

El anudamiento entre economía, ética y política en los pensamientos de John Locke, Immanuel Kant y Georg Hegel

The Relationship between Economy, Ethics and Politics in the Thoughts of John Locke, Immanuel Kant and Georg Hegel

Miguel Ángel Rossi

CONICET, Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia.
Universidad de Buenos Aires,
Instituto de Investigaciones Gino Germani.
Correo electrónico: mrossi@lorien-sistemas.com

Ricardo Laleff Ilieff

Universidad de Buenos Aires,
Instituto de Investigaciones Gino Germani. CONICET.
Correo electrónico: ric.lal.ilie@gmail.com

Resumen: El artículo analiza la relación entre economía, ética y política en los pensamientos de John Locke, Immanuel Kant y Georg Hegel. El objetivo consiste en observar las distintas formas de concebir dicha relación y advertir sus implicancias para el mundo contemporáneo. Para ello el pensamiento hegeliano permite estructurar ciertas críticas al paradigma liberal y repensar con mayores precisiones teóricas el anudamiento de tales esferas.

Palabras clave: Economía, ética, política, Hegel

Abstract: This article analyzes the relationship between Economics, Ethic and Politics in the thoughts of John Locke, Immanuel Kant and Georg Hegel. The objective is to observe the different ways of conceiving this relationship and to notice its implications the contemporary world. On this subject, Hegelian thought will allow us to structure certain criticisms of the liberal paradigm and rethink with a greater theoretical precision the relationship between such spheres.

Keywords: Economy, Ethics, Politics, Hegel

Introducción

La propuesta del presente artículo consiste en poner de relieve algunos de los distintos entrecruzamientos teóricos observables entre la economía, la ética y la política en los pensamientos de John Locke, Immanuel Kant y Georg Hegel. Si bien se perseguirá tal objetivo desde los aportes de estos tres grandes pensadores modernos, es menester destacar que el análisis se detendrá especialmente en las disquisiciones desplegadas por Hegel. En este sentido, se repondrán sus divergencias con lo planteado por Locke y Kant a los fines de precisar los efectos teórico-políticos de su recuperación de lo ético y cómo ese mismo gesto se enlaza íntimamente con lo económico. De todas maneras cabe aclarar que no por plantear tal énfasis en el decir de Hegel las precisiones que se desarrollarán en los primeros apartados en torno a Locke y a Kant resultarán menos capitales para la argumentación, por el contrario, no solo serán útiles para evidenciar con mayores elementos lo que el autor de la *Fenomenología del Espíritu* alumbra con sus reflexiones -al montarse estas en un espacio de crítica hacia perspectivas tendientes a obturar ciertas aristas de la relación entre la economía y la política-, sino también porque tales perspectivas resultan cruciales para entender ciertos aspectos del entramado de sentidos contemporáneo que constituyen la presente indagación.

En virtud de lo dicho, comenzaremos focalizándonos en el célebre capítulo V del *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, en donde Locke manifiesta una legitimación de la propiedad privada a partir de las nociones de trabajo y de autopropietario de sí mismo, conceptos ambos ligados al estado de naturaleza y previos a la conformación del Estado que encierran, a su vez, severas consecuencias políticas al fracturar el espacio de lo social en dos clases caracterizadas también desde lo moral. Luego, ahondaremos en la obra *Teoría y Praxis* con el objeto de exhibir los principios básicos confeccionados por Kant para pensar al Estado como Estado de Derecho. Allí Kant afirma que es una exigencia de la razón práctica la convivencia armónica de la igualdad ante la ley,

ante el Estado y ante las desigualdades de la sociedad burguesa, lo cual rubrica con una argumentación que vincula el derecho político a la condición de ser propietario. Finalmente, en la última parte del escrito, nos centraremos en ciertos párrafos capitales de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, ejercicio que nos permitirá hacer particular hincapié en el sistema de necesidades bosquejado por el autor y en su respectiva noción de eticidad. Un trabajo como el que aquí se ofrece pretende captar ciertos trazos fundamentales de las metamorfosis histórico-interpretativas en torno al Estado moderno. De manera que al revisar las tematizaciones de tales autores, se podrán observar aspectos decisivos de la figura del Estado absolutista que se vinculan con el pensamiento de Hobbes; del Estado liberal, cuyo máximo representante teórico es Locke; del Estado de derecho, que si bien asume los supuestos del Estado liberal, encuentra en Kant una formulación singular que hará mella para la posteridad -especialmente por el argumento de la *trascendencia* con la que el filósofo piensa los principios *a priori* del Estado-; y, finalmente, la apuesta hegeliana por un proyecto ético-político que se haga cargo del auge de una economía de mercado naciente y de sus efectos perniciosos, tales como el desempleo, el surgimiento de la plebe y la concentración de la riqueza.

A los fines de presentar cabalmente nuestra perspectiva, resta señalar que lejos estamos de sostener una cosmovisión que sitúe a la economía como dimensión estructural y a la política como mero reflejo de aquella o de hacer de la ética la grilla de inteligibilidad de los fenómenos; sin embargo, tampoco deseamos postular una visión ingenua que desconecte las dimensiones señaladas. Creemos, más bien, que las distintas metamorfosis del Estado captadas por toda una tradición de pensamiento político solo pueden comprenderse ahondando en la relación entre economía y política de manera compleja, pues en ella intervienen factores de diversos tipos en donde también lo ético cumple un importante rol.

Locke, el sujeto y la propiedad

Para los fines de nuestra argumentación, un aspecto insoslayable se encuentra dado por el fuerte vínculo establecido en la perspectiva lockeana entre trabajo y propiedad. Como se sabe, Locke se vale del concepto de trabajo para legitimar el derecho de propiedad individual frente al derecho común. A diferencia de Hobbes, considera que en el estado de naturaleza -estado previo al contrato social- ya existe por derecho natural la propiedad privada, de ahí que el poder político tenga como una de sus finalidades centrales protegerla coercitivamente. De este modo es posible observar cómo la dinámica política y el tipo de Estado que acompaña a esta resultan convergentes con el propio discurrir económico. Si al Estado absolutista, legitimado en parte por la pluma hobbesiana, le acompaña una visión del estado de naturaleza de guerra -real o potencial- de todos contra todos, el Estado lockeano renuncia a un Estado absolutista en beneficio de una dinámica que se sustenta en una suerte de división y control de los respectivos poderes estatales. Ya no se trataba, en suma, de la dimensión más primaria de la coerción. La sociedad y el capitalismo habían adquirido un desarrollo mucho más complejo que alertaba sobre nuevas aristas de lo político.

Al ahondar en esta visión, se impone desentrañar ciertas mediaciones interpretativas capitales que lo explican. Un primer punto a considerar estriba en la premisa que el propio Locke adopta como punto de partida. Según dicho autor, Dios entregó la tierra a los hijos de Adán para que se sirvan de ella de la manera más conveniente para todos. A esta dimensión teológica evidente el filósofo británico la fundamenta exhibiéndola como una prescripción de la razón natural, en tanto los hombres tienen derecho a la autoconservación mediante las cosas provistas por la naturaleza a todos los seres humanos. En este contexto, la razón indica mejorar la vida consiguiendo ciertas ventajas, pero “nadie tiene originalmente un dominio privado sobre ninguno” de los productos de la naturaleza. Sin embargo, señala sugestivamente Locke, “como fueron dados para

uso de los hombres, necesariamente debe haber un medio de apropiarse de ellos” (2002: 25).

El tema nodal será, entonces, el pasaje de la propiedad común a la propiedad privada. Locke comenzará saldando este escollo a partir de la categoría de trabajo, la cual mentará desde una óptica en la que el individuo aparece como propietario de su propia persona. En otros términos, se trata del establecimiento de un verdadero vínculo identitario entre persona y propiedad. Así, lo sostiene el propio autor en uno de los pasajes de su célebre obra:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunes a todos los hombres, sin embargo cada hombre tiene una “propiedad” en su “persona” a quien nadie tiene derecho alguno sino él. La “labor” de su “cuerpo” y el “trabajo” de sus manos, podríamos decir que son suyos por propiedad. Cualquier cosa, entonces, que saque del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado, modificándola por su labor y añadiéndole algo que le es propio, de tal forma se ha convertido en su propiedad. (2002: 25)

La cita transcripta indica que allí cuando alguien saca algo del estado natural le agrega un elemento que es suyo, es decir, mediante su acción personal lo convierte en objeto de su propiedad. El trabajo, pues, garantiza ese accionar de los hombres racionales para apropiarse de lo que se encuentra dado por la naturaleza, lo que lleva a Locke a sostener su conexión con el derecho natural. Como bien señaló María Josefina Regnasco al respecto, “Locke advierte aquí la dimensión moderna del concepto de trabajo como objetivación del esfuerzo humano en el producto” en tanto “es el trabajo el que le otorga valor a un objeto” (2000: 96). De este modo, tal añadido permite un principio de exclusión que no atenta contra el derecho común de los hombres a disponer de los elementos necesarios para la vida. Así el trabajo como primera propiedad del sujeto, posibilita una apropiación de la naturaleza por parte de los individuos, forjándose el propio hombre como un sujeto racional. Esto da lugar a un derecho sobre lo obtenido mediante la labor, sobre todo en un escenario en donde, según

la reconstrucción lockeana, aun quedan “bienes comunales suficientes, y de tan buena calidad, para los demás” seres humanos (Locke, 2002: 25).

Ahora bien, al revisar atentamente el capítulo V del *Segundo ensayo*, se puede apreciar cuánto le preocupa a Locke el rol del consenso. En esta línea resulta sintomático sus esfuerzos para indicar los límites e imposibilidades de los acuerdos, pero también para resignificarlos en los desarrollos más complejos de su justificación sobre la apropiación. Las prerrogativas de Dios mostradas a los hombres mediante la ley natural generan una “tensión” entre lo común y lo particular que pone a prueba la laboriosidad de los individuos (Fernández Peychaux, 2015). Locke sabe que el trabajo particular de cada ser humano excede al consentimiento que los otros puedan brindar, es decir, que existen ciertas dificultades prácticas en cada ejercicio de apropiación. De modo que si el consentimiento fuese necesario para permitir cada despliegue de trabajo, sería verdaderamente casi imposible el usufructo y el aprovechamiento de la naturaleza y, por tanto, responder a los dictámenes del derecho natural. De allí que sostenga, irónicamente, que “si se hiciera necesario el consentimiento explícito de cada miembro de la comunidad para que cualquiera se apropiara de alguna parte de lo que se ha dado en común”, entonces “los niños o los siervos no podrían cortar la carne que su padre o su amo les hubiera proporcionado” (Locke, 2002: 26).

Sin embargo, como ya hemos dicho, Locke no desecha la importancia del consentimiento ni justifica cualquier tipo y modalidad de apropiación. De hecho, nadie puede aumentar su propiedad tanto como lo desee si hacerlo implica desaprovechar o inutilizar lo que otros necesitan para su existencia. Esta máxima también se extiende a la propiedad sobre la tierra, con el agregado de que al trabajarla, el hombre aumenta la productividad en beneficio de todos, más aun si “todavía” quedan “tierras suficientes y de buena calidad” (Locke, 2002: 28). En consecuencia, “nadie puede sentirse injuriado por el hecho de que otro hombre beba, por más que haya tomando un buen trago, si le queda todo un río de la

misma agua para apagar su sed” (Locke, 2002: 29). De allí que dicho pensador legitime la apropiación de las tierras americanas; tierras que poseen el atributo de estar en un absoluto estado de naturaleza al no estar atravesadas por el trabajo humano. Sin embargo cabe señalar que la tierra no puede ser considerada como un objeto más que se encuentra ahí en el mundo para el ser como sucede con las bellotas de sus ejemplos; Locke parece tener en claro “que bajo el sistema económico moderno el objeto principal de la propiedad no lo constituyen ya los frutos de la tierra sino la tierra misma” (Regnasco, 2000: 96). Sin embargo, el punto de interés consiste en analizar qué es lo que verdaderamente permite el pasaje de la apropiación a la acumulación, es decir, lo que lleva a romper legítimamente con todo límite natural. Una vez cumplimentada tal tarea, podremos cifrar en donde reside gran parte del rasgo eminentemente moderno del pensamiento lockeano.

Si se recuerda la primera parte del capítulo que aquí nos ocupa, Locke estableció límites al deseo de apropiación vinculados a una percepción del estado de naturaleza como estado presocial y prefigurados en un tiempo histórico en el cual las tierras eran extensas y los propietarios relativamente escasos. Pero paulatinamente, con la dinámica de la civilización, el comercio, la industria y el crecimiento poblacional, las limitaciones se quiebran. El operador principal de ello no es otro más que el dinero, cuya invención posee claras implicancias políticas:

Pero, dado que el oro y la plata, al tener escasa utilidad para la vida del hombre, en comparación con la comida, el vestido y el transporte, solo tiene valor a partir del consentimiento de los hombres –valor del que el trabajo, sin embargo, constituye una gran parte- es claro que los hombres han conseguido una desproporcionada y desigual de la tierra. Pues mediante voluntario consentimiento, han establecido la forma en que un hombre, rectamente y sin injuria, pueda poseer más tierra de la que puede utilizar, recibiendo oro y plata a cambio de la sobrante. Pues el oro y la plata pueden permanecer largo tiempo en posesión de su propietario, sin echarse a perder. Esta distribución realizada al margen de las reglas de la sociedad y del pacto, se ha logrado acordando que esos metales deben tener valor. (Locke, 2002: 39)

A diferencia de los bienes naturales que se consumen y deterioran, el dinero viabiliza el intercambio de los productos obtenidos mediante la labor, permitiendo la conservación y aumento de posesiones en distintas magnitudes. He aquí el ingreso del consentimiento que anteriormente figuraba solamente al inicio de la argumentación, es decir, como respeto general al derecho natural. Dicho de otro modo, con la complejización de la sociedad, el intercambio se estructura a partir del consentimiento que los tratantes alcanzan en el mercado. Sin embargo, este consentimiento no hace a todos los hombres iguales. Si bien los "diferentes grados de laboriosidad" (Locke, 2002: 38) explican las diferencias de apropiación de las posesiones comunes, el dinero termina por plantear una brecha que muestra la partidización del género humano. Aunque Locke se empeñe en mostrar el carácter consentido de este proceso que permite acrecentar las posesiones sin afectar a otro y legitimar que alguien tenga más de lo que puede utilizar acumulando por ejemplo metales preciosos, lo cierto es que aparece allí una desigualdad nodal, pues surge "un derecho natural ilimitado a la apropiación" (Macpherson, 2005: 201). Tal deriva conlleva diferencias sociales evidentes debido a niveles de "racionalidades", las cuales terminan por separar a los hombres industriosos de aquellos supuestamente perezosos u holgazanes.¹

¹ Sobre este punto crucial no podemos adentrarnos en profundidad, por lo que solo los dejamos señalado. Para un análisis en profundidad, véase el clásico trabajo de Macpherson (2005).

En resumen, Locke parte de una hipótesis como el estado de naturaleza con sus respectivos hombres racionales que buscan conservar su vida mediante la labor, para así poder justificar, mediante un salto de estadio, el carácter desigual de la sociedad en lo que respecta a las condiciones materiales. Lo que estaba abierto a la racionalidad y a la labor, pasa entonces a estar obturado porque ya ha sido apropiado por alguien.² Tal como señaló Crawford Macpherson, “la asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad” (2005: 198). Siguiendo tal razonamiento, el pensamiento lockeano muestra, para justificarse, el camino que va de la igualdad natural a la desigualdad que divide a los hombres en propietarios y no propietarios. Lo notorio del discurso lockeano consiste, entonces, en la manera en la cual resignifica al derecho natural al mostrarlo como límite de la apropiación y también como su fundamento. Este esquema lleva al autor británico a señalar la necesidad de regular la propiedad o, mejor dicho, a defender la “acumulación ilimitada” (Macpherson, 2005: 233) a partir de las leyes positivas o convencionales, pues como bien señala Diego Fernández Peychaux, “los límites de la apropiación legítima, antes claros y visibles, se convierten en confusos y oscuros, dando lugar a controversias que la naturaleza había evitado” (2015: 79).

Lo visto hasta el momento permite poner el énfasis nuevamente en dos cuestiones: 1) que los hombres aumentaron sus riquezas en forma desproporcionada pero legítimamente y; 2) que la propiedad privada pertenece al derecho natural y no convencional. En consecuencia, es posible distinguir en el decir de Locke todos los requisitos de un capitalismo avanzado que implican tanto acumulación como medios privados de producción. Asimismo, el trabajo también aparece como mercancía en la medida en que la apropiación ilimitada

² Por ello Macpherson señala que Locke se maneja con un supuesto por el cual “quienes se habían quedado sin propiedad después de la apropiación privada de toda la tierra no podían considerarse plenamente racionales” (2002: 234).

genera que aquellos que no puedan abastecerse de los productos necesarios para la vida mediante su propia labor, deban vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario o de un jornal. Solo de esta manera pasa a ser posible, para los no propietarios de los medios de producción, reproducir sus condiciones de existencia.

Por otro lado, en lo que atañe a los aspectos cruciales de la autoridad política, según Locke los hombres se unen a la sociedad civil y se colocan bajo un gobierno para defender su propiedad, esto es, defender sus “vidas, libertades y posesiones” (2002: 89), cuestión que invita a considerar que todos la constituyen debido a que todos poseen al menos su vida y su capacidad de accionar. Lo interesante de señalar aquí es que no todos poseen el mismo nivel de racionalidad ni de propiedad —cuestiones ambas que se encuentran ligadas—. Esta diferencia termina por producir una suerte de división del espectro socio-político en dos grupos: en uno de ellos estarían los capacitados para interceder en el gobierno y en otro quienes solo pueden ser gobernados mediante la coerción debido a sus manifiestas incapacidades mentales o hábitos improductivos. No en vano Locke, en el capítulo VI de su mencionado tratado, señala que el dominio paternal solo puede extenderse hasta el momento en el cual los hijos desarrollen sus aptitudes cognitivas, momento en el que podrán entender cabalmente el derecho natural. Nótese que en esta disposición lockeana se encierra una crítica evidente a quienes recuperaban la matriz paternal para pensar a la autoridad política adecuada al mismo tiempo que se establece todo un intento por inscribir esa misma matriz abjurada en el ejercicio de la autoridad legítima. Es que si la sociedad la conforman todos en tanto seres vivientes, y si en la sociedad hay industriosos (rationales) y perezosos (idiotas), aquellos que no puedan entender las normas del derecho natural estarán bajo el dominio de una autoridad similar a la paterna, mientras que los propietarios —hombres racionales— serán quienes la conformen y procuren cuidarse de un dominio absoluto. Con esto podríamos concluir que se trata de una misma autoridad que se estructura a partir de una

desigualdad notoria que limita derechos para algunos con el objeto de garantizar la acumulación ilimitada para otros. De allí que en la obra de Locke se alerte sobre el cuidado de las minorías, ya que existe una imposibilidad de estructurar un gobierno de la mayoría con derechos de propiedad limitados (Macpherson, 2005).

Ahora bien, más allá de los rasgos modernos del decir de Locke, será Kant quien despliegue una visión política en donde lo jurídico cumpla un rol central al mostrar el carácter trascendental del derecho y al producir la equivalencia entre Estado y Estado de Derecho y, por tanto, quien sienta las bases del Estado liberal. Con esto en mente, profundizaremos a continuación en el pensamiento político kantiano a partir de *Teoría y Praxis*, haciendo especial hincapié en los conceptos de Estado y sociedad civil.

Kant y los principios a priori del Estado

Bien se podría comenzar señalando que el punto de partida del pensamiento político de Kant consiste en identificar la noción de Estado como Estado de derecho; por lo menos este es el tipo ideal –utilizando una categoría weberiana– que al filósofo alemán le interesaba teorizar. Tal configuración estatal fue por él mentada fundamentalmente en términos jurídicos. De hecho, su decir puede ser entendido como un buen reflejo en materia política de cuán importante es el ordenamiento jurídico para la Modernidad, al igual que el propio ámbito de la economía.

Para el pensamiento kantiano la condición civil como Estado jurídico se basa en los siguientes principios *a priori*, donde lo “a priori” juega un rol central. Vale decir que *a priori* significa independiente de la experiencia material, sensible, al tiempo que organizadora de la misma. En otros términos, y aplicado al caso político, del *a priori* que conforma una constitución como contrato primario se legitiman y efectivizan todos los demás contratos a través de los cuales se organiza la sociedad civil. De hecho, en este punto ya se evidencia el rol

fundamental del Estado en lo que respecta a garantizar los derechos del ciudadano. Así, la condición civil como Estado jurídico se basa en los siguientes principios *a priori*:

1. La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.
2. La igualdad entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos.
3. La autonomía de cada miembro, en cuanto ciudadano.

Uno de los aspectos más significativos de la perspectiva kantiana radica en que estos principios son la condición de posibilidad del Estado de derecho y no, como podría suponerse, que el Estado existente es el orden a partir del cual estos principios pueden legitimarse. Analicemos, por tanto, cada uno de ellos luego de efectuar un breve comentario de orden general que nos permitirá encuadrar algunos puntos fundamentales para nuestra argumentación. Se trata, especialmente, de la profunda similitud de dichos principios con los postulados y proclamas de la Revolución francesa.³ De este modo se entiende el entusiasmo de Kant por tal acontecimiento, más allá de la innegable censura a la categoría de revolución que efectuara, en tanto la juzgó como el advenimiento visible del espíritu moderno y el derrumbe de las relaciones feudales con su respectiva forma política absolutista.

(a) La libertad en tanto hombre

En lo que atañe a la constitución civil, Kant expresa formalmente el principio de la libertad:

³ Sin embargo, no es casual que desaparezca como fundamento del Estado de Derecho el principio revolucionario de la fraternidad y que sea reemplazado por el concepto de autonomía. Pues la categoría de fraternidad es un principio que posee un fuerte resabio religioso y que alude, también, al vínculo material y no formal entre los hombres. De ahí su posible conflictividad.

Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de otros hombres), sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurre, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de los otros, según una posible ley universal (es decir con el derecho de los demás). (1964: 42)

El concepto de felicidad es interpretado por Kant como la sumatoria de las inclinaciones y, como tal, es subjetivo y empírico. De ahí la imposibilidad de establecer una ley general en materia de felicidad, pues cada quien es libre de interpretarla y realizarla a su manera. Por tanto, es evidente que el poder político no debe entrometerse en cuestiones de índole privadas. En el caso de hacerlo, sería considerado un gobierno despótico y no republicano o patriótico.

Si bien el planteo analítico kantiano con respecto a la felicidad como cuestión privada es muy claro, comprenderlo en profundidad implica no perder de vista las tradiciones teóricas con la que el filósofo confronta en su propio tiempo. En primer lugar, es dable mencionar la tradición aristotélica. Tengamos presente que para el estagirita el fin de la política no es la vida sino el buen vivir, categoría íntegramente vinculada al tema de la felicidad como fin natural y supremo al que tienden todos los hombres. De esta forma, Aristóteles deja en claro que los hombres sólo pueden ser felices en el terreno de la polis. Es decir, solo en una polis autárquica los hombres pueden desarrollar sus mayores potencialidades. De ahí que la ética se subordine a la política como fin comunitario (Aristóteles, 1951). En segundo lugar, tampoco podemos hacer abstracción de la tradición cameralista alemana que no se desentiende como agenda política del tema de la felicidad y que pone el acento en la función policial, noción que será retomada fuertemente por Hegel. Como bien señaló Claudio Aliscioni:

Kant criticará la idea de *vaterliche Regierung*, el gobierno paternal de la ilustración cameralista, y con ella la búsqueda de felicidad del despotismo absolutista, impulsada desde arriba y encarnada en la policía que procura el bienestar de la población. El concepto de felicidad perderá así su carga cameralista y pasará a ser entonces la mera idea de un estado al que el hombre pretende adecuar su vida sin poder conseguirlo por completo. La felicidad es ahora “el fin natural de la suma de todas las inclinaciones”. En esencia, un rechazo al núcleo mismo de la vieja tradición aristotélica, centrada en lo político. La salud de un Estado se concibe desde entonces ya no como “el bienestar de los ciudadanos ni su felicidad” sino como la “mayor concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, situación a la que la razón nos obliga a aspirar a través de un imperativo categórico”. Bajo este marco, se entienden entonces las razones por las cuales Kant introduce una nueva determinación de las funciones de la policía, a la que concibe como decoro de una sociedad civil que no requiere de ayuda debido a que se la pretende autónoma. Se trata, en suma, de una justificación moral a la introducción y despliegue en ciernes de la nueva economía política en Alemania. (2010: 259)

(b) La igualdad en cuanto súbditos

La fórmula de este principio kantiano sería la siguiente: “cada miembro de la comunidad tiene, con respecto de los demás, derecho de coacción, con la sola excepción del jefe de la misma” (Kant, 1964: 44). En este marco, el autor hace hincapié en que el depositario del poder supremo debe estar libre de coacción, justamente para ser el garante último de todas las mediaciones jurídico-políticas y para evitar consecuentemente un salto al infinito. Este camino asegura una gobernabilidad que evita tanto una revolución como un golpe de Estado. Así se entiende por qué la exhortación a no efectuar una rebelión al poder soberano es, para Kant, un deber incondicionado de la razón. Es que una vez aceptada la máxima del levantamiento⁴, se tornaría insegura toda constitución jurídica,

⁴ Una máxima es para Kant un principio subjetivo del querer. Asimismo, el requisito para formar parte tanto de la dimensión moral como jurídica, es que tal principio subjetivo pueda convertirse en ley universal. Así se entiende por qué Kant elimina como máxima subjetiva con pretensión a universalización tanto una revolución como un golpe de Estado. Pues en ambos casos se atentaría de modo real o potencial contra el Estado como Estado de derecho.

abriendo de este modo el camino para una completa ilegalidad, ya sea real como potencial⁵.

El aspecto más significativo de este segundo principio en lo que respecta a su inscripción en la tradición política con la que Kant se enfrenta, se sustenta en las nociones de igualdad y desigualdad que, como par conceptual, articulan y diferencian al Estado de la sociedad civil o burguesa. Nada mejor que el siguiente pasaje para justificar lo dicho:

[E]sa igualdad universal de los hombres en un Estado, como súbditos de este es, sin embargo, perfectamente compatible con la mayor desigualdad, en cantidad o en grados, de su propiedad, ya sea superioridad física o espiritual sobre los demás, ya sean bienes de fortuna que les son externos y derechos en general (de los que puede haber mucho) en sus relaciones con los demás. (Kant, 1964: 45)

Podemos percibir a través de esta cita los matices más liberales del pensamiento kantiano que, parafraseando a Marx (2004), nos llevarían a hablar de una igualdad formal ante la ley y una desigualdad real al interior de la sociedad civil. Pero para comprender cabalmente lo anunciado por Kant hace falta contextualizar ciertos elementos de su decir. En este sentido, recordemos que Kant era partidario del despotismo ilustrado, tal como lo expresa acabadamente en su ensayo *¿Qué es la ilustración?*, en donde identifica la figura del monarca Federico II con el mismísimo proceso de las luces. El objetivo de Kant, por tanto, era concluir con todo tipo de prerrogativa estamentaria para que la movilidad social se garantice:

⁵ No obstante, en el caso de que aconteciera una revolución y sus actores tuvieran éxito en tal tarea, Kant justifica que aquellos puedan generar una nueva legalidad a la que habría que conformarse. De hecho, a veces justifica que una democracia pueda advenir por este camino. No debemos olvidar que si bien Kant no se siente cómodo con la democracia, ya que su preferencia es una monarquía constitucional, de todas formas acepta a la democracia como una posible forma vinculada a la estructura republicana.

Todo miembro de la comunidad tiene que poder lograr, cada grado de condición en la comunidad (grado adecuado a un súbdito) al que lo pueden llevar su talento, su aplicación y su suerte; y sus cosúbditos no pueden impedirselo en virtud de una prerrogativa *hereditaria* (como privilegiados que gozan de cierta condición) que les permitiría mantenerlo eternamente, a él y a sus descendientes, bajo esa prerrogativa. (1964: 46)

En virtud de lo dicho, Kant le asigna suma importancia al primado de la competencia y a un Estado legal que asegure la misma. Se trata de ciertos elementos propios de sus aspectos liberales más notorios. De esta forma, el filósofo alemán termina por naturalizar el ámbito de las desigualdades inherentes a la dinámica de la sociedad burguesa. Diferenciación anclada en última instancia en las propias diferencias naturales de los individuos, es decir, en las capacidades, los talentos, los patrimonios, etcétera:

De manera que el bienestar de uno depende mucho de la voluntad del otro (el del pobre depende de la del rico), o que uno tiene que obedecer (como el hijo a los padres, o la mujer al marido) y el otro lo manda, o que uno sirve (como jornalero) y el otro retribuye, etc. Pero según el derecho (...) todos son, en cuanto súbditos, iguales entre sí. (1964: 45)

No es cosa menor que en el argumento kantiano problemáticas como la equidad y la justicia social queden excluidos de la agenda estatal. En cierta medida, estos aspectos aparecen como cuestiones que escapan a la formalidad. Así se entiende la primacía de una dimensión contractual que hace abstracción tanto de procesos históricos como de las asimetrías de poder reales como, por ejemplo, aquellas que pueden darse entre un jornalero y propietario de medios de producción. Este será uno de los aspectos que el pensamiento hegeliano pretenderá subsanar retomando críticamente algunos de los postulados kantianos. Asimismo, no cabe duda alguna que la cita precedente —más allá de cuál fuera la intención del propio Kant— constituye un antecedente relevante para cierta impronta neoliberal desarrollada en siglos posteriores, la cual no solo reafirma la

manifiesta contemporaneidad de la obra de Kant, sino también destaca los distintos tributos teóricos de ciertos discursos que apelan, justamente, a lo desarrollado por el filósofo alemán.⁶ De hecho, la idea de Estado mínimo —tan en boga desde la segunda mitad del siglo hasta nuestros días— tiene en los trabajos de Robert Nozick a uno de sus principales responsables.⁷

(c) La Autonomía de un miembro de la comunidad, en cuanto ciudadano, es decir, como colegislador

No se comprende el concepto de autonomía kantiana en relación con el ciudadano como colegislador sin la referencia al pensamiento de Rousseau en tanto supremacía de la noción de “voluntad general”. Sin embargo, la voluntad unificada del pueblo es —para Kant— una idea *a priori* de la razón, a diferencia de lo esgrimido por el filósofo ginebrino, quien apuesta por una democracia deliberativa y directa. Kant, en cambio, entiende que es imposible la pretensión de una voluntad general considerada en términos empíricos, pues la voluntad general se dividiría en regla de la mayoría y regla de la minoría, con el agravante de entender a la democracia como la regla de la mayoría, incurriendo así en el peligro del autoritarismo sobre la minoría. Es desde esta perspectiva que pueden

⁶ Al respecto, es relevante tener en cuenta que Kant, como todo gran pensador clásico, da pie a innumerables hermenéuticas que, incluso, muchas resultan contrarias o opuestas entre sí, como es por caso, la polémica entre Rawls (1997) y Nozick (1988), en donde ambos se reconocen como herederos de la tradición kantiana. Sobre tal debate, se recomienda: Lizarraga (2016).

⁷ En este sentido, nos parece sugerente la apreciación de Roberto Gargarella cuando señala que Nozick legitima un determinado tipo de Estado acorde con el tipo de capitalismo actual. Aprovechando este juicio del académico argentino, deseamos agregar también que en discursos neoliberales como el de Nozick se manifiesta la íntima conexión entre reforma del Estado y flexibilización laboral: “Continuando con lo dicho, pero ahora en torno a casos propios de la vida real, la moraleja sería la siguiente: puede considerarse moralmente reprochable una situación en la que un cierto trabajador resulte obligado a trabajar a favor de algún otro, por ejemplo, a punta de pistola; sin embargo, no hay nada moralmente incorrecto en el hecho de que un desocupado celebre un contrato desventajoso para él (desventajoso en términos de una justicia ideal). Podría resultar deseable que todos los individuos vivan en condiciones de plena satisfacción de sus necesidades. Pero lo cierto es que, en tanto y en cuanto los demás trabajadores y empleadores no violen los derechos del individuo en cuestión, no puede hablarse de que último resulta forzado a nada (...) Él, en última instancia, es el auténtico responsable de los acuerdos que celebre o deje de celebrar” (Gargarella, 1999: 56).

entenderse los juicios kantianos más acérrimos sobre la democracia como tipología de gobierno. Kant cree que a mayor representación política, mayor libertad. Justamente, la democracia es el régimen en donde la representación es mínima, pues la soberanía reside en muchas manos, con lo cual la representación es inversamente proporcional a la soberanía; por tal razón, el filósofo termina por legitimar a la monarquía constitucional como la mejor forma de gobierno:

El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que el mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como si se tratara de su voluntad particular. De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido genuino de la palabra, necesariamente un despotismo, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad. (Kant, 1999: 87)

No obstante el juicio categórico explicitado en dicho pasaje, Kant no obtura la posibilidad de incluir a la democracia —al menos de derecho— en la matriz republicana, aunque no existe la menor duda de que prefiere en su lugar a la monarquía y a la aristocracia. Al respecto entendemos que así Kant ilumina a uno de los puntos centrales de debate al interior de la teoría política contemporánea, a saber, la tensión entre república y democracia, entre el problema de la libertad propio del ideario republicano y el problema de la equidad mentado por los valores democráticos. Asimismo, ha puesto en evidencia algunos aspectos centrales de la ciudadanía y su relación con lo económico útiles para pensar el derrotero de nuestros propio horizonte de sentidos. Recuérdese que sostuvo que “el que tiene derecho de voto en la legislación se llama ciudadano (*citoyen*, esto es, ciudadano del Estado y no ciudadano de la ciudad, *burgeois*), es decir, habitante del Estado y no vecino de la ciudad (*bourgeois*)” (Kant, 1964: 51), lo que liga indefectiblemente tal derecho político al requisito indispensable de ser

propietario. De manera que en la visión kantiana acerca de la propiedad confluyen tanto el criterio moderno como el clásico; moderno debido a la idea de la ontologización del individuo propietario con sus derechos e intereses y clásico porque también la propiedad aparece ligada a la noción de autarquía propia de los antiguos. En suma, Kant parece dar lugar a un sentido amplio de propiedad, siendo propietarios aquellos que son portadores de un arte, oficio o ciencia, y consignando, al mismo tiempo como un requisito necesario, no vender la propia fuerza de trabajo para la subsistencia, como es por caso el jornalero o el que necesita imperiosamente de otro para subsistir.⁸

Por último es menester indicar, en lo que no deja de ser un signo de plena modernidad y de liberalismo político, que para Kant todos los ciudadanos tienen derecho a un solo voto, tanto el pequeño propietario como el terrateniente. Así, al igual que Adam Smith, legitima un criterio de competencia pensado desde la idea de pequeños propietarios, sin dejar por ello de criticar fuertemente a todo el sistema medieval. Se trata, no obstante, de una posición que se encuentra en las antípodas de una suerte de justificación de grandes corporaciones como las que existen en la actualidad, hecho que por otra parte hubiese sido impensable en el horizonte epocal del filósofo.

Hegel y el sistema de necesidades

Al incursionar en el pensamiento de Hegel —y de acuerdo a los fines más generales que impulsan estas líneas—, es necesario efectuar dos observaciones preliminares. La primera de ellas estriba en que muchas de las afirmaciones presentes en sus obras solo pueden entenderse desde su crítica al paradigma contractual, cuyo gran interlocutor es el propio Kant, a quien Hegel admira y critica profundamente. La segunda observación consiste en destacar que en la

⁸ Obviamente que quedan excluidas las habilidades presentes en las artes, es decir quien hace una obra —por ejemplo, un artesano— puede alienarla para otros como si fuese una propiedad. Mientras que el jornalero, el empleado doméstico y otros oficios similares, son meros *operarii* y no artífices. Vale decir, subyace la idea antigua que no pone en juego arte o ciencia alguna para su quehacer.

época en que Hegel escribe la *Filosofía del Derecho*, irrumpen acontecimientos que prefigurarán el advenimiento del mundo contemporáneo. De ahí que el propio autor se ocupe del problema del atomismo social producto de los intereses individuales y de allí también que tome en cuenta la paulatina hegemonía del mercado en detrimento de la esfera pública de la política.

Con esto en mente cabe señalar que es evidente que el pensamiento político hegeliano se enmarca al interior de su cosmovisión metafísica, pues, ¿cómo entender la dimensión de la eticidad estatal como universal concreto sin tener en cuenta los momentos anteriores que rubrican a su sistema? Nos referimos, por ejemplo, al universal abstracto —anclado en la *polis* griega— y al particular expresado por la sociedad burguesa desde la variante contractualista. Es que para Hegel la realidad misma es dialéctica, razón por la cual resulta susceptible de captación solamente a través del método dialéctico, en lo que forma parte de una suerte de identidad entre el sujeto y el objeto. Si bien es cierto que profundizar en dicho entramado excedería los márgenes de este trabajo, no podemos dejar de esbozar ciertos lineamientos generales que nos permitirán significar cabalmente a las nociones de sociedad civil y Estado. Por ello, haremos especial hincapié en los aspectos políticos, sociológicos y económicos de Hegel sin ahondar de lleno en sus deducciones metafísicas.

(a) La sociedad civil hegeliana

Un primer aspecto a destacar estriba en el carácter ético que el filósofo alemán le imprime a la política, razón por la cual propone el término ético-político. De allí también la importancia de la estatalidad ética del Estado, entendiéndola como verdadero universal, aspecto con el cual Hegel buscará contrarrestar los efectos fuertemente nocivos del mercado ya que este, desde su óptica, debe indudablemente existir. De manera que el problema básico del cual partirá será, entonces, cómo articular un sentido de totalidad situado en el ideal de totalidad de la *polis* y, al mismo tiempo, dar lugar al primado de las particularidades y

derechos individuales representativos del mundo moderno. En otras palabras, cómo reconciliar el terreno de lo universal con el terreno de lo particular, apostando por una totalidad dialéctica que reclame un universal concreto en tanto integración de oposiciones y diferencias. Sin embargo, Hegel está muy lejos de proclamar un retorno o regreso al pasado clásico, anulando, en consecuencia, el advenimiento de la Modernidad. Esto se refleja nítidamente en su crítica del Platón de *República*, pues según su óptica, el pensador griego intentó congelar el principio de lo particular con medidas totalitarias. De este modo, con su lectura Hegel da a entender —en lo que concierne a este aspecto específico— que dicho principio de subjetividad es parte esencial del mismo transcurrir dialéctico. El desafío será pensar una forma de superar el atomismo de la sociedad civil aceptando el sistema de necesidades que resulta inherente a ella. Vayamos, entonces, a la descripción hegeliana de la sociedad civil —término creado por el propio Hegel— en tanto lo que el filósofo quiere destacar es la diferenciación de dos ámbitos: el Estado y la sociedad civil, generalmente confundidos por la tradición que lo precede.

Por sociedad civil o burguesa, Hegel entiende no solo la estructura económico-productiva de los países desarrollados de Europa —especialmente Inglaterra—, sino también su maquinaria política⁹. Por ello comienza su apartado sobre la Sociedad Civil en la *Filosofía del Derecho* con este célebre párrafo:

⁹ El surgimiento de la sociedad civil guarda profunda relación con el surgimiento de la religión cristiana, en tanto en la mirada del pensador, es a partir de la irrupción del cristianismo que entra en escena la emergencia de la subjetividad, la cual, en su versión moderna, encuentra su consagración en la formulación luterana. Recordemos que a partir de Lutero, la relación con lo divino se da en la esfera individual —figura de la consciencia absoluta—, por lo que ya no se necesita una mediación clerical, conllevando así la ruptura con el típico organismo jerárquico medieval. En otros términos, el plano de lo absoluto es captado por la conciencia.

La persona concreta que es para sí un fin particular, como totalidad de necesidades y mezcla de coacción natural y arbitrio; es uno de los principios de la sociedad civil; pero la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de modo que sólo se hace valer y se satisface a través de la otra y al mismo tiempo sólo por la mediación de la forma de la universalidad que constituye el otro principio. (§ 182)¹⁰

Y en el párrafo 183, el autor aduce que “en su realización, el fin egoísta condicionado así a través de la universalidad, establece un sistema de necesidades”. De este modo, Hegel es sumamente claro en mostrar cómo uno de los axiomas de la sociedad civil consiste en el primado del individuo tomado, incluso, como una entidad absoluta. Esta cosmovisión —sumamente criticada en su decir— hace del Estado un mero instrumento legitimador y asegurador de los derechos individuales¹¹, sobresaliendo entre todos ellos aquellos referidos a la propiedad privada, lo cual pone en discusión lo que hemos consignados en los apartados anteriores referidos al pensar de Locke y de Kant y que será crucial para la crítica marxiana al capitalismo. Sin embargo, esto no quita de que Hegel perciba a la sociedad civil moderna como una sumatoria de átomos individuales, en donde los otros individuos son concebidos como simplemente medios para satisfacer las necesidades individuales, dando así una relación interpersonal de medio y fin. De ahí que Hegel sostenga que en el sistema de necesidades se presuponga una universalidad, pues el mercado mismo presupone esa universalidad, aun cuando no se trate de la universalidad ética de la cual sólo puede ser portador el Estado.¹²

¹⁰ Dada la estructuración en párrafos de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, hemos decidido indicar las referencias a través de tales marcaciones, manteniéndonos así a tono con el extensivo uso de este tipo de citación por parte de los trabajos especializados en el pensamiento hegeliano. La edición utilizada se haya consignada en el apartado bibliográfico.

¹¹ A este tipo de Estado, Hegel lo denomina Estado del entendimiento, justamente para remarcar el carácter finito del mismo, dado que el entendimiento escinde la realidad y congela las escisiones, a diferencia de la razón. Aquí también puede observarse el trasfondo metafísico de su perspectiva.

¹² Hegel reserva para la figura de la sociedad civil la noción de moral kantiana, la cual menta la acción reflexiva del individuo en tanto tal. Momento, según Hegel, más que necesario para el plano estatal,

Por otro lado, Hegel sí asume el postulado clásico del liberalismo económico que toma al egoísmo como el motor de la sociedad civil, pues sólo así es posible abrirse paso a la universalidad subyacente al sistema de necesidades. Claro que esta universalidad aparece como carente de un entramado ético. De todas maneras, dicho terreno universal -y a riesgo de caer en un anacronismo- anticipa la estructura formal del mercado capitalista, en tanto es imposible pensar las relaciones de producción e intercambio fuera de un marco de universalidad. Por ello el nacido en Stuttgart desarrolla los tres momentos esenciales de la sociedad civil, claves para la eticidad. Los cuales cuentan, al menos, de tres elementos, a saber:

1. La mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo mediante su trabajo y la satisfacción de necesidades de todos los demás, es decir, lo que específicamente Hegel denomina sistema de necesidades.
2. La realidad de lo universal de la libertad, la protección de la propiedad por la administración de la justicia.
3. La prevención contra la contingencia que subsiste en esos sistemas y el cuidado de los intereses particulares como algo común por medio del poder de policía y la corporación.

A su vez, el sistema de necesidades está integrado también por tres momentos, tal como es el requisito de la lógica dialéctica hegeliana: a) espacio o clase de necesidad y su satisfacción; b) trabajo; y c) patrimonio o riqueza. Al respecto, es cardinal hacer notar que dichas instancias están fuertemente entrelazadas. Pues el medio de satisfacer deseos y necesidades es justamente el trabajo, y por medio del trabajo entendido como producción social, es posible arribar al concepto de

pues si bien carece del plano de la intersubjetividad propia de la dimensión ética, sólo resulta pensable en el Estado.

patrimonio hegeliano, que en la actualidad bien podría interpretarse, en parte, como el ingreso bruto de un país, pero con un plus entendido en términos espirituales, pues no existe para Hegel un concepto de la riqueza de nación si sus habitantes están empobrecidos.

En lo que respecta al espacio de la necesidad y su satisfacción, valga la comparación entre el humano y el animal para remarcar el carácter específico de lo humano en relación al deseo:

Aún en esta dependencia el hombre muestra a la vez que va más allá del animal y revela su universalidad, en primer término por la multiplicación de las necesidades y los medios para su satisfacción y luego a través de la descomposición y diferenciación de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares, que se transforman así en distintas necesidades particularizadas y por tanto más abstractas. (§190)

De este modo, Hegel vislumbra una subjetividad humana deseante que, al igual que Hobbes (1999), también cree que solo cesa con la muerte. Asimismo, tal reciclaje de deseos y necesidades irá creando toda una sociedad del lujo y el refinamiento conjuntamente con el surgimiento de la miseria y la plebe. Por tal razón, Hegel acentúa: “se manifiesta aquí que en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la generación de la plebe” (§245).

En consecuencia, con la descomposición y diferenciación de las necesidades concretas, y a su vez abstractas, encontramos prefiguradas la división social y técnica del trabajo cuantitativo y del abstracto. No obstante, para Hegel, el trabajo cobra una dimensión simbólica muy relevante, por lo que se encuentra en las antípodas de percibirlo desde una mera dimensión instrumental. Por el contrario, no se cansa de repetir en su obra que solo a través de aquel el hombre alcanza dignidad, descalificando, por ejemplo, todos los sistemas de caridad. De ahí que el trabajo contribuya a una auténtica formación cultural. No por casualidad, en el parágrafo 197, Hegel hace referencia a la noción

de cultura práctica y cultura teórica. Por tanto, el problema no es el trabajo en sí, sino lo que más tarde se verá con Marx, esto es, el problema de la alienación y el embrutecimiento del trabajador, observación esta última no ajena a Hegel, pues incluso Hegel observó el estrago que empezaba a generar el uso de las máquinas en la producción en detrimento de la creatividad de los trabajadores. Asimismo, ya en la *Fenomenología del Espíritu*, en el célebre apartado de la *dialéctica del señor y siervo*, el filósofo muestra con claridad y profundidad cómo el esclavo es quien verdaderamente queda libre porque logra a través del trabajo humanizar al mudo, hacer del producto natural un producto cultural en el cual puede imprimir y objetivar su propia subjetividad; mientras que el amo termina en la mayor esclavitud porque anclado en la figura del goce, que solo sabe consumir, todo le viene humanizado por el esclavo (Kojève, 2013).

Por todo lo antedicho, se percibe la sensibilidad de Hegel ante un mundo en donde aparece la desocupación como uno de sus principales problemas. De ahí que Hegel esté pensando una sociedad con empleo pleno como un derecho inalienable de cada sujeto a poder cumplir con el requisito autárquico de asegurar su propia existencia y la de los suyos. Es en tal sentido que el Estado deberá asegurar ese derecho, incluso, estableciéndole las correcciones necesarias a la lógica egoísta del mercado que se estructura desde la máxima del lucro y la ganancia.

Ahora bien, el último momento de la dialéctica de las necesidades lo constituye la emergencia de la riqueza o patrimonio que surgió por la liberación de las fuerzas productivas sociales en el ejercicio del trabajo:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de las satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se convierte en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás, en la mediación de lo particular a través de lo universal, de modo que 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 cultura y su habilidad para asegurar su subsistencia, así como el producto obtenido por su trabajo mantiene y acrecienta la riqueza general”. (§199)

Al respecto, es importante explicitar cómo Hegel legitima la participación de los individuos en el patrimonio general en el marco del accionar competitivo. Nuevamente, y más allá de las profundas críticas que pueden hacerse desde Hegel al liberalismo, el filósofo asume, en este aspecto en particular, el criterio liberal, más allá de sus acérrimas y agudas críticas a la miseria generada por el dinamismo de la sociedad civil. Asimismo, resulta sugerente la mención al egoísmo como medio de abrirnos a un primer tipo de universalidad, independientemente de que los individuos portadores de estos deseos y necesidades no sean conscientes de ellos. Aparece aquí, entonces, la noción de astucia de la razón hegeliana, presupuesto metafísico por el cual la dialéctica de la idea se vale de los individuos para dar paso a la universalidad.

Por otro lado, si bien Hegel plantea que el modo de intervenir en el patrimonio pone en juego capacidades, recursos, competencias centradas en el esfuerzo individual —por lo que no deja de apelar a la justificación liberal—, también pone en discusión la propia idea de patrimonio, pues supone una noción mucho más amplia que la que se juega en la economía clásica en tanto no se trata solo de la noción de capital entendido en términos de dinero y ganancia:

El concepto de Patrimonio Universal es una versión propia del filósofo en torno a la idea de producto social global. Implica un concepto e propiedad más amplio que el clásico ya que incluye, como una determinación básica, *el derecho a tener* una propiedad y poder conservarla. 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 periodo 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 solo los resultados de las ganancias sino además las condiciones que activan la realización plena de la potencialidad productiva. (Aliscioni, 2010: 235)

Hay algunos puntos de la cita de dicho comentarista que merecen ser destacados. Primero, el carácter normativo por el cual cada individuo debe participar del patrimonio general mediante el trabajo, siendo el trabajo un derecho del cual nadie puede o, mejor dicho, debe estar desprovisto. En segundo lugar, el derecho a tener una propiedad. Si bien anticipamos que no ahondaremos en las cuestiones metafísicas acerca de la propiedad, es menester explicitar que para Hegel la propiedad es la primera instancia en donde la libertad se hace objetiva, dejando de ser una mera representación subjetiva para lograr existencia. De ahí la importancia que tiene la propiedad en la dialéctica de la libertad. Sin embargo, al mismo tiempo que el concepto hegeliano de propiedad es fundamental incluso en sentido existencial y antropológico, el filósofo es claro en su crítica al contractualismo, ya que el Estado no puede concebirse como un mero medio para legitimar la propiedad privada, sino que es el Estado el verdadero reino de la universalidad y la eticidad.

Restaría, ahora, explicitar qué función cumpliría la policía y las corporaciones en la forma de articular o mediar la relación entre el Estado y la sociedad civil especialmente en el aspecto ético, aunque de manera más que sucintamente, dado la extensión de nuestro artículo.

(b) Policía y corporaciones en la mediación hegeliana

En lo que atañe a la policía es relevante precisar que la misma, además de pensarla Hegel en el ámbito de la sociedad civil —terreno de la contingencia y los conflictos dado que no es un espacio de auténtica universalidad—, le asigna funciones muchos más amplias que las asignadas en la actualidad, las cuales se hayan vinculadas con lo coercitivo. Si bien la administración de la violencia no está ausente de la noción de policía de Hegel, en su decir la función más relevante consiste en asegurar la universalidad del Estado en la sociedad civil, es decir, lograr la subsistencia de todos los individuos. Para ello debe existir un control que se ejerce sobre todo tipo de especulación económica gestada desde el mercado, especialmente para que no exista abuso en los productos básicos para la población:

En el sistema de las necesidades la subsistencia y el bienestar de cada uno es una *posibilidad*, cuya actualidad (*Wirklichkeit*) está condicionada por su arbitrio y por su particularidad natural, así como por el sistema objetivo de las necesidades; mediante la administración de la justicia se anula la lesión de la propiedad y la personalidad. Pero el efectivo derecho de la particularidad implica tanto que se elimine lo accidental que se opone a uno y otro fin, lo que tiene como consecuencia la total seguridad de la persona y la propiedad como que se asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el bienestar particular sea tratado como derecho realizado. (§ 230)

Si tomamos en consideración que la noción hegeliana de persona se vincula en primera instancia con el derecho abstracto y con la posibilidad que tiene todo individuo a tener derecho, lo significativo de este fragmento consiste entonces en la apelación al efectivo derecho a la particularidad, es decir, que los derechos adquieran objetivación real. Para Hegel esto concierne eliminar lo accidental por lo cual algunos tienen derechos reales y otros meramente formales. En este sentido es menester recordar que para Hegel la propiedad es la primera instancia

en donde la libertad se exterioriza, se objetiva, de allí que todos sean propietarios independientemente de la magnitud de sus propiedades.

Volviendo a la cuestión de la vigilancia sobre los artículos primarios, citemos el siguiente pasaje en donde Hegel explicita de manera categórica su punto de vista:

Los distintos intereses de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien en el todo la relación exacta se produce por sí misma, la compensación necesita una regulación que con conciencia esté por encima de ambas partes. El derecho de esta regulación para el individuo (por ejemplo, el impuesto a los artículos de primera necesidad) se funda en que las mercaderías de uso general diario no son ofrecidas al individuo como tal, sino a él en general, al público, cuyo derecho a no ser engañado, lo mismo que el examen de las mercaderías, puede ser representado por un poder público, ya que se trata de una tarea en común. (§236)

Tales mercaderías primarias no están pensadas para el atomismo social en donde ciertos individuos pueden acceder y otro no, sino para la población en general. Así se entiende por qué ningún integrante de la sociedad civil debería quedar excluido de tal derecho, para lo cual se hace indispensable la función policial del Estado. En lo que respecta a la administración de la justicia desarrollada en los apartados 209-229, Hegel refiere al modo concreto en el que se objetiva el derecho abstracto para administrar la posible conflictividad social (leyes, tribunales, etc).

Queda por último describir someramente el papel de las corporaciones y la gran relevancia que le asigna Hegel como la primera institución fuertemente ética después de la familia:

La *corporación constituye*, después de la *familia*, la segunda raíz ética del Estado, implantada en la sociedad civil. La familia contiene en una unidad *sustancial* los momentos de la particularidad subjetiva y la universalidad objetiva. La corporación une en cambio de modo interior estos momentos que en un principio se habían escindido en la sociedad civil en la *particularidad reflejada en sí* de las necesidades y goces y en la universalidad jurídica abstracta; mediante esta unión el bienestar particular se realiza como derecho. (§255)

Nuevamente Hegel hace hincapié en que el derecho se realice a través del bienestar particular, bienestar que no está reñido con el de tipo universal. En este marco, la corporación permite superar el atomismo liberal. A diferencia de la policía que supone la injerencia vertical del Estado para regular los conflictos y controles sobre el sistema de necesidades, la corporación surge como dimensión específica de la sociedad civil en la que sus integrantes tienen conciencia ética y están animados por el sentimiento de honor:

En la corporación la ayuda que recibe la pobreza pierde su carácter contingente así como lo que en ella hay de injusto y humillante, y la riqueza, al cumplir su deber frente a la corporación no puede suscitar el orgullo de su poseedor y la envidia de los demás, y así la honestidad mantiene su verdadera dignidad y reconocimiento. (§255)

Conectada con las corporaciones, aparece la noción hegeliana de estamento que, en parte, continúa teniendo cierto residuo medieval, especialmente en lo que respecta a su organicidad. Sin embargo, y al mismo tiempo, el estamento asume el despliegue de la economía moderna.¹³ Dado que Hegel no propone una vuelta

¹³ Los estamentos tienen su extrapolación en el plano político, de hecho el estamento sustancial se vinculará con el senado y el estamento reflexivo o industrial con la cámara de diputados. De todas maneras, sería ingenuo pretender desarrollar aquí la problemática estamental en la obra de Hegel. Para el objetivo de nuestro artículo basta decir que dicho autor hace mención a tres tipos de estamentos: a) el estamento sustancial que se encuentra vinculado a la tierra; b) el estamento industrial, ligado al desarrollo de la industria y el comercio —llamado también estamento reflexivo al estar más ligado a la contingencia y al conflicto—; y c) estamento universal, integrado por la burocracia en general con sus distintas ramas y funcionarios del gobierno, que recibe tal nombre al ocuparse de consolidar los intereses generales.

atrás en la historia, su objetivo consiste en evitar la lógica del atomismo que genera riqueza y pobreza. Por ello resulta crucial caracterizar ahora la esencialidad y a la función del Estado derivado de su obra. En su *Filosofía del Derecho*, Hegel nos brinda una precisa definición de su visión al respecto:

El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad clara, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la costumbre tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia, por el carácter, tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su libertad sustancial. (§ 257)

De esta manera es posible observar cómo el filósofo hace referencia al Estado como el lugar de la eticidad comprendiendo, fundamentalmente, dos niveles: el primero, en relación a las costumbres ligadas al tema de la inmediatez. Sobre este punto cabe recordar que etimológicamente la palabra ética deriva de *ethos* que significa costumbre, lo que señala la primacía que las comunidades antiguas daban a aquellas como criterio de autoridad a través de la cual se regían las conductas. Por lo que la idea de inmediatez puede vincularse al tema de la espontaneidad, el sentimiento y el terreno de lo preconceptual. El segundo nivel, vinculado al plano de la mediatez, integra, para Hegel, el “saber” y el “actuar”. En este sentido, es a partir del suelo común de las costumbres que se eleva el plano del actuar y del saber, pero ahora remarcando una aguda instancia conceptual; de allí que Hegel hable de mediación.

Según dicho pensador, el Estado es la realidad de la idea ética, esto es, la eticidad en su máxima expresión. Pero la de Hegel no es una visión contractualista del Estado y mucho menos de un Estado interpretado como mero aparato. Hegel pone en movimiento un esquema que apela a una visión organicista del Estado entendiéndolo como expresión del espíritu objetivo y, por tanto, como vivencia en el espíritu del pueblo. Por tal razón, se refiere al Estado

como la esfera del universal concreto, es decir, como realización intersubjetiva en donde todos sus integrantes se reconocen mutuamente.¹⁴ Lo dicho puede ser reforzado con el siguiente pasaje capital de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*:

Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el Estado. Este es la realidad, en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero en cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. (Hegel, 1994: 100)

Al analizar la cita, es relevante señalar que la traducción que manejamos traduce “orbe morral” a la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal. En realidad debería decir “orbe ético” para así dejar indicado el aspecto de intersubjetividad propia del Estado. Recordemos que Hegel no anula el ámbito moral propio del individuo, pero sí queda superado-conservado en su pensar —de esto se trata la dialéctica— por el orbe ético. Así, el individuo quiere y se siente parte de lo universal en el Estado. En este marco, el amor del individuo hacia lo universal se relaciona con un concepto de “libertad” que se opone al del contractualismo, pues ya no se trata de la libertad negativa o burguesa formulada, por ejemplo, por Kant en *Teoría y Praxis*. La libertad hegeliana, siguiendo a Rousseau (2012), es una libertad positiva, en tanto se parte de la idea de comunión, de intersubjetividad, cuya máxima expresión es la de ser parte constitutiva de un pueblo.

Otro de los aspectos significativos a destacar de la cita es aquel en el que se manifiesta una no contraposición entre individuo y Estado, cuestión muchas veces ausente en la tradición liberal, allí cuando, desde tal matriz, se acusa a

¹⁴ Al respecto, habría que diferenciar la visión de la noción de organismo propia del romanticismo, de la noción hegeliana del mismo. Pues, mientras el organismo romántico considera el conflicto social como una patología que hay que eliminar, el organismo dialéctico hegeliano es justamente conflicto y mediación.

Hegel de totalitario. El punto a destacar es que para Hegel, ni el Estado es un mero instrumento al servicio del individuo, ni el individuo queda anulado por la lógica estatal. De hecho, Hegel no se cansa de repetir que el individuo *es* en el Estado, recuperando así una visión organicista. Por otro lado, su noción de Estado también se encuentra en las antípodas de ser interpretado meramente desde un esquematismo juricista o formal. Por eso, el filósofo en cuestión habla de cultura, arte, costumbres, y de otras dimensiones, con el objeto de significar así las esferas propias de la estatalidad.

Por último, habría que destacar que el Estado, como universal concreto, consiste en la unión de lo universal con lo particular. En este sentido, Hegel recupera, por un lado, a la bella unidad de la *polis*, es decir, a la idea de totalidad propia del mundo griego, pero, por el otro, asume como instancia de legitimidad los derechos individuales propios del espíritu moderno. El tema, entonces, será justamente cómo armonizar tales instancias, cómo superar el atomismo de la sociedad civil. De allí que apueste por un proyecto ético-político señalando el peligro que acarrea una política sin ética.

Consideraciones finales

A modo de conclusión, cuatros son los puntos que nos parecen pertinentes señalar, los cuales se derivan del ejercicio desplegado desde el inicio del artículo; ejercicio cuyo fin consistía en pensar ciertos anudamientos teóricos en torno a la relación entre economía, ética y política. Lo haremos, sobre todo, cotejando la visión hegeliana y sus demarcaciones críticas con los presupuestos liberales exhibidos por Locke y Kant. Ponderar estos autores nos ha permitido extraer ciertos lineamientos para pensar modulaciones teórico-políticas de suma actualidad y pertinencia para problematizar sobre el mundo contemporáneo.

En virtud de lo dicho, en primer lugar es fundamental señalar la importancia decisiva del decir de Locke para entender tempranamente cómo el trabajo se vincula a la subjetividad y cómo es el creador de valor material,

cuestión en la que Hegel acordaría. Sin embargo, a diferencia del británico, el filósofo alemán señala que el trabajo es un derecho a quien nadie debe renunciar y, como tal, no puede quedar librado a la mera contingencia o al azar. Asimismo, Hegel critica perspectivas como la lockeana que legitiman una acumulación ilimitada así como también sus consecuencias en el espacio social, puesto que para el autor del Segundo *Ensayo* existe una fractura entre propietarios y no propietarios que posibilita la gestación de una autoridad de los primeros sobre los segundos, fractura que se mantiene sin resolución alguna como la que sí menta la eticidad hegeliana.

En segundo lugar, como una clara contraposición a lo postulado por el contractualismo en general, Hegel indica una clara contradicción en lo que atañe a la defensa de los derechos naturales efectuada por dicha tradición, puesto que toda dimensión de los derechos concierne a la estatalidad. Sumado a ello, a Hegel le interesa mostrar que el ámbito de lo universal no puede surgir de una mera sumatoria individual, ya que lo universal se encuentra dado desde el principio, es decir, es una anterioridad ontológica a través del cual el marco individual cobra sentido. De hecho, para Hegel, la noción de contrato constituye uno de los momentos más pobres de la vida del espíritu debido a sus características efímeras y contingentes. En consecuencia, sería imposible llegar por esta vía al universal concreto propio del Estado hegeliano. Es que desde la óptica del filósofo alemán, no existe el individuo tomado aisladamente sin un proceso de socialización. De allí que procure reemplazar el concepto mismo de individuo por el de singular, pues mientras el primero implica la no división, el singular da cuenta de una antropología que comprende la unidad desde la dimensión de la pluralidad. En consecuencia, la propia identidad sólo puede constituirse en un sistema de relaciones sociales.

En tercer lugar, la revisión hegeliana del formalismo ha permitido observar los fundamentos por los cuales existe la necesidad de que el derecho abstracto pueda objetivarse en la vida concreta de las instituciones, conservando y superando a la moral kantiana al señalarla como momento auto-reflexivo del individuo en el Estado. De este modo, la singularidad no se elimina ni se diluye al comprenderse

inscripta en una totalidad mayor que la abarca. Por lo que, de este modo, aparece una clara perspectiva que pone en discusión la contraposición tan mentada por el liberalismo entre las mayorías y las minorías, entre el Estado y el individuo.

En cuarto y último lugar, en Hegel se observa un claro intento por articular la ética, la política y la economía, pues más allá de que se puedan establecer profundas críticas a la propuesta hegeliana, ella no invalida la pregunta sobre una política que ponga límites al mercado y recupere nociones de derechos atravesadas por matrices que contemplen la importancia de la equidad real más allá del formalismo de la ley.

Bibliografía

- Aliscioni, Claudio. *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*. Rosario: Homo Sapiens, 2010.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- Fernández Peychaux, Diego. *La resistencia, formas de libertad en John Locke*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Hegel, G. H. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Siglo XX, 1987.
- Hegel, G. H. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*. Madrid: Altaya, 1994.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid, Alianza, 1999.
- Kant, Immanuel. *Teoría y Praxis*. Buenos Aires: Leviatán, 1964.
- Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, 2013.
- Lizarraga, Fernando. *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Buenos Aires, 2002.
- Macpherson, Crawford. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.
- Marx, Karl. *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Regnasco, María Josefina. *El Imperio sin Centro*. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Del Contrato social*. Madrid: Alianza, 2012.