civil” de la tardía *Filosofía del Derecho*.

La cuestión planteada obliga, de entrada, a determinar el ámbito en el que tiene lugar la realización del reconocimiento; y, este es el campo que Hegel describe bajo el término ‘Eticidad’, puesto que este concepto tiene como contenido la totalidad de las relaciones en que se concretan y organizan las determinaciones del espíritu práctico. Hegel fue siempre de la opinión de que determinaciones tales como el lenguaje, el trabajo, la propiedad, las necesidades psíquicas y físicas, sólo tienen validez universal, incluyendo al individuo portador y ejecutor de las mismas, en cuanto que se cumplan dentro del ámbito jurídico-normativo configurado por el conjunto de leyes, costumbres, actividades, creencias y disposiciones que identifican un “pueblo” o el “espíritu de un pueblo”. Esta concepción encuentra su formulación originaria en una idea de “pueblo” que recoge elementos de la comprensión temprana de Hegel de la vida política griega. En esta forma, Hegel entiende que un pueblo es la “obra común de todos” y, a la vez, el “medio” (Hegel, 1986: 224-225) en el que todos encuentran realidad y subsistencia. Al seguir el desarrollo de esta concepción –formulada en el contexto de la Filosofía del Espíritu de los primeros esbozos de sistema– se encuentra que, con ella, Hegel apunta a una recuperación de aquel significado que, para efectos de la acreditación del *ethos* político del individuo en la eticidad griega, tenían las funciones y actividades que éste cumplía en el ámbito de la *polis*: si el pueblo es la “obra” y el “medio” de todos, entonces, la pertenencia del individuo a la comunidad se acredita en razón de la forma como su actividad impacta positivamente la vida de todos los demás miembros de la comunidad.

Hegel explota esta significación universal que gana la *praxis* individual en el todo de una comunidad, al explicar las “potencias” que la configuran, sobre la base de lo que significa para ella el comportamiento del singular como sujeto lingüístico, trabajador, poseedor de propiedad o portador de necesidades. El carácter significante del lenguaje brota, así, de ser el lenguaje de todos los miembros de la comunidad; el trabajo, como actividad

que acredita la capacidad del sujeto de dominar racionalmente un material, deviene trabajo “universal” en cuanto que está dirigido a la satisfacción de las necesidades de todos; asimismo, sólo en el todo de un pueblo la posesión deviene propiedad, en virtud de su reconocimiento por parte de los otros que, a su vez, tienen en este reconocimiento la “seguridad” o el reconocimiento de la suya propia; finalmente, la satisfacción de la totalidad de sus necesidades no es producto de su trabajo singular, sino el producto del trabajo de todos (Hegel, 1986: 227 ss.). El individuo deviene reconocido, por tanto, no ya como *éste* individuo singular, es decir, como sujeto lingüístico, trabajador, propietario o sujeto de necesidades, sino como individuo posibilitador –y participante– de los procesos lingüísticos, jurídicos, sociales o de interacción de la totalidad ética a la que pertenece (Habermas, 1968: 11 ss.).

Hegel encuentra en esta significación que confiere la vida en comunidad a la existencia y la *praxis* del individuo particular, la razón fundamental para comprender el origen y la razón de ser de la vida social y política, pues ésta se ve legitimada a sí misma como ámbito exclusivo de la autorrealización individual, a partir de la experiencia del reconocimiento que garantiza a sus miembros. Acaso esta perspectiva, que traza una clara distinción entre Hegel y los teóricos modernos del derecho natural, explique el que Hegel caracterice la vida del individuo, previa a la configuración de la totalidad ética, como algo “abstracto, o no verdadero” (Hegel, 1986a: 205): ello es así, en efecto, porque la comunidad, precisamente en cuanto un todo ético, no simplemente como agrupación o asociación de individuos unidos por intereses particulares es, *per se*, comunidad de reconocimiento o comunidad de derecho, es decir, una comunidad en la que –según la *Filosofía Real de 1805-1806*– “el ser reconocido” es la “realidad inmediata” de la “persona” (Hegel, 1986a: 205). Esta valoración de la comunidad se ve reforzada aun más cuando, como sucede en la *Fenomenología del Espíritu*, se la concibe como la realización efectiva del “concepto” de reconocimiento: la comunidad o, como allí se dice, un “pueblo libre”, aparece, como la fase del espíritu autoconsciente en que tiene lugar la reciprocidad y la universalidad del reconocimiento entre sus miembros, en la forma de un mutuo tener o intuir cada autoconciencia en otra, la certeza y la verdad de sí misma, es decir, la realización de sí como autoconciencia reconocida. Este resultado, que en la estructura de la *Fenomenología* equivale a la superación de la fase deficitaria de la servidumbre de la autoconciencia, indica que la experiencia de un reconocimiento universal y recíproco no tiene sólo la forma del reconocimiento comunitario que dispensa la totalidad ética: tiene también

la forma de una relación intersubjetiva lograda, en la medida en que los individuos, por su condición de miembros de tal comunidad, reflejan en su ser y su obrar la racionalidad inherente al todo ético al que se deben. La “vida en un pueblo” viene a significar así, para Hegel, en orden a la realización del reconocimiento, “la realización de la razón consciente de sí” (Hegel, 2002: 210).

Ahora bien, esta aparente prelación que tiene en Hegel la comunidad para efectos de todo ser-reconocido del individuo, no debe entenderse en la significación negativa de la irremediable disolución o desaparición del individuo en el todo ético que ella configura. Antes bien, Hegel pretende poner de manifiesto la importancia que, en orden a la estabilización de la vida social y política, tiene para una comunidad la valoración y satisfacción de las motivaciones, deseos, necesidades y fines del individuo particular. Tal es la convicción que subyace a aquella teoría originaria de la “sociedad civil” que despliega en la *Filosofía del Derecho* de 1821: es en el papel que juega el interés y los deseos egoístas del *burgués*, no ya en el ideal de un ciudadano que orienta su vida por fines supraindividuales, donde Hegel advierte la formación de un nuevo *ethos* social. Este *ethos* se encuentra enteramente plasmado en aquella forma de vida social que él supo intuir como pocos de sus predecesores: la que se perfilaba en los contornos de la sociedad industrial, marcada por la división del trabajo y las lógicas del mercado. Resulta comprensible, entonces, que su teoría del reconocimiento, que siempre tuvo presente la cuestión relativa a la realización de la autonomía individual, se viera ahora enfrentada a la compleja cuestión de cómo asegurar la autorrealización del individuo en las condiciones que una la nueva sociedad le planteaba. A diferencia de los planteamientos de Jena, Hegel intenta resolver esta cuestión apelando, no ya a la idea de la comunidad como única instancia legitimadora de la praxis individual, sino a una consideración crítica de las tendencias que, inherentes a la sociedad burguesa, podrían posibilitar o perturbar la aspiración del individuo a la participación en los procesos de producción, consumo y distribución de bienes y servicios insertos en las estructuras económicas de tal modelo de sociedad. Esta consideración crítica de la sociedad moderna es la que guía, prácticamente, toda la exposición del concepto de “sociedad civil” que se encuentra en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Principios de la filosofía del derecho* [1821]1986). Hegel es ahora consciente de que, en una sociedad determinada por las lógicas y modos de producción del capital,

toda experiencia del reconocimiento se enfrenta a las contingencias que, en forma de privilegios y carencias, intervienen en la aspiración o el derecho del individuo a una afirmación de su libertad e identidad. Por ello, su teoría del reconocimiento aparece vinculada a un análisis renovado del sistema de las necesidades, a una comprensión más definida del bienestar social, a una novedosa diferenciación ético-económica de los estamentos o clases sociales, así como a una crítica de las condiciones sociales creadas por la concentración de la riqueza y la consiguiente aparición de fenómenos como la “plebe” y la pobreza, ocasionados por una tal concentración.

El punto de vista asumido por Hegel para el análisis de estos fenómenos representa, en el fondo, un desarrollo de la idea que identifica su concepción del mundo moderno, esto es, el que éste tiene su principio sustancial en la libertad de la subjetividad, y el que es un derecho de todo individuo –derecho que, según él, el mundo antiguo no conociera– “desarrollarse en todos sus aspectos” (Hegel, [1821]1986: §184, agregado). Su concepción básica de la sociedad moderna es la de que ésta representa aquel “extremo” de la idea ética en el que tiene lugar el “liberarse de la particularidad” (Hegel, [1821]1986: §§184-185, agregado). Su defensa de la libertad subjetiva como principio característico del mundo moderno conoce aquí una variante esencial, en la medida en que esta libertad es entendida en la expresión radical del derecho del individuo a hacer valer y realizar el “fin egoísta”. Hegel no sólo se acerca aquí a la concepción kantiana de la sociedad como el terreno en el que tiene lugar la superación de la insociabilidad del hombre por vía de la realización en ella de los fines y disposiciones egoístas de sus miembros¹, sino que da un paso más, al concebir la sociedad como un sistema que se articula a partir de la dependencia universal que se genera con la mediación y condicionamiento recíprocos de los fines egoístas de todos y cada uno de los individuos. Por ello mismo, Hegel puede representarse la existencia del individuo en la sociedad como “asegurada” y “real” en tanto se halla inserta en este sistema de dependencia: en efecto, la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica de cada miembro se entrelaza en ella con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, por mor de la mediación y el condicionamiento al que todos se hallan fácticamente sometidos.

¹ Véase: Kant, I. (1986: 46 ss.). *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, “Cuarto principio”; y Hegel, ([1821]1986: §201, agregado).

La teoría hegeliana de las necesidades tiene en esta concepción básica de la vida social su fundamento propio. Pues, por ser éste un sistema de dependencia universal, las necesidades de los individuos no sólo se ven satisfechas por la acumulación de *medios* externos creados asimismo por las necesidades de otros, sino también por la acumulación misma del trabajo, que opera no sólo como medio de aseguramiento de la existencia individual, sino como generador de riqueza. Hegel confiere a la necesidad el carácter de un motor impulsor de la vida social, en tanto su satisfacción crea las condiciones para la consolidación de un “patrimonio” social que viene a garantizar las condiciones de un bienestar general. Por ello, vincula la satisfacción de la necesidad, no tanto a la posesión de cosas exteriores, cuanto a la actividad misma del trabajo. En el §199 de la *Filosofía del Derecho* afirma:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de 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, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar 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 general y permanente*, que le ofrece la posibilidad de participar en él mediante su formación y destreza para asegurar su subsistencia, al mismo tiempo que el producto obtenido por mediación de su trabajo lo mantiene y acrecienta.²

Esto quiere decir, sencillamente que, para Hegel, toda necesidad subjetiva, particular –sea de orden material o espiritual– es, de suyo, necesidad social, y que en su satisfacción, la necesidad moviliza un complejo mecanismo de mediación entre producción y consumo, de cuyo funcionamiento depende tanto la generación de una riqueza social sostenible, como el disfrute equitativo de la misma por parte de los agentes de las necesidades. Ahora bien, si el trabajo es para Hegel el momento fundamental en el funcionamiento de este mecanismo, no es sólo porque comporta un elemento propio de realización individual al permitir al individuo el ejercicio de destrezas y habilidades, sino también porque, sin perjuicio de la desigualdad natural de tales destrezas y talentos (Hegel, [1821]1986: §200), garantiza el derecho de todo individuo a participar del patrimonio general por él producido. En

² Versión modificada de la traducción de J.L. Verma, (en ella se pasa por alto la expresión “por medio de la formación y la destreza”).

virtud de esta determinación, el trabajo convierte el “bienestar particular” en derecho de todo individuo. El trabajo no es sólo expresión del derecho del individuo “a ganarse el pan de esta o aquella manera” –como se dice allí mismo en el agregado al §236–, sino que subordina a éste los fines mismos del mercado: “La libertad de comercio no debe llevar a poner el peligro el bien general” (Hegel, [1821]1986: §236, agregado).

La integración del individuo en el proceso social de producción y consumo, y su consiguiente derecho a participar del patrimonio general o riqueza así generado, opera en Hegel, por un lado, como refuerzo al reconocimiento jurídico que, en cuanto propietario, disfruta el individuo en el ámbito del derecho abstracto, donde la propiedad es la “primera existencia” de la “libertad” (Hegel, [1821]1986: §45); y, por otro lado, como ampliación de la esfera de dicha libertad, al elevar las potencialidades y disposiciones ético-prácticas del individuo a condiciones sustanciales de la organización social de las clases. La conocida teoría de los “estamentos” o clases sociales, esbozada ya por Hegel desde el ensayo sobre el *Derecho Natural*, está destinada no sólo a explicar la diversidad empírica en que se resuelven los modos del trabajo social y de la satisfacción de necesidades, sino también y, quizá prioritariamente, para mostrar la racionalidad inmanente a la aparente arbitrariedad que rige las relaciones de mercado: la “razón inmanente” al sistema de las necesidades se concreta en una diferenciación de las “clases sociales” que se explica, para Hegel, por “contingencias” tales como la “desigualdad de los patrimonios”, de las “habilidades”, y de la “cultura moral” e “intelectual” de los individuos (Hegel, [1821]1986: §200).

El que Hegel conciba esta desigualdad en la forma abstracta y discutible de algo puesto por “la naturaleza” y, en esa medida, como una desigualdad no susceptible de ser superada en la sociedad civil (Hegel, [1821]1986: §200), no impide el que se pueda ver aquella diferenciación rudimentaria como una acertada descripción de lo que hoy entendemos como consecuencia evidente de la organización social impuesta por el modo de producción capitalista: desde sus orígenes mismos, éste se articula y alimenta de las desigualdades sociales que ocasiona la inequitativa distribución de la riqueza. Pero, Hegel, más interesado en una concepción de la sociedad como terreno de realización del interés egoísta que como terreno de la lucha de clases, ofrece en aquella diferenciación tripartita de la sociedad en clase “sustancial”, “formal” y “universal”, un modelo de sociedad en el que cada clase configura no sólo un determinado modo de realización socio-económica de sus miembros,

sino también un marco experiencial de reconocimiento definido por la forma en que, en cada clase, el individuo acredita su “derecho”, su “mérito” y su “honor” (Hegel, [1821]1986: §206). Por ello, la pertenencia a la clase no tiene para Hegel el significado de un quedar limitado o confinado del sujeto a la actividad o función que cumple dentro de ella: pertenecer a una clase es para él condición de todo poder llevar una existencia “sustancial” o “universal”, en la medida en que, *a través de la clase*, el individuo realiza y concreta, bajo la forma de la representación subjetiva y la disposición práctico-intelectual, los fines universales que mueven el sistema de la dependencia social. Esto equivale a entender la clase en la doble significación de un darse, por parte del individuo, una existencia social efectiva, y de poder acreditar, a su vez, una disposición ética sustancial, representada básicamente en la “honestidad” y la “dignidad de clase”: por mor de la mediación con lo universal que se asegura así a través de la clase, el individuo deviene “reconocido” “en su representación y en la representación de los demás” (Hegel, [1821]1986: §207). Mas, ¿cómo logra Hegel conciliar *el derecho* del individuo al bienestar particular, con las limitaciones inherentes a la pertenencia a la clase? En otras palabras, ¿cómo es posible una efectiva inclusión social en términos de una participación activa en el llamado “patrimonio general”, en medio de las desigualdades sociales, bien intuitas por Hegel, que derivan de la libertad del mercado?

Su teoría del reconocimiento parece chocar aquí con no pequeñas dificultades. Pues, como el propio Hegel lo puso de manifiesto, el fenómeno de la pobreza no sólo representa una amenaza real a los fines de la preservación de un mínimo de vida socialmente digna, sino que su extremo opuesto, la riqueza, al quedar en manos de unos pocos, amenazaría la posibilidad de una distribución, si no igualitaria, al menos, equitativa de los bienes generados por el trabajo social acumulado. Su punto de vista sobre la pobreza (Vieweg, 2009) tiende a hacer resaltar el hecho particular de que ella representa no sólo la privación fáctica de los medios mínimos de subsistencia naturales, sino que también arrebata al individuo el sentimiento mismo del derecho, de su valor jurídico y del honor de vivir de una actividad propia; si a ello se suma, también, la circunstancia subjetiva de la “indignación” que despierta la pobreza no sólo ante los ricos, sino ante la sociedad toda y el gobierno, indignación que, lejos de ser un simple capricho, expresa la conciencia de lo “injusto” de la pobreza (Hegel, [1821]1986: §244, agregado), entonces, es claro que su existencia representa un desafío a la pretensión de la sociedad civil de presentarse a sí misma como garante y como terreno de la realización

social, económica y cultural de sus miembros. Este problema se le presenta a Hegel de manera un tanto más aguda, por cuanto él entiende la pobreza no sólo como efecto de la supuesta desigualdad natural sino, también, como fenómeno anclado en el modo de producción de la sociedad capitalista y recreado constantemente por éste. Al orientarse éste por el principio de la máxima ganancia y la obtención de riqueza, se produce también una inevitable pauperización del trabajo, en la medida en que éste se vuelve cada vez más limitado y abstracto por obra de la singularización y limitación a que lo aboca la diversidad de formas de consumo y de modos de producción. Si, por otra parte, para ser reconocido como sujeto socialmente productivo se precisa de una actividad o profesión que aporte al bienestar general, entonces, la falta de trabajo así como el trabajo precario, sellan la nulidad social del individuo; éste se ve abocado a la contingencia de la ayuda externa o la caridad pública que, si bien Hegel considera moralmente adecuadas para efectos de reducir o mitigar la pobreza las ve, al mismo tiempo, como insuficientes ante la realidad y causalidad del problema. Eliminar la pobreza³ es una tarea de la sociedad toda, no una labor que pueda dejarse a la “ayuda subjetiva” de la caridad; y, para cumplir esa tarea que contempla prioritariamente el que “no reine el hambre” (Hegel, [1821]1986: §240, agregado), la sociedad debe establecer mecanismos tales que la obliguen, como un todo, –y no a una determinada clase– frente a la pobreza: es lo que Hegel llama el “esfuerzo de la sociedad por descubrir en la miseria y su remedio lo que es universal” (Hegel, [1821]1986: §242); sólo por esta vía, que comprende desde la fundación de instituciones oficiales para pobres, los hospitales, la iluminación pública hasta el establecimiento de cargas impositivas (Hegel, [1821]1986: §242), puede la sociedad no sólo tornar superflua la ayuda subjetiva, sino también elevar al individuo mismo sobre el deshonor y la vergüenza que trae aparejada toda situación de miseria: por ello, frente a esto último, Hegel hará resaltar el significado ético-social que, más allá de su función puramente económica, tiene el trabajo para todo ser humano.

Al ponderar en la pobreza no sólo el lado *objetivo* que representa la limitación o hasta la exclusión del individuo de los medios de subsistencia naturales y, en general, de las ventajas que ofrece la sociedad civil, así como el lado *subjetivo* que representa la pérdida del sentimiento de “independencia

³ “La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas.” (Hegel, [1821]1986: §244, agregado).

y del “honor “de los individuos (Hegel, [1821]1986: §§244-245), Hegel hacía mucho más que llamar la atención sobre las consecuencias que, para fines de una vida individual y socialmente lograda, traía consigo las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista. Para él se trataba, ante todo, de ver en la oposición de riqueza y pobreza, una fuente de escisión del vínculo ético fundamental sobre el que una sociedad estructura las relaciones entre ella como generadora de bienes y beneficios comunes, y los individuos como legítimos acreedores de tales bienes en términos de derechos jurídica y moralmente sancionados por ella. Por esta razón, Hegel no sólo hará intervenir el Estado para efectos de mediar en la irracionalidad que se apodera de tales relaciones, entendiendo como misión suya el evitar la excesiva concentración de riqueza en pocas manos, sino que entenderá como prioritaria la tarea de replantear el mundo del trabajo, como medio para conjurar las causas inmediatas de la pobreza. Interesante resulta a este respecto, su concepción del trabajo, arriba mencionada, como algo más que como simple medio de realización económica: a su esencia pertenece también la afirmación moral del sujeto a sus propios ojos, en virtud del sentimiento de valoración y de dignificación del honor profesional que produce el ejercicio de una actividad propia.

Es justamente en la atención que Hegel presta al trabajo en la diversidad de sus expresiones práctico-productivas, así como en su idea de una ampliación de los mercados nacionales al ámbito internacional que facilite la creación de nuevas fuentes y sitios de ocupación, –el ir de la sociedad más allá de sí (Hegel, [1821]1986: §246)– como se insinúa en su filosofía política una posible solución a las dificultades que, en orden a la construcción de un ideal de justicia social, plantea la dialéctica del modo de producción de la sociedad moderna. Hegel era plenamente consciente de los peligros que, en una sociedad orientada por el consumo, representaban los extremos del abandono de los individuos a su propia suerte, así como el convertirlos en objeto de la caridad pública o de la asistencia estatal pues, tanto en uno como en otro caso, quedaba sin piso el derecho a la autorrealización individual que, para él, se hallaba intrínsecamente vinculado a la vida laboralmente activa. Y como, por otra parte, fue escéptico frente al propio poder de la sociedad para generar la riqueza suficiente para garantizar la justicia social anhelada⁴,

⁴ “... [E]n medio del *exceso de riqueza*, la sociedad civil no es *suficientemente rica*.” (Hegel, [1821] 1986: §245)

supo vislumbrar fenómenos como la internacionalización de las relaciones comerciales a fin de equilibrar los desajustes creados por el agotamiento de fuentes de empleo y de producción de bienes. Y, si bien es cierto que el mundo del trabajo y las relaciones comerciales presentan hoy día una lógica mucho más compleja y, en cierto sentido, más abstracta que la conocida por Hegel, no es menos cierto que su intuición de fondo sigue siendo válida: la de que el derecho del individuo a una existencia socialmente digna, –derecho que tiene en tanto que es miembro de una sociedad– presupone condiciones materiales concretas como las que encarna la mediación del trabajo. Basta sólo con reparar en el poder que éste tiene sobre el mundo social, ético y psicológico del individuo, para entenderlo como praxis obligada del reconocimiento social. Es allí donde, para Hegel, una sociedad se muestra como liberal y, diríamos, democratizada.

Si se la mantiene (...) en concordancia con el orden objetivo y se respeta al mismo tiempo su derecho, la particularidad subjetiva se convierte en el principio vivificante de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor. El reconocimiento y el derecho de que lo que en la sociedad civil y el estado es racionalmente necesario está el mismo tiempo *mediado por el arbitrio*, es la determinación más precisa de lo que en la representación general se llama corrientemente *libertad* (Hegel, [1821]1986: §206).

Referencias

SIEP, L. (2005). Autorrealización, reconocimiento y existencia política. Sobre la actualidad de la filosofía política de Hegel. *El legado político europeo en la filosofía política de Hegel*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

HONNETH, A. (2008). Arbeit und Anerkennung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag.

HEGEL, G. W. F. (2006). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.

HEGEL, G. W. F. (2002). *Fenomenología del Espíritu*. (Trad. W. Roces). México: FCE.

HEGEL, G. W. F. ([1821]1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. (1986). *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Meiner.

HEGEL, G. W. F. (1986a). *Jenaer Systementwürfe II*. Hamburg: Meiner.

- HABERMAS, J. (1968). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1998). *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. México: FCE.
- VIEWEG, K. (2009). Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel. *Estud.filos* [online]. No.39 ISSN 0121-3628.