

SALVI TURRÓ
Universidad de Barcelona
salvi.turro@ub.edu

Recibido: 10/02/2022
Aprobado: 28/04/2022
DOI: 10.24310/Studiahegelianastheg.v%vi.14243

Entre derecho abstracto y eticidad: propiedad y plebe

Between abstract law and ethicism: property and plebs

RESUMEN: El artículo constata, en primer lugar, las tensiones entre el momento de derecho abstracto y la moralidad en relación a los conceptos de ciudadanía, propiedad y el derecho de necesidad. Se analiza, seguidamente, la tensión que comporta aquella dualidad en la sociedad civil entre burguesía y plebe. Finalmente se muestran los límites del estado social de derecho en Hegel debido a la primacía de la propiedad sobre la ciudadanía.

PALABRAS CLAVE: HEGEL; DERECHO; MORALIDAD; PROPIEDAD; SOCIEDAD CIVIL; PLEBE; ESTADO

ABSTRACT: The paper notes, first, the tensions between the moment of abstract law and morality in relation to the concepts of citizenship, property and right of necessity. Next, the tension that these concepts entail in civil society between the bourgeoisie and the plebs is analysed. Finally, the limits of the social state of law in Hegel are shown due to the primacy of property over citizenship.

KEYWORDS: HEGEL; LAW; MORALITY; PROPERTY; CIVIL SOCIETY; PLEBS; STATE

I

LA INTRODUCCIÓN a las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* [FD] viene enmarcada por dos parágrafos (§1, § 32) que, a modo de anticipación y conclusión reiterativas –si se quiere la circularidad del sistema–, presentan «la ciencia filosófica del derecho» como la exposición del «concepto de derecho y su realización».¹ Al efecto, Hegel recuerda que el conocimiento filosófico ha de operar, no por «meros conceptos», sino mediante el «concepto» en tanto que es «lo único que tiene *realidad efectiva*, al dársela ciertamente a sí mismo».² Exponer el concepto de derecho equivale a obtener de modo puramente racional sus «determinaciones» que «por un lado son ellas mismas conceptos» –naciones comprensivas de los elementos del derecho–, pero que, por tratarse de una realidad efectiva, son también una «serie de *configuraciones*» que «tienen la forma de la existencia».³ Por ello, la disciplina se divide en los momentos implicados en su concepto (§ 33): el derecho formal o abstracto, la moralidad y la eticidad.

Que para Hegel una verdadera introducción nunca puede ser externa a la cosa se muestra fehacientemente en estos parágrafos: hallamos implícitos todas las dificultades y problemas que plantea el ulterior desarrollo del texto, ampliamente discutidos en su posteridad inmediata y en los estudios especializados más recientes.⁴ Dado que «todo lo que no es esta realidad efectiva puesta por el concepto es *existencia* pasajera, contingencia externa, opinión, fenómeno inesencial, falsedad, engaño»,⁵ ¿hemos de entender que la FD constituye una deducción conceptual apriórica –extraer del concepto sus determinaciones necesarias, construirlo–? Pero si fuera así, difícilmente podría sostenerse que esas determinaciones coinciden con «el derecho y la eticidad, y el mundo efectivo del derecho y de lo ético»⁶ y que la filosofía consiste en la «captación de lo presente y efectivo»,⁷ de modo que la FD es «lo más alejado de construir un *estado tal como ha de ser*».⁸ No obstante, tampoco puede tratarse de una mera reelaboración conceptual (inductiva) de la situación fáctica del derecho en la Europa postnapoleónica, no sólo porque difícilmente encontraríamos

[1] FD, § 1 (GW, 14-1, 23). Citamos los textos de Hegel según se indica en la bibliografía final. Las traducciones son siempre mías.

[2] *Ibid.*

[3] FD, § 32 (GW, 14-1, 47).

[4] Gabriel AMENGUAL (*La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*; Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 15-25) ofrece un excelente resumen de estos problemas y discusiones.

[5] FD, § 1 (GW, 14-1, 23).

[6] FD, Prólogo (GW, 14-1, 11).

[7] *Ibid.* (GW, 14-1, 13).

[8] *Ibid.* (GW, 14-1, 15).

un ejemplo de estado que cumpliera las condiciones establecidas en la FD –desde luego no la Prusia contemporánea⁹, sino más esencialmente porque «considerar el surgir y desarrollarse de las determinaciones del derecho en su *aparición temporal* [...] cae fuera de lo relativo a la consideración filosófica, ya que el desarrollo a partir de bases históricas no se confunde con el desarrollo a partir del concepto, y la explicación y justificación históricas no pueden extenderse hasta significar una justificación *válida en y por sí misma*».¹⁰ En otras palabras, aunque en el subtítulo de la publicación se hable de *derecho natural*, Hegel subraya que no se trata en absoluto de «fabular un *estado de naturaleza* en que el derecho natural fuera vigente»¹¹ como en la tradición iusnaturalista, sino que «el derecho y todas sus determinaciones se fundamentan sólo en la *personalidad libre*, una *autodeterminación* que es más bien lo contrario de una *determinación natural*».¹² Pero con ello nuevamente parece problemática la correspondencia entre los requisitos exigidos por el concepto de libertad con la facticidad histórica del mundo presente.

Estos problemas de método y estatuto epistemológico generan otras dificultades no menores en los contenidos. ¿Las determinaciones en que se realiza el derecho (derecho abstracto, moralidad, eticidad) tienen entidad como tales o, por el contrario, en tanto que simples momentos de la realización del concepto, son distinciones suprimidas por la doctrina del Estado, ya que «el individuo mismo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad en tanto que es miembro de él»?¹³ ¿Hay propiamente un lugar para la responsabilidad moral del sujeto y su capacidad de juzgar, o finalmente ésta sólo puede consistir en reconocer la verdad depositada en la eticidad comunitaria y del Estado en tanto que «*contenido firme* que es necesario por sí y es una existencia que se eleva sobre la opinión subjetiva y el capricho»¹⁴, que así viene a constituir «una autoridad y poder absolutos, infinitos y firmes como el ser de la naturaleza»?¹⁵ ¿El derecho

[9] El Estado diseñado por la FD incluye un legislativo bicameral con un parlamento electivo estatal por sufragio de las corporaciones de la sociedad civil y un gabinete ministerial con responsabilidad y funciones propias: sólo el Reino Unido se acercaba parcialmente a este modelo. Desde luego, completamente alejada estaba la Prusia contemporánea con un ejecutivo dependiente totalmente del monarca y que, según la Ley General de 5 junio de 1823, excluía la posibilidad de un parlamento soberano para admitir sólo dietas provinciales por estamentos y meramente consultivas (véase: Ch. CLARK, *El reino de hierro: auge y caída de Prusia (1600-1947)*, Madrid, La Esfera de Libros, 2016, capítulo 12).

[10] FD, § 3 (GW, 14-1, 26).

[11] ECF, § 502 (GW, 20, 507).

[12] *Ibid.* (GW, 20, 506-507).

[13] FD, § 258 (GW, 14-1, 201).

[14] FD, § 144 (GW, 14-1, 137).

[15] FD, § 146 (GW, 14-1, 138).

abstracto tiene validez conceptual propia o, por el contrario, no es más que la presentación *formal* de los principios inspiradores del código civil liberal?¹⁶ Por no hablar de las tensiones y paradojas a que conduce la afirmación del principado como uno de los poderes del estado o la tesis de la guerra como una forma de reconocimiento entre estados.¹⁷

Estos problemas, en el ámbito de filosofía práctica, son en gran parte resultado de la comprensión hegeliana de lo real y lo ideal, lo fáctico y el concepto, la existencia, la esencia y la realidad efectiva, en suma, del marco epistémico-ontológico establecido en la *Ciencia de la Lógica*. Como sabemos, la pretensión del filósofo es que la nueva *lógica dialéctica* consigue disolver las representaciones contrapuestas del entendimiento, integrándolas y superándolas en el *concepto*. Ahora bien, Hegel sostiene de manera literal y nada casual que el «espíritu especulativo del lenguaje» reside en que «las palabras no sólo tienen la peculiaridad de tener diferentes significados sino de tenerlos opuestos», de modo que «brinda una alegría al pensamiento chocar con tales palabras y encontrar -lexicalmente de modo ingenuo- en una palabra de significados opuestos aquella unificación de lo opuesto que es resultado de la especulación, pero contradictorio para el entendimiento».¹⁸ A la vista de este pronunciamiento es lícito plantear si aquel procedimiento dialéctico no sirve en ocasiones de «sutil disimulo»¹⁹ para encubrir ciertas tesis y sortear así la censura establecida por los Decretos de Karlsbad²⁰, o incluso si el mecanismo de la pretendida *Aufhebung* no obedece a veces más a una retórica de voluntad de síntesis que a una síntesis

[16] Hegel, en efecto, no sólo se inspira en el derecho civil romano, sino que tiene especialmente presente los recientes códigos de derecho civil -*Allgemeines Preussisches Landrecht* de 1791, *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* austríaco de 1811 y especialmente el *Code civil* francés de 1804-, alineándose con la tesis universalista y racionalista de A.F. Thibaut y su *Zivilistische Abhandlungen* (1814) frente al historicismo jurídico de Savigny. Véase al respecto: J. RITTER, «Person and Property in Hegel's Philosophy of Right» en R.B. PIPPIN y O. HÖFFE (eds), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, 2004, p. 103-105.

[17] Me he ocupado de ello en mis artículos: «Hegel y Fichte en 1820. Estado y monarquía» en *Studia Hegeliana. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, 2018, vol. III, pp. 255-274; «Ciudadanía, Humanidad y Estado. Fichte versus Hegel en 1820» en J.L. Villacañas y A. Garrido (eds.), *Republicanism, Nacionalismo y Populismo como formas de la política contemporánea*, Madrid: Dado Ediciones, 2021, pp. 153-174.

[18] HEGEL, CL (GW, 21, 11).

[19] K. VIEWEG, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Munic, WBG, 2019, p. 32.

[20] Para una reconstrucción detallada del contexto y la génesis de la FD de Hegel, véase: K.H. ILTING, «Die 'Rechtsphilosophie' von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie» en G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (4 vol.), Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973, vol. I, p. 25-126.

argumentativa efectiva.²¹ Previsiones interpretativas ambas que, en la línea hermenéutica de L. Strauss, quizá serían fructíferas de aplicar especialmente a los textos políticos de Hegel.

En todo caso, no es mi objetivo aquí resolver los problemas de fundamentación que plantea el desiderátum hegeliano y que, sin duda, determinan la pretendida racionalidad absoluta de su doctrina del Estado, sino uno más acotado pero quizá de mayor interés en relación a la cosa misma. Intentaré mostrar las tensiones internas del texto –se consiga o no una síntesis satisfactoria de ellas– en un tema que recorre transversalmente sus tres partes y que, por tanto, es especialmente apto para ilustrar las dificultades mencionadas. Me refiero a la problemática en torno a la propiedad, la riqueza y la plebe. Dividiré mi exposición en tres momentos: (1) la perspectiva abstracta del derecho y la moralidad, (2) la sociedad civil y la plebe, (3) problematicidad y límites de la posición hegeliana.

II

Siguiendo la estela de Kant y de Fichte y asumiendo los principios inspiradores de la revolución francesa²², también para Hegel «el suelo del derecho es en general lo *espiritual*, y su lugar exacto y punto de partida es la *voluntad*, que es *libre*» de modo que «el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada».²³ Esta base, como nos recuerda la observación del §4 de la FD, vincula el concepto de derecho con el análisis del Espíritu subjetivo efectuado en la *Enciclopedia*. Por ello, los §§ 4-31 recapitulan las determinaciones del yo –inteligencia y voluntad, en especial la segunda– como los supuestos necesarios

[21] Plantear un estatuto retórico de la superación dialéctica no es arbitrario si atendemos al origen filosófico del término: la explotación de la polisemia del verbo *aufheben* en la reflexión estética de Schiller en las *Cartas para la educación estética del hombre*, XVIII-XX.

[22] En plena concordancia con la jerarquía establecida en la revolución francesa entre los derechos del hombre, los del ciudadano y la constitución política del estado, anota Hegel: «Gracias a Dios, en nuestros estados la definición del hombre como alguien capaz de derecho puede situarse en la cima de la legislación» (AnFD § 2; GW, 14-2, 295). La lectura conservadora y autoritaria de la FD según la cual «el sistema hegeliano se convirtió en la morada del espíritu de la restauración prusiana» (R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, Rudolf Gärtner Verlag, 1857, p. 359) resulta hoy, después de estudios como los de J. RITTER (*Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1965) y D. LOSURDO (*La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milán, Guerini e Associati, 1988), totalmente insostenible. Como máximo puede afirmarse que, ante «la incapacidad política de la burguesía provinciana alemana», ciertamente «Hegel, como muchos otros liberales en aquella Alemania, esperaba los progresos, no inmediatamente de un movimiento democrático, sino de los esfuerzos gubernamentales de una burocracia y un funcionariado ilustrados» (K.H. ILTING, *op. cit.*, vol. I, p. 72-73).

[23] FD, § 4 (GW, 14-1, 31).

para la deducción del derecho. Dado que la identidad del yo es su capacidad de reflexionar sobre sí mismo que ha de pasar por lo otro distinto de sí para realizarse plenamente a sí mismo, la dimensión volitiva de la conciencia implica dos elementos: por un lado, «la persona tiene que darse una *esfera exterior de su libertad*»;²⁴ por otro, frente a tal exterioridad, se da la «determinidad interna de la voluntad»²⁵ por la que pone sus máximas, intenciones y fines. El primer aspecto funda el ámbito del derecho abstracto cuyos conceptos vertebradores son «la *personalidad* y su *existencia* [en relación a] una cosa inmediata exterior».²⁶ El segundo remite a la «subjetividad de la libertad» y así constituye «el principio del *punto de vista moral*».²⁷

La deducción del derecho abstracto gira en torno a la noción de propiedad. La realización de la libertad -su *ex-sistencia*- consiste en proyectarse sobre lo otro distinto de la pura interioridad: otro que, como cosa, está disponible para los fines de mi voluntad y, por tanto, pasa a ser mío, es de mi propiedad. Tal es el «*derecho de apropiación* absoluto del ser humano sobre todas las cosas».²⁸ Porque en esta apropiación «mi voluntad, en tanto que personal y voluntad del individuo, se hace objetiva» -esto es, yo me constituyo como este individuo poseedor de tales cosas frente a individuos poseedores de otras-, puede afirmarse que la propiedad tiene esencialmente «el carácter de *propiedad privada*».²⁹ La condición de propietario -ciertamente en las diversas modalidades que cabe distinguir (dominio, uso, usufructo, propiedad física o intelectual)- se realiza íntegramente a través del contrato: éste acaba de visibilizar que «el lado de la existencia o de la *exterioridad* ya no es una cosa, sino el momento de una voluntad»³⁰ que entra en relación con otra voluntad. La violación de la propiedad o de las condiciones del contrato constituye así una «injusticia», una verdadera «violencia contra la *existencia* de mi libertad en una cosa *exterior*»; y como sin esta dimensión externa no puede existir la conciencia, la injusticia exige a su vez «una acción exterior y una violencia que suprima la primera»: por ello «el derecho abstracto es *derecho de coacción*».³¹

Hasta aquí la deducción se ha mantenido en un plano puramente conceptual. Pero Hegel añade otra consideración para acabar de determinar el ámbito de la propiedad. La conciencia también viene mediada por elementos fácticos

[24] FD, § 41 (GW, 14-1, 55).

[25] FD, § 104 (GW, 14-1, 96).

[26] FD, § 33 (GW, 14-1, 48).

[27] FD, § 104 (GW, 14-1, 96).

[28] FD, § 44 (GW, 14-1, 57).

[29] FD, § 46 (GW, 14-1, 57).

[30] FD, § 72 (GW, 14-1, 77).

[31] FD, § 94 (GW, 14-1, 89).

diferentes en los distintos individuos como son «las necesidades, el arbitrio, el talento, circunstancias externas»³². Debido a tales mediaciones, el derecho a la propiedad privada en su realización efectiva –no en su mera representación racional-abstracta– implica *a fortiori* la desigualdad económica entre los individuos. Tesis esta que es subrayada enfáticamente por Hegel: exigir igualdad en el reparto de la tierra o riqueza o reclamar ingresos suficientes para cubrir las necesidades, cae del lado del «entendimiento más vacío y superficial» o, en todo caso, son un «deseo moral bienintencionado carente de objetividad».³³

Pasemos ahora a la moralidad. Como es sabido, en el tratamiento de la dimensión interna de la libertad, Hegel combina a la vez la perspectiva deontológica de raíz kantiana –voluntad, autodeterminación, ley, imputación, conciencia moral– con la teleológico-eudemonista de procedencia aristotélica –finalidad, bienestar, bien moral–.³⁴ No entraré a discutir la consistencia de tal operación. Me centraré en uno de sus puntos más relevantes para nuestra cuestión: el del derecho de necesidad [*Notrecht*], expuesto en el § 127. Es manifiesto que los fines subjetivos del individuo se encaminan al bienestar que, por la pluralidad de sujetos y circunstancias, es el ámbito de lo particular y contingente. No obstante, hay un elemento que, próximo al bienestar, se distingue de él porque, aun enraizándose en la individualidad, escapa a la accidentalidad: mantener «la existencia personal como vida»³⁵ no es exactamente lo mismo que perseguir el bienestar propio, ni un interés particular, sino que constituye el último supuesto para que pueda darse la conciencia. Mi vida es la totalidad orgánica en que se manifiesta mi voluntad³⁶ y, por ello, no puede fragmentarse ni alienarse sin dejar de existir. Pues bien, «en caso de *peligro extremo* y en colisión con la propiedad legal de otro, la vida tiene un *derecho de necesidad* (no como concesión, sino como derecho)».³⁷ Dicho más explícitamente: cuando los bienes o riqueza de los otros hacen imposible mi subsistencia, tengo la legitimidad moral para lesionar la propiedad ajena. Y ello es así, argumenta Hegel, porque entran en juego dos lesiones inconmensurables: mi propia vida es una totalidad indivisible, la propiedad es divisible; la imposibilidad de vivir es mi muerte, la apropiación de posesiones ajenas es sólo «un perjuicio, un daño sobre algún

[32] FD, § 49 (GW, 14-1, 60).

[33] *Ibid.*

[34] Véase al respecto: G AMENGUAL, *op. cit.*, p. 246-248.

[35] FD, § 127 (GW, 14-1, 112).

[36] «Yo vivo en este *cuerpo orgánico* que es mi existencia exterior indivisa, *universal* según su contenido, la posibilidad real de toda otra existencia determinada. Pero como persona tengo a la vez *mi vida y mi cuerpo* –como otras cosas– sólo *en la medida que ello es mi voluntad*» (FD, § 47; GW, 14-1, 58).

[37] FD, § 127 (GW, 14-1, 112)

elemento de la propiedad o riqueza»³⁸ que no acarrea la muerte del propietario y puede resarcirse. Por ello, Hegel subraya que la primacía de la vida sobre la propiedad privada no es una mera concesión por motivos de benevolencia o empatía, sino que es derecho, es conceptualmente necesario. En las lecciones, los pronunciamientos son aún más contundentes. En el curso 1821-22 leemos: «la vida tiene un derecho contra el derecho estricto», «lo que se opone aquí al derecho formal no es la compasión, sino un derecho absoluto».³⁹ En el curso 1822-23: «el ser humano tiene un derecho a esta acción ilegal», «cuando la existencia, aprehendida en una determinación como vida, es lesionada, no existe ningún derecho», «la absoluta necesidad del presente justifica una acción ilegal».⁴⁰

Observemos que esta colisión constituye una oposición entre el ámbito del derecho y el de la moralidad. El principio jurídico afirma la necesidad e inviolabilidad de la propiedad privada; el principio moral sostiene taxativamente la secundariedad de la propiedad frente a la vida. Ante tal antinomia, contrariamente al tópico escolar de la supeditación de lo moral a lo jurídico en Hegel, el filósofo sostiene claramente la primacía de lo moral. Sus anotaciones autógrafas a la FD son elocuentes: «la vida tiene un *derecho* verdadero frente al derecho formal, esto es, un momento absoluto», «*necesidad* es palabra sagrada cuando lo es verdaderamente (necesidad de la situación, de un todo, de la vida y la familia)».⁴¹

¿Cómo se resuelve la tensión en el derecho jurídico de propiedad y el derecho moral a la vida? ¿Cuándo está verdaderamente en juego la vida? ¿De qué parte de los bienes ajenos está legitimado a apropiarse alguien en estado de necesidad? Tales cuestiones no admiten una solución desde la universalidad genérica de los principios en juego. Recordemos al efecto la crítica que había dirigido Hegel a la *razón legisladora* kantiana: sin duda la mentira es moralmente reprobable, pero qué sea efectivamente una mentira sólo puede determinarse desde los supuestos y circunstancias de la vida inmediata.⁴² La misma consideración se aplica a nuestro tema: «la necesidad revela la finitud, y por tanto la contingencia, del derecho como del bienestar» pues sus principios se basan en una «existencia abstracta de la libertad, que no es la existencia de la persona particular».⁴³ Por tanto, la dialéctica entre derecho y moralidad en

[38] FD, § 98 (GW, 14-1, 90).

[39] LecFD 21-22 (GW, 26-2, 673).

[40] LecFD 22-23 (GW, 26-2, 888-889).

[41] AnFD § 127 (GW, 14-2, 631).

[42] FE (GW, 9, 228-230).

[43] FD, § 128 (GW, 1, 14-1, 113).

relación a la propiedad y a la necesidad vital sólo puede resolverse en y desde la red de relaciones concretas de las conciencias: la eticidad.

III.

Lo propio de las relaciones sociopolíticas del presente es que el individuo no sólo está vinculado a la familia y al estado como en los antiguos, sino que «se ha convertido en *hijo de la sociedad civil*». ⁴⁴ Ésta integra a los ciudadanos «en tanto que personas privadas que tienen por fin su propio interés» ⁴⁵ y que así, a través de sus propiedades, trabajo y habilidades, obtienen los bienes necesarios para satisfacer sus necesidades. Todo ello concurre en el libre mercado: «sistema de dependencia multilateral» ⁴⁶ que, merced al industrialismo y la aplicación de la nueva ciencia, causa tanto la multiplicación de necesidades como de medios y bienes para satisfacerlas, generando así una retroalimentación continuada y acelerada del conjunto: ⁴⁷ la economía política es precisamente la ciencia que «ha encontrado en la época moderna su terreno propio». ⁴⁸ A su vez, por el valor central del individuo y su actividad productiva, en esta sociedad culmina el proceso histórico-formativo del espíritu, transitando de la desventurada *santidad* medieval basada en el ascetismo, la castidad y la pobreza, a la *eticidad* centrada en el matrimonio, la laboriosidad, el reconocimiento profesional y el enriquecimiento como nuevos valores colectivos. ⁴⁹ Tanto en su aspecto económico como subjetivo-formativo es manifiesto que esta forma social comporta el derecho a la propiedad privada, a la vez que es el lugar donde aquel derecho encuentra su efectividad en los códigos civiles derivados de la revolución francesa. Por ello, la ambigüedad del término *Bürger* ⁵⁰ se decide claramente aquí por su sentido de *burgués*: «la primera condición del *Bürger* es que es persona y tiene propiedad privada», «esta personalidad sólo tiene efectividad en tanto que es propiedad privada». ⁵¹ Desde esta perspectiva, cabe ciertamente preguntarse si la prioridad expositiva del derecho *abstracto* no se reduce a ser una conceptualización *formal* descontextualizada de lo que acaece en la sociedad burguesa y el libre mercado, pues, como indica J. Ritter, «la personalidad solo

[44] FD, § 238 (GW, 14-1,

[45] FD, § 186 (GW, 14-1, 162).

[46] FD, § 183 (GW, 14-1, 160).

[47] FD, §§ 189-200 (GW, 14-1, 165-170).

[48] FD, § 189 (GW, 14-1, 165).

[49] ECF, § 552 (GW, 20, 559-560).

[50] Hegel es perfectamente consciente de esta equivocidad: «en la sociedad civil propiamente sólo hay personas privadas, *Bürger* en el sentido de *bourgeois*, no de *citoyen*» (LecFD 21-22; GW, 26-2, 718).

[51] LecFD 21-22 (GW, 26-2, 620).

puede participar en la sociedad y sus funciones como una persona abstracta y poseedora de propiedad».⁵²

También la descripción hegeliana de la institución familiar viene determinada por el modelo burgués: sus funciones se limitan a la vinculación afectiva de los cónyuges objetivada en el contrato matrimonial, a la administración del patrimonio y a la educación de los hijos.⁵³ Si esta concepción tiene poco que ver con la familia patriarcal y la economía doméstica tradicionales⁵⁴, todavía guarda menos relación con la situación de las familias de trabajadores fabriles que estaba generando la revolución industrial.⁵⁵ Como años después analizó Engels (*La situación de la clase obrera en Inglaterra*, 1845) y describió magistralmente Dickens (*Tiempos difíciles*, 1854), en las familias obreras el patrimonio era su miseria, la afectividad paternofamiliar era promiscuidad y brutalidad, la educación era analfabetismo y trabajo infantil. Pues bien, Hegel no ignora en absoluto este reverso de la familia y de la sociedad burguesas –su negatividad–, sino que identifica perfectamente la escisión radical que se produce en su seno. La necesaria desigualdad económica afirmada en el derecho abstracto⁵⁶ adquiere su realidad efectiva en la plebe (*Pöbel*)⁵⁷ generada por el libre mercado:

[52] J. RITTER, «Person and Property in Hegel's Philosophy of Right» en R.B. Pippin y O. Höffe (eds), *op. cit.*, Cambridge University Press, 2004, p. 114.

[53] FD, § 160 (GW, 14-1, 145).

[54] Aunque ciertamente Hegel reconoce la existencia del «estamento substancial» ligado a la tierra y caracterizado por una eticidad natural y tradicional (FD, § 203; GW, 14-1, 171-172), la introducción de las técnicas mecánicas y químicas en el cultivo hacen prever que finalmente también este ámbito acabará siendo «algo parecido a una fábrica» (LecFD 19-20; GW, 26-1, 469) y, por tanto, confluirá con los valores económicos y éticos generales de la sociedad moderna.

[55] Esta es la conclusión de S. Blasche tras su detenido análisis del texto hegeliano: «Es obvio que estamos hablando aquí del tipo *burgués* de vida familiar. El tipo de familia proletaria nunca desarrolla esa peculiar forma de intimidad» («Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel's Construction of the Family» en R.B. PIPPIN Y O. HÖFFE eds, *op. cit.*, p. 197).

[56] El argumento expuesto en el § 49 se reitera en términos idénticos en el § 200 al caracterizar la sociedad civil: dado que el patrimonio depende «en parte de una base inmediata propia (capital) y en parte de la habilidad», ello tiene «como consecuencia necesaria la desigualdad del patrimonio y de las habilidades de los individuos», de modo que «la exigencia de igualdad pertenece al entendimiento vacío que toma esta abstracción y *deber ser* por lo *real* y racional» (GW, 14-1, 169-170). Sin duda esta reiteración ilumina la interdependencia entre el derecho abstracto y la facticidad de la sociedad civil.

[57] Como ha expuesto F. RUDA en su excelente estudio sobre el tema (*Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Konstanz University Press, 2011, p. 179), en el término hegeliano resuenan connotaciones de la terminología política clásica (*populus*, *plebs*, *vulgus*) pero modificadas por la referencia al libre mercado y al industrialismo. Aunque la traducción del término por *proletariado* correspondería ciertamente a la cosa misma, para evitar connotaciones posteriores mantengo *plebe*.

el hundimiento de una gran masa bajo de un nivel de subsistencia mínimo [...] conduce al surgimiento de la *plebe* que, a su vez, conlleva la mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas inmensas. [...] Se manifiesta así que en el *exceso de riqueza*, la sociedad civil *no es suficientemente rica* -no posee lo suficiente en su patrimonio propio- como para impedir el exceso de pobreza y el surgimiento de la plebe.⁵⁸

La FD caracteriza sumariamente la situación de la plebe, mientras que las lecciones, a las que remitimos aquí con frecuencia, son mucho más explícitas al respecto. La desigualdad económica y el maquinismo concurren en hacer de la masa de asalariados un colectivo específico dentro de la sociedad moderna y claramente opuesto en su modo de existencia a la burguesía. Puede constatar que Hegel, mientras sigue empleando el término tradicional *estamento* (*Stand*) para referirse a los tres grandes grupos sociales (agropecuario, industrial-comercial, funcional),⁵⁹ reserva la expresión *clase* (*Klasse der Arbeiter*) para ese colectivo.⁶⁰ La forma de existencia de la clase obrera se caracteriza por la imposibilidad de llevar una vida verdaderamente humana tanto en lo corporal como en lo espiritual. Por un lado, al carecer de todo patrimonio y formación, se encuentra en una situación de miseria que oscila entre unos salarios apenas suficientes para la supervivencia y verse reducida al paro y la indignidad:⁶¹ el individuo apenas puede mantenerse en vida como cuerpo orgánico. Por otro lado, el obrero, sometido a las exigencias de una división del trabajo extrema y a las necesidades específicas de la máquina, sólo puede desarrollar una actividad repetitiva, mecánica y embrutecedora: su resultado es degradación y estupidez, decadencia y destrucción del espíritu.⁶² E incluso, a diferencia de los pobres de épocas pasadas, los trabajadores fabriles se ven privados del «consuelo de la religión, pues no pueden visitar las iglesias porque les faltan vestidos adecuados o porque han de trabajar también en domingo».⁶³

La contraposición señalada antes entre el derecho a la propiedad y el principio moral de la necesidad vital halla su traducción fáctica en la escisión entre la parte de la sociedad que goza de propiedad y riqueza y la clase trabajadora en peligro constante de devenir plebe miserable. Lo cual significa que

[58] FD, § 245 (GW, 14-1, 194).

[59] FD, §§ 201-206 (GW, 14-1, 170-173).

[60] LecFD 21-22 (GW, 26-2, 726), LecFD 22-23 (GW, 26-3, 994), Lec FD 24-25 (GW, 26-3, 1390).

[61] FD, § 244 (GW, 14-1, 194), LecFD 21-22 (GW, 26-2, 726), LecFD 24-25 (GW, 26-3, 1390).

[62] LecFD 21-22 (GW, 26-2, 726), LecFD 22-23 (GW, 26-2, 961-962), LecFD 24-25 (GW, 26-3, 1326).

[63] LecFD 18-19 (GW, 26-1, 498).

la sociedad civil está atravesada por la negatividad: su *civilidad burguesa* es la exclusión de la plebe de esa civilidad. En palabras de F. Ruda: «[el pobre] no es nada, nadie; sólo está socioeconómicamente presente, es decir, aparece ciertamente en el espacio social y en la economía respectiva, pero, en tanto que hombre singular sin estamento, no es nada en el orden racional-político del Estado»⁶⁴. Tanto es así, que Hegel puede aplicar aquí la dialéctica del señor y el siervo como imágenes invertidas de lo mismo:

Así como, por un lado, la pobreza radica en la base del plebeyismo, del no-reconocimiento del derecho, por el lado de la riqueza aparece la conciencia de ese mismo plebeyismo. El rico considera que todo puede ser comprado por él, pues conoce el poder de la particularidad de la autoconciencia [...]. La conciencia del señor sobre el siervo es la misma que la del siervo; el señor se sabe como el poder, igual como el siervo se sabe como la realización de la libertad, de la idea; mientras que el señor se sabe como señor por encima de la libertad del otro, le ha desaparecido lo substancial de la conciencia; aquí radica la mala conciencia, no sólo como algo interno, sino como una realidad efectiva reconocida. Ambos lados, pobreza y riqueza, conforman la corrupción de la sociedad civil.⁶⁵

Nos encontramos, pues, con dos contraposiciones paralelas e interdependientes: la burguesía es a la plebe (en la sociedad civil) lo que el derecho a la propiedad privada es al principio moral de necesidad (en el concepto). Por ello, la primacía que antes constatábamos de la moralidad sobre el derecho abstracto, se traslada al plano de la eticidad: la sociedad civil, porque viola el derecho a la vida corporal y espiritual de la clase obrera, se halla en una «situación de ausencia de derecho»,⁶⁶ «de injusticia y lesión del derecho».⁶⁷ Colisión de esferas que ahora ya no se sitúa en la abstracción discursiva del hombre considerado como simple individuo, sino que tiene lugar en la efectividad real e histórica de las relaciones intersubjetivas: «antes hemos considerado el derecho de necesidad como relativo a una necesidad momentánea; aquí [sociedad civil] la necesidad no tiene sólo este carácter momentáneo; en el surgimiento de la pobreza toma existencia el poder de lo particular contra la realidad de la libertad».⁶⁸ Por tanto, es una exigencia moral del estado racional que se suprima la situación de indigencia física y espiritual de la plebe. O dicho a la inversa, la sociedad civil no posibilita una sociedad de ciudadanos libres y reconciliados (*Bürger/citoyen*) en un estado racional, sino que ofrece más bien todos los elementos

[64] F. RUDA, *op. cit.*, p. 35.

[65] LecFD 19-20 (GW, 26-1, 500).

[66] LecFD 21-22 (GW, 26-2, 754).

[67] LecFD 24-25 (GW, 26-3, 1390).

[68] LecFD 19-20 (GW, 26-1, 499-500).

para generar aquella «*multitud y masa*, y así opinión y voluntad inorgánicas» que, por la legitimidad moral que la asiste, podría ejercer «finalmente una violencia masiva contra el estado orgánico». ⁶⁹

Con ello, como ha observado D. Henrich, en la FD se hallan las premisas para concluir «que la pobreza tiene en la sociedad civil el derecho de rebelión contra el orden que impide la realización de la voluntad de los seres libres»: ⁷⁰ la consecuencia del derecho de necesidad extendido al conjunto de la plebe. Es claro, no obstante, que el Hegel de Berlín no comparte ya los impulsos revolucionarios de su juventud, y menos en un punto que cuestionaría su concepción de que estamos en «el cumplimiento del principio de la reconciliación» pues «el tiempo presente ya no es despreciado ni desdeñado, sino que es conformado racionalmente en el Estado». ⁷¹ Por ello, aun pudiéndose concebir *in hypothesis* la legitimidad moral de la rebelión de la plebe, Hegel se abstiene de plantear positivamente tal conclusión. En su lugar, apelará a los elementos sociales y políticos que permitan una mediación que supere tal conflictividad, esto es, a que sea en el mismo ámbito de la eticidad, en su concreción y efectividad históricas, donde se hallen los instrumentos resolutivos.

De entrada, la situación de injusticia social «es el lugar en que la moralidad encuentra suficiente ocasión para actuar», pues «la pobreza subjetiva y en general la necesidad de todo tipo a que es expuesto cada individuo ya en su círculo natural exige también una ayuda *subjetiva*». ⁷² En este sentido, ciertamente el valor de los principios morales y de la responsabilidad individual, no es suprimido por la eticidad sino que forma parte de ella. Pero si Hegel se limitara a esta afirmación, de hecho su argumento no iría más allá del que él mismo critica en la sociedad medieval: ver en la miseria la ocasión para ganar el «mérito de entregar bienes a los pobres» ⁷³ y, por tanto, de perpetuar la misma situación. En efecto, la buena intención y las obras caritativas son contingentes y dejan inalterado el mecanismo del libre mercado que, por su dinamismo interno,

[69] FD, § 392 (GW, 14-1, 251).

[70] D. HENRICH, «Vernunft in Verwicklung» en G.F.W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 20. No obstante, como también indica Henrich y trataremos a continuación, esta tesis «está en parte oculta, y en parte incluida en el pensamiento de la idea de derecho y de la tendencia de la sociedad civil a modificarse y relativizarse a sí misma» de modo que a la postre el derecho de rebelión se transforma en «la capacidad de formación de las instituciones fundadas sobre la solidaridad» (*Ibid.*, p. 21). Al respecto véase también: D. JAMES, «Kant and Hegel on the right of rebellion» en *History of Political Thought*, vol. XVII/2, 2006, pp. 331-348.

[71] LecFD 18-19 (GW, 26-1, 330).

[72] FD, § 242 (GW, 14-1, 193).

[73] ECF, § 552 (GW, 20, 560).

tiende a expansionarse a través de las colonias a la totalidad de la tierra,⁷⁴ con lo cual las tensiones de la sociedad civil no hacen más que perpetuarse. Por ello, aunque ciertamente «a la caridad siempre quede mucho por hacer», hay que reconocer que «es una perspectiva errónea pretender que el remedio a la necesidad quede sólo reservado a la particularidad del ánimo y a la accidentalidad de la conciencia».⁷⁵

La particularidad de las acciones individuales es insuficiente para corregir la miseria de la plebe, porque la sociedad civil «tiene una carencia superior, en su concepto»:⁷⁶ como diríamos hoy, aquella injusticia es estructural, depende de las leyes objetivas del mercado y su utilización del trabajo humano. Sólo interviniendo *sobre* la sociedad civil –no *desde* ella– podrá corregirse aquella escisión constitutiva. De ahí que la solución propuesta por Hegel remita en gran medida a la instancia superior del Estado: éste es la «realidad efectiva de la idea ética»⁷⁷ precisamente porque se sitúa «frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la sociedad civil» de modo que en él «se encuentra una necesidad *externa* y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes e intereses de aquellas esferas».⁷⁸ Más allá de la moralidad individual, el Estado tiene un verdadero *deber*⁷⁹ de intervención si quiere ser algo más que un poder coactivo al servicio de la sociedad burguesa: «que el ciudadano y la familia no sean aniquilados es, precisamente y esencialmente, lo que ha de procurar el Estado».⁸⁰

La explicitación hegeliana de la función social del estado se mueve en consideraciones bastante genéricas⁸¹ y, a mi modo de ver, conceptualmente poco articuladas. Por un lado, se invoca la obviedad que la ley ha de regirse exclusivamente por la universalidad y no por lo particular,⁸² y que la labor de policía ha de intentar regular los intereses de productores y consumidores en

[74] FD, §§ 247-248 (GW, 14-1, 195-196).

[75] FD, § 242 (GW, 14-1, 193).

[76] LecFD 19-20 (GW, 26-1, 504).

[77] FD, § 257 (GW, 14-1, 201).

[78] FD, § 261 (GW, 14-1, 208).

[79] E. WEIL analizó detenidamente en papel del deber en la doctrina del Estado de Hegel y, en concreto, en relación al tema de la propiedad y la plebe (*Hegel et l'État, Cinq conférences*, París, J. Vrin, 1950, p. 88-97).

[80] LecFD 21-22 (GW 26-2, 761).

[81] Aunque estas medidas se introducen al final de la sección dedicada a la eticidad («Policía y Corporación»), como intentan corregir los conflictos descritos en virtud del «fin universal en sí y para sí y su absoluta realidad», en ellas propiamente «la esfera de la sociedad civil transita al Estado» (FD, § 256; GW, 14-1, 199).

[82] FD, § 209-210 (GW, 14-1, 175).

artículos de primera necesidad.⁸³ Más en concreto y en consonancia con la reflexión sobre la plebe, el estado ha de superar la contingencia de la beneficencia individual, «distinguiendo lo universal en la necesidad y en su remedio para disponerlo de modo que haga innecesaria la ayuda subjetiva»,⁸⁴ esto es, el estado ha de asumir una política asistencial sobre las clases desfavorecidas. A tal efecto, Hegel reflexiona sobre las medidas legislativas tomadas en Inglaterra como una tasa para combatir la pobreza o fomentar la ocupación.⁸⁵ El balance resulta problemático, al menos desde el cálculo económico: el volumen impositivo en un caso o el exceso de producción en el otro provocarían una distorsión del libre mercado en los productos en circulación y precios.⁸⁶ Hay, no obstante, una razón suplementaria para dudar de la eficacia de tales iniciativas públicas asistenciales. Los subsidios públicos, aunque atenúen las situaciones de miseria extrema, lo hacen a costa de privar al individuo de lo que constituye el valor máximo de la sociedad moderna: llevar a cabo su acción autónoma en el mundo y ser reconocido por sus méritos.⁸⁷

Si el derecho de necesidad es un derecho a la vida en pleno sentido, su cumplimiento por parte del estado ha de consistir en fomentar la actividad de la misma clase obrera para asumir el estatuto libre y autónomo de la subjetividad moderna: «el Estado necesariamente tiene que hacer del mantenimiento de la corporación un deber [*Pflicht*]». ⁸⁸ Hegel se refiere específicamente a un tipo de corporación: la que permitirá la organización de los trabajadores para impedir su degeneración en plebe. Así la describe:

Gracias a la corporación, el individuo realiza, en primer, lugar, la actividad que le es propia; no solo tiene el derecho de ser activo, sino que a este fin –a saber, que por su actividad obtenga la subsistencia, que el fin de su trabajo se lleve a cabo– le esté garantizado; y, en segundo lugar, el fin del individuo se convierte en el fin general de la corporación, de modo que la corporación actúa por el bienestar de sus miembros y tiene este bienestar por su fin.⁸⁹

La corporación laboral, mediante la acción solidaria colectiva, emprenderá las acciones necesarias para garantizar un trabajo y salario que permitan una vida digna. Protección social y organización reivindicativa en el seno de la

[83] FD, § 236 (GW, 14-1, 190-191).

[84] FD, § 242 (GW, 14-1, 193).

[85] LecFD 21-22 (GW, 26-2, 755), LecFD 24-25 (GW, 26-3, 1392-1393).

[86] FD, § 245 (GW, 14-1, 194).

[87] FD, § 245 (GW, 14-1, 194), LecFD 21-22 (GW, 26-2, 755), LecFD 24-25 (GW, 26-3, 1391).

[88] LecFD 21-22 (GW 26-2, 761).

[89] LecFD 24-25 (GW, 26-3, 1403-1404).

sociedad civil hacen de la corporación hegeliana, más que una recuperación de los antiguos gremios medievales,⁹⁰ un verdadero *protosindicato* como indica Losurdo.⁹¹ En la medida que la clase obrera cree estas asociaciones laborales, se garantiza el reconocimiento mutuo de sus miembros y se convierte en fuerza activa dentro de la sociedad civil. A su vez, a través de los representantes de las corporaciones en el poder legislativo, aquella clase participará en la elaboración de la voluntad general. Mediante el asociacionismo, pues, el trabajador fabril pasa de ser plebe excluida de la ciudadanía política, a la categoría de *Bürger/citoyen*. Y en la medida que el estado cumple efectivamente el deber de fomentar y proteger tal corporación asume su condición plenamente racional, en lugar de limitarse a ser un estado al servicio de la sociedad burguesa.⁹²

Sin duda tenía razón K. Vorländer cuando sostenía que en Hegel «la sociedad civil, por su dialéctica, se ve impulsada a ir más allá de sí misma», pero ciertamente «no es impulsada, como en Marx, hacia otro orden social»,⁹³ ya que el estado racional no modifica estructuralmente el libre mercado ni sustituye los valores éticos de la sociedad civil. Pero de ahí no puede derivarse, como afirma F. Ruda, que «Hegel [...], al sostener que esto [libre mercado, alienación] existe en tanto que estructura invariante de la política y del estado, suspende su propia concepción».⁹⁴ Suspender su propia concepción hubiera significado considerar irremediable la escisión entre la sociedad civil y la miseria de la plebe y, por tanto, admitir *de facto* un proceso revolucionario legitimado por el derecho de necesidad. Al atribuir al estado el deber de combatir la situación de necesidad colectiva de la plebe, Hegel se sitúa en un término medio entre ambas posibilidades: el orden social liberal no es suprimido pero tampoco queda abandonado a sí mismo, pues ha de someterse a medidas legislativas o de acción sindical para corregir sus tensiones. L. Siep ha resumido de modo

[90] Ciertamente Hegel subraya cómo la desaparición de los antiguos gremios ha permitido la competencia y la libertad del trabajador individual, pero también la desaparición de todo vínculo colectivo y una atomización extrema cuya consecuencia final es la plebe (LecFD 22-23; GW, 26-2, 996-998).

[91] D. LOSURDO, *Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, Berlín, Wiley-VCH Verlag, 1993, p. 157 y ss.

[92] En este sentido, la crítica usual del marxismo a Hegel por concebir el Estado al servicio de la clase burguesa no se sostiene en absoluto. La tesis del filósofo es justamente la contraria: un estado que se limitara a reflejar los intereses económicos del libre mercado que informa la sociedad civil no cumpliría con su concepto y, por tanto, no superaría las escisiones que allí tienen lugar. En este punto Hegel se halla más cerca de Marx de lo que suele pensarse. Ver al respecto: D. LOSURDO, «Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Hegel, Marx und die zwei Liberalismen» en *Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, Frankfurt, vol. 57, 2004.

[93] Karl VORLÄNDER, *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Berlin, Paul Cassirer Verlag, 1920, 93-94.

[94] F. RUDA, *op. cit.*, p. 260.

claro la posición del filósofo: Hegel admite sin la menor duda que «la libertad de elección de trabajo y de empresa [...] no conduce a un sistema económico estable»,⁹⁵ de modo que «para combatir estas crisis y asegurar el bienestar de los individuos de acuerdo con el derecho, hay, para Hegel, un sistema completo de medidas interconectadas e instituciones»⁹⁶. Esta propuesta no implica establecer otro orden social, pero sí se distingue de la economía política liberal y propicia una verdadera «política social del estado».⁹⁷ Al efecto, cabe recordar que tanto el origen del término *Sozialpolitik* como sus primeros teóricos (Karl Rodbertus, Gustav Smoller y Adolph Wagner) se sitúan en el ámbito del hegelianismo de centro.⁹⁸

IV.

La propuesta hegeliana de una política social del estado como modo de conciliar el derecho de propiedad con el derecho de necesidad –la sociedad civil con la clase trabajadora– permite abordar alguno de los interrogantes planteados al inicio. De entrada hay que reconocer que Hegel no suprime la moralidad disolviéndola en la eticidad vigente –individualismo burgués, liberalismo político y económico–, sino que la primera tiene un papel significativo, y no sólo como acción benefactora individual, sino más específicamente como deber del estado para con las clases desfavorecidas. Consiguientemente, el estado tampoco se reduce a consagrar políticamente el orden fáctico de las relaciones imperantes en la sociedad civil, sino que tiene un papel activo como corrector de las tensiones generadas por el sistema socioeconómico. Frente al tópico consagrado, hay que afirmar, pues, el carácter fundante de la moralidad en la FD: a nivel abstracto como derecho de necesidad, en la eticidad concreta como deberes sociales del estado.

Ahora bien, al caer la cuestión social del lado moral, la propuesta hegeliana se mueve en cierta ambigüedad conceptual. Dada la constante crítica del filósofo al *Sollen* como forma de perderse en abstracciones vacías o en ilusiones y subjetivismos arbitrarios, cabría preguntarse si el deber del estado de racionalizar la sociedad civil es más que una buena intención, máxime cuando los derechos individuales y la competencia de talentos y habilidades forman parte esencial de la eticidad propia de la sociedad civil y del estado. Como el mismo Hegel expresa, la economía política, con sus análisis cuantitativos y cualitativos, ha descubierto una «racionalidad externa» al modo de las «leyes de la naturaleza»⁹⁹

[95] Ludwig SIEP, *Der Staat als irdischer Gott*, Tübingen, Morh Siebeck, 2015, p. 93.

[96] *Ibid.*, p. 94.

[97] *Ibid.*, p. 96.

[98] Véase: Ch. Clark, *op. cit.*, p. 733-736.

[99] LecFD 21-22 (GW, 26-2, 721).

-aquella que justamente rige la sociedad civil-, mientras que las consideraciones críticas por sus efectos sociales son sólo el modo en que un «entendimiento vinculado a fines subjetivos y opiniones morales manifiesta su insatisfacción y enojo moral». ¹⁰⁰ En efecto, si la exigencia moral de solidaridad no se vincula al poder coactivo de lo jurídico, se limita a ser simple «posibilidad»: la «seguridad de la subsistencia y del bienestar del singular» sólo se garantiza realmente si «es tratada y realizada efectivamente como derecho». ¹⁰¹ Y aquí radica justamente el problema de fondo: mientras que la propiedad y la consiguiente acumulación de riqueza propiciada por el libre mercado son situados por Hegel en el plano del derecho -derecho abstracto realizado en el código civil-, la exigencia moral de una vida digna no encuentra su fundamento conceptual en aquel derecho sino en deseables medidas de política social. El estado hegeliano tiene ciertamente una vertiente social, pero ésta no viene fundada de raíz en lo jurídico. Por esto, el derecho abstracto y el libre mercado que articula la sociedad civil son interdependientes y, como se repite insistentemente en los §49 y §200, la desigualdad económica es tan consubstancial a la sociedad moderna que ni el reparto equitativo de la tierra ni los salarios mínimos son admisibles. Ante tal posición, cabe preguntarse si la mención hegeliana al colonialismo como modo de resolver el problema de la plebe ¹⁰² es sólo una constatación fáctica o una verdadera justificación desde el concepto.

Formulemos esta cuestión en términos actuales. Th. Piketty, al analizar el paso de la *sociedad ternaria* del antiguo régimen, donde la propiedad se justificaba en términos naturales y estamentales, a la sociedad posterior a la revolución francesa, donde la propiedad determina la ciudadanía y posibilita el ejercicio de la libertad individual, formula la siguiente pregunta: «¿era verdaderamente posible intentar definir las condiciones de una propiedad justa sin tomar en cuenta la desigualdad de la propiedad, es decir, sin tomar en cuenta el montante de bienes y la amplitud de las posesiones patrimoniales en cuestión?». ¹⁰³ La respuesta hegeliana es inequívoca: «*qué y cuánto* poseo es accidental para el derecho» de modo que «todo lo que atañe a la posesión, cae en el terreno de la desigualdad». ¹⁰⁴ No sólo no hay cuestionamiento de la desigualdad económica, sino que se sostiene su necesidad a partir del concepto. Pero con esta justificación Hegel oculta otra posición conceptual que él conocía bien, de la que había asimilado muchos elementos y con la que comparte premisas básicas: la elaborada por Fichte en el *Fundamento del Derecho Natural*

[100] FD, § 189 (GW, 14-1, 165),

[101] FD, § 230 (GW, 14-1, 189).

[102] FD, §§ 247-248 (GW, 14-1, 195-196).

[103] TH. PIKETTY, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil, 2019, p. 139.

[104] FD, § 49 (GW, 14-1, 60).

de 1796.¹⁰⁵ Es preciso referirse sucintamente a ella para iluminar la posición hegeliana.¹⁰⁶

También Fichte fundamenta la propiedad en la estructura de la conciencia.¹⁰⁷ La libertad-voluntad sólo es real en la medida que se cumplen dos condiciones: (1) que la subjetividad se proyecte sobre lo sensible a través del propio cuerpo, y (2) que interaccione con otro yo interpeándose mutuamente para actuar ambos como seres libres. De (1) se sigue que la única propiedad inalienable del sujeto es poder llevar a cabo su actividad en el mundo –esto es, su trabajo–, mientras que las cosas son propiedad en tanto que medios o resultados de su trabajo que permiten su realización espiritual y corporal. De (2) se sigue que todo sujeto ha de ser reconocido en igualdad con los otros, de modo que la única forma de vinculación colectiva legítima es la que garantiza tal reconocimiento: la doctrina del derecho consiste en fijar las condiciones necesarias de esa vinculación, y un estado de derecho es el que cumple tales condiciones.¹⁰⁸ De todo ello se desprende que sólo hay reconocimiento y estado de derecho si se garantiza que todo ciudadano pueda realizar su trabajo para subsistir físicamente y formarse espiritualmente: «este es el principio de cualquier constitución racional: cada cual ha de poder vivir de su trabajo».¹⁰⁹ Frente a Hegel, qué y cuánto poseo *no* es accidental para el derecho, sino que estrictamente sólo puede hablarse de propiedad legítima de las cosas –no de mera posesión– si la distribución y acumulación de bienes es compatible con un trabajo digno para todos –la única propiedad inalienable–:

Por todo esto hemos de buscar si la ley jurídica se satisface con que *haya* en general un contrato de propiedad abandonando su contenido al arbitrio y al azar, o bien si postula alguna cosa sobre él y, en caso afirmativo, ¿qué cosa? [...]. Si el contrato de

[105] Aunque es usual destacar la conexión de la FD con la Doctrina del Derecho de Kant, es todavía más determinante su relación con la obra de Fichte, tanto por lo que refiere a la génesis de la filosofía práctica hegeliana como a sus conceptos fundamentales. Véase al respecto: A. WILDT, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

[106] El texto más sistemático y detallado sobre la noción de propiedad en Fichte es: D. JAMES, *Fichte's social and political Philosophy: property and virtue*, Cambridge University Press, 2011.

[107] Para lo que sigue, véase mi exposición más detallada en: *Fichte: de la conciencia al absoluto*; Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019, p. 87-101, 187-196.

[108] Fichte, en efecto, establece dos requisitos para que podamos hablar de estado de derecho: el contrato de ciudadanía (derechos individuales y políticos) y el contrato de propiedad (subordinación de la propiedad a garantizar el trabajo de todos). El primero sin el segundo haría del estado de derecho una formalidad sin realidad efectiva; sólo la materialidad del segundo da plena efectividad al primero.

[109] FICHTE, *Fundamento del Derecho Natural* (GA, I/4, 22).

propiedad es meramente formal, cada uno querrá permanecer con su propiedad y el contrato no le habría de ser perjudicial [...]. Pero es completamente diferente si el contrato de propiedad implica un contenido jurídico. Entonces el título de posesión podría someterse a una crítica y ser cuestionado -no lo que tú posees, sino lo que posees de derecho- y da comienzo un nuevo reparto.¹¹⁰

Según la comprensión fichteana de la propiedad, determinar el *quantum* de su distribución y acumulación es cuestión de derecho y no sólo de moralidad. Su respuesta a la pregunta de Piketty sería claramente opuesta a la hegeliana: el derecho racional establece una *noción limitada de propiedad*, esto es, subsidiaria de garantizar la vida de todos como condición material mínima del reconocimiento; sólo hay propiedad legítima si hay criterios que fijen sus límites. Por ello, una situación social de desigualdad económica desproporcionada no es indiferente al derecho, sino que es jurídicamente injusta y, por tanto, exige la intervención del estado para revertirla. Al introducir la necesidad vital y la intersubjetividad en la fundamentación misma de la propiedad, Fichte consigue, con mucha más claridad que Hegel, hacer que el derecho a la vida sea efectivamente derecho y no sólo cuestión moral.

Partiendo de premisas semejantes (subjetividad, voluntad, cuerpo, actividad en el mundo), la conclusión es, pues, distinta en ambos autores. La diferencia radica en que Fichte deduce el derecho de propiedad a partir del principio del reconocimiento material de todos en tanto que condición necesaria para que una simple posesión (estado de naturaleza) sea propiedad legítima (estado civil)¹¹¹. En cambio, Hegel procede de entrada suponiendo que los individuos como tales poseen legítimamente propiedades. El reconocimiento no articula la deducción hegeliana de la propiedad, sino que sólo cuando ésta ha concluido y se inicia el tránsito a la siguiente sección -el contrato- se afirma entonces que, al enajenar sus posesiones, los individuos «*se reconocen* como personas y propietarios» de modo que el contrato -no la propiedad- «contiene y supone el reconocimiento»:¹¹² en suma, los individuos se reconocen en la medida que *ya* son propietarios. En Fichte el reconocimiento determina un derecho necesariamente limitado a la propiedad, en Hegel el derecho absoluto a la propiedad permite el reconocimiento. Por ello, la relación entre la propiedad y el libre mercado es tan estrecha en Hegel que el capítulo del derecho abstracto puede leerse como una exposición formal de lo que determina la situación fáctica de la sociedad civil/burguesa: en último término, la ciudadanía como equivalente a

[110] FICHTE, *Doctrina del Derecho* (GA, II/3, 208).

[111] Es significativo que, frente a Fichte, a lo largo de toda su exposición Hegel utilice indistintamente los términos posesión (*Besitz*) y propiedad (*Eigentum*).

[112] FD, § 71 (GW, I, 14-1, 76).

la condición de propietario. Y se entiende así que en el planteamiento fichteano la necesidad vital sea una cuestión de derecho que exige la intervención pública en relación a la distribución de la riqueza y de la planificación económica en general, mientras que en Hegel se trate de un principio moral que, al ser independiente de la fundamentación de la propiedad, propicia tan sólo una política social que atenúe las consecuencias destructivas del libre mercado.¹¹³

Esta deducción individual de la propiedad tiene que ver con la observación que formuló L. Siep sobre el Hegel posterior a Jena: «la unidad de la filosofía del derecho y de la filosofía de la historia ya no radica en su *enredada* exposición como historia de las experiencias de la conciencia» -con la centralidad que tenía la doctrina del reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*-, sino que se vertebra «en su común correspondencia con la lógica especulativa cuya génesis conceptual estructura tanto la filosofía del derecho como de la historia».¹¹⁴ El primado de la *Lógica* no significa negar que «la idea de reconocimiento juega sin duda todavía un papel importante en la filosofía del derecho»¹¹⁵ -basta recordar que la eticidad del Estado, incluyendo su política social, supone el pleno reconocimiento de los ciudadanos en el ejercicio de su libertad-, pero «la secuencia de sus instituciones no está ya determinada como una sucesión sistemática de niveles de reconocimiento y, en tal medida, el reconocimiento pierde significación como principio».¹¹⁶ A mi modo de ver el análisis de la propiedad es un lugar privilegiado para constatar esa pérdida de significado del reconocimiento como principio -y, en este punto, me alejo de la lectura de Siep sobre la cuestión-¹¹⁷: la deducción se mueve en una *fictio juris* típicamente iusnaturalista, la del individuo *naturaliter* propietario al margen del horizonte intersubjetivo que constituye todas sus esferas de acción, haciendo depender así el reconocimiento de la previa deducción de la propiedad. Con ello, la defensa del estado racional como lugar de reconocimiento de todos los ciudadanos sólo puede venir de una política social de base moral

[113] Para las consecuencias económicas y políticas de la posición de ambos autores, véase mi trabajo: «La crítica de la economía política en Fichte y Hegel» en *Ideas. Revista de Filosofía moderna y contemporánea*, n° 14, Buenos Aires, 2021, pp. 24-63.

[114] L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 2014², p. 275.

[115] *Ibid.*

[116] *Ibid.*, p. 276.

[117] SIEP (*op. cit.*, p. 275-276) cita dos pasajes de la sección sobre la propiedad en que seguiría presente el tema del reconocimiento: el §57 y el § 71. En el primer caso, la alusión es meramente un recordatorio del avance de la libertad en la *Fenomenología del Espíritu* y no tiene función alguna en la doctrina de la propiedad. El segundo pasaje es precisamente el que acabo de comentar y, como he indicado, en él sólo se habla de reconocimiento en tanto que se ha deducido previamente la propiedad y para transitar a la noción de contrato.

cuya efectividad siempre queda comprometida por la desigualdad inherente a un derecho inalienable de propiedad.

La operación hegeliana –corrección, si queremos, a la radicalidad social, política y económica del reconocimiento en la doctrina del derecho de Fichte– explica que el derecho abstracto y la sociedad civil aparezcan a menudo como vasos comunicantes en que se diluye la distinción entre lo conceptual y lo fáctico. Tal disolución puede interpretarse ciertamente como lo propio del tránsito dialéctico que supera las distinciones del entendimiento, pero no puede negarse que, más allá de aquella retórica terminológica, ello comporta no pocas ambigüedades sobre el estatuto discursivo de la FD, a la vez que da pie a su lectura como mera justificación de lo existente. En este sentido, no le faltaba razón a Marx cuando escribía que para Hegel «el trabajo de la filosofía no consiste en que el pensamiento se encarne en determinaciones políticas, sino que las determinaciones políticas existentes se volatilizan transformándose en pensamientos abstractos; el momento filosófico no es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica».¹¹⁸

Como se desprende de mi análisis, la doctrina hegeliana de la propiedad, del derecho de necesidad y de la plebe, más que una *Aufhebung* integradora de todas las determinaciones en juego, desvela aporías conceptuales y tensiones irresueltas. Y quizá no pueda ser de otro modo si, como acertadamente escribió E. Gans en la reedición de la FD, se trata de un texto que pretende la «superación definitiva de la diferencia que habían hecho los siglos XVII y XVIII entre derecho del estado y política», de modo que Hegel «nos retrotrae a la perspectiva de la antigüedad» en que «estas divisiones y diferencias eran desconocidas, pues entonces sólo se las habían con *un* gran todo, con *una* universalidad, la *República* de Platón como la *Política* de Aristóteles son a la vez derecho natural y política, principios y realización llena de vida».¹¹⁹ Y, en efecto, porque se trata de la vida de los hombres y de los pueblos, el mismo Hegel ha de reconocer, con mayor prudencia de lo que su retórica filosófica permitiría, que «lo que enseña el concepto» viene siempre «después que la realidad efectiva ha completado y acabado su proceso de formación» y, por ello mismo, cuando «una figura de la vida ha envejecido y no puede rejuvenecerse».¹²⁰ Pero por ello mismo, la tentativa hegeliana por comprender las relaciones sociales y elevarlas a una forma

[118] K. MARX, *Crítica al derecho político de Hegel* (MEW, 1, 216). O de forma más contundente: «No se trata de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino de relacionar la constitución política con la idea abstracta, de considerarla como un miembro de la historia vital de la idea: una mistificación manifiesta» (Marx, *op. cit.*; MEW, 1, 213).

[119] E. GANS, «Vorwort zur 2. Ausgabe der Rechtsphilosophie (1833)» en M. Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (2 vols.), Frankfurt, Suhrkamp, 2016, vol. I, p. 243.

[120] FD, Prólogo (GW, 14-1, 16).

que supere la confrontación entre acumulación ingente de riqueza y pobreza miserable, a pesar de la problematicidad de su propuesta o precisamente por ella, puede seguir iluminando el esfuerzo cognoscitivo por orientarnos en el mundo de la vida que define la tarea filosófica en cada nueva generación, y que hoy, como Piketty expone en su reciente libro, nos sigue enfrentando a la dialéctica -bien real y nada conceptual- de la desigualdad a escala planetaria.

V. BIBLIOGRAFÍA

AMENGUAL, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Editorial Trotta, 2001.

BLASCHE, Siegfried, «Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel's Construction of the Family», en R.B. Pippin y O. Höffe (eds), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 183-207.

CLARK, Christopher, *El reino de hierro: auge y caída de Prusia (1600-1947)*, Madrid: La Esfera de Libros, 2016.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe* [GA], Stuttgart/Bad Constatt: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1964 y ss.

GANS, Eduard, «Vorwort zur 2. Ausgabe der Rechtsphilosophie (1833)», en M. Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (2 vols.), Frankfurt: Suhrkamp, 2016, vol. I, pp. 242-248.

HAYM, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Berlín: Rudolf Gärtner Verlag, 1857.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Gesammelte Werke*; Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968 y ss.

Citamos las obras indicando título y a continuación: GW, volumen y página. Los títulos más relevantes para nuestro estudio son referenciados con las abreviaturas siguientes:

AnFD: *Anotaciones autógrafas a la Filosofía del Derecho*.

CL: *Ciencia de la Lógica*.

ECF: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (3ª edición).

FD: *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*.

FE: *Fenomenología del Espíritu*.

LecFD 18-19: *Lecciones de filosofía del derecho*, curso 1818-19.

LecFD 19-20: *Lecciones de filosofía del derecho*, curso 1819-20.

LecFD 21-22: *Lecciones de filosofía del derecho*, curso 1821-22.

LecFD 22-23: *Lecciones de filosofía del derecho*, curso 1822-23.

LecFD 24-25: *Lecciones de filosofía del derecho*, curso 1824-25.

HENRICH, Dieter, «Vernunft in Verwicklung», en G.F.W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983, pp. 9-39.

ILTING, Karl-Heiz, «Die Rechtsphilosophie von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie», en G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (4 vol.), Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973, vol. I, p. 25-126.

JAMES, David, «Kant and Hegel on the right of rebellion» en *History of Political Thought*, vol. XVII/2, 2006, pp. 331-348.

JAMES, David, *Fichte's social and political Philosophy: property and virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LOSURDO, Domenico, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milán: Guerini e Associati, 1988.

LOSURDO, Domenico, *Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, Berlín: Wiley-VCH Verlag, 1993.

LOSURDO, Domenico, «Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Hegel, Marx und die zwei Liberalismen» en *Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, Frankfurt, vol. 57, 2004.

MARX, Karl, *Kritik des Hegelschen Staatsrecht* en *Marx-Engels Werke* [MEW], Berlín: Dietz Verlag, 1956, vol. 1.

PIKETTY, Thomas, *Capital et idéologie*, París: Seuil, 2019, p. 139

RITTER, Joaquim, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1965.

RITTER, Joaquim, «Person and Property in Hegel's Philosophy of Right», en R.B. Pippin y O. Höffe (eds), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 101-123.

RUDA, Frank, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'*, Göttingen: Konstanz University Press, 2011.

SIEP, Ludwig, *Der Staat als irdischer Gott*, Tübingen: Morh Siebeck, 2015.

- STEP, Ludwig, *Annerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hamburg: Meiner, 2014², p. 275.
- TURRÓ, Salvi, «Hegel y Fichte en 1820. Estado y monarquía» en *Studia Hegeliana Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, Salamanca, 2018, vol. III, pp. 255-274.
- TURRÓ, Salvi, «Ciudadanía, Humanidad y Estado. Fichte versus Hegel en 1820» en J.L. Villacañas y A. Garrido (eds.), *Republicanism, Nacionalismo y Populismo como formas de la política contemporánea*, Madrid: Dado Ediciones, 2021, pp. 153-174.
- TURRÓ, Salvi; *Fichte: de la consciencia al absoluto*; Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2019.
- TURRÓ, Salvi, «La crítica de la economía política en Fichte y Hegel» en *Ideas. Revista de Filosofía moderna y contemporánea*, nº 14, Buenos Aires, 2021, pp. 24-63.
- VIEWEG, Klaus, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Munic: WBG, 2019.
- VORLÄNDER, Karl, *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Berlin: Paul Cassirer Verlag. 1920.
- WEIL, Eric, *Hegel et l'État. Cinc conférences*, París: J. Vrin, 1950.
- WILDT, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

