

LA VIDA DE LO MUERTO. LO ECONÓMICO EN LA COMPRENSIÓN HEGELIANA DE LA SOCIEDAD

FERNANDO DACHEVSKY*

doi: 10.11144/Javeriana.uph43-86.vmeH

RESUMEN

Este trabajo examina la conceptualización hegeliana de los fenómenos económicos como parte constitutiva del desarrollo de la eticidad en la sociedad moderna. Se analizan las elaboraciones del autor sobre el trabajo, la mecanización, la pobreza y la división de clases, no como elementos externos o accidentales, sino como momentos necesarios del despliegue de una racionalidad social históricamente determinada. A partir de ello, se sostiene que Hegel no ofrece prescripciones normativas ni modelos de superación, sino una comprensión profunda de las contradicciones que estructuran la vida social. En este marco, el artículo propone que dicha perspectiva permite sentar bases para una crítica immanente al pensamiento económico, reconociendo en Marx una continuación de las intuiciones hegelianas. Nuestra lectura busca superar tanto el moralismo normativo como las lecturas instrumentalistas, abriendo una vía para repensar la racionalidad económica en su vínculo con la libertad, la historicidad y la conflictividad social.

Palabras clave: Hegel; economía; trabajo; sociedad burguesa; historicidad

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires (UBA), Universidad Argentina de la Empresa (UADE), Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: fdachevsky@gmail.com

Para citar este artículo: Dachevsky, F. (2026). La vida de lo muerto. Lo económico en la comprensión hegeliana de la sociedad. *Universitas Philosophica*, 43(86), 101-129. ISSN 0120-5232, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph43-86.vmeH

THE LIFE OF THE DEAD: THE ECONOMIC IN HEGEL'S COMPREHENSION OF SOCIETY

ABSTRACT

This paper examines Hegel's conceptualization of economic phenomena as a constitutive part of the development of ethical life in modern society. It analyzes his reflections on labor, mechanization, poverty, and class division, not as external or accidental elements, but as necessary moments in the unfolding of a historically determined social rationality. It is argued that Hegel does not offer normative prescriptions or models for overcoming contradictions, but rather a profound understanding of the contradictions that structure social life. Within this framework, the article proposes that such a perspective lays the groundwork for an immanent critique of economic thought, recognizing in Marx a continuation of Hegelian insights. The reading defended here thus seeks to move beyond both normative moralism and instrumentalist interpretations, opening a path to rethink economic rationality in its relation to freedom, historicity, and social conflict.

Keywords: Hegel; economy; labor; bourgeois society; historicity

A PESAR DE TRATAR un momento todavía incipiente del desarrollo capitalista, las observaciones de Hegel sobre la sociedad burguesa resuenan en la actualidad. Su obra interpela a la conciencia contemporánea con la necesidad de resignificar el sentido de su desenvolvimiento comunitario. Con Hegel, superamos los límites de la ética kantiana que concibe la voluntad como orientada siempre hacia un objeto externo, para pasar a pensarla como un movimiento que reflexiona sobre sí mismo en su propia objetivación social.

Esta reflexión no se deriva del mero entrelazamiento de aseveraciones, sino que se configura como un sistema de mediaciones a través del cual el sujeto, partiendo de su inmersión en la volatilidad de las formas abstractas, retorna a sí mismo desde formas objetivadas de su relación social. En este sentido, la potencia de la obra de Hegel no reside en haber alcanzado los principios de un pensamiento definitivo y correcto, sino en la profundidad con la que logró comprender su presente.

Este trabajo se concentra en una parte de su sistema, que Hegel identifica como sistema de las necesidades (Hegel, 1830/2005; 1821/2009), desde donde se examina el lugar que le reconoce a los fenómenos propios de la sociedad burguesa y que son objeto típico de análisis del pensamiento económico. Aquí identificamos que Hegel comprende el trabajo, la producción, la división en clases y la sociedad burguesa en general como indisociables de su concretización en el proceso histórico. Ello supone un paso clave para superar el supuesto según el cual la verdad de los fenómenos económicos radica en una voluntad general siempre ciega y arbitraria.

Nuestra contribución específica consiste en mostrar que, a diferencia de la economía política clásica y de algunas lecturas contemporáneas de Hegel, los fenómenos económicos no se explican como respuestas funcionales a necesidades previas ni como déficits normativos, sino como determinaciones inmanentes del trabajo entendido como forma social. Desde esta perspectiva, la división del trabajo, la mecanización y la pobreza no son anomalías ni efectos secundarios, sino momentos necesarios del desarrollo histórico de la eticidad.

Así, pese a sus límites, en la obra hegeliana encontramos una apertura hacia la posibilidad de abordar nuevas verdades que emergen en el proceso de la

producción social. Lo que orienta nuestra lectura es la dificultad de pensar una crítica de lo económico que no adopte la forma de una denuncia normativa ni la de una justificación funcional, dificultad que el propio Hegel tematiza sin resolver plenamente. Consideramos que reconocer este punto contribuye a una mejor comprensión de la originalidad y los alcances de su reappropriación crítica por parte de Marx.

En los últimos años, ha surgido una renovada atención por el lugar que Hegel le reconoce a los problemas típicamente económicos como sistema de la necesidad (García Mills, 2024; Houlgate, 2022; Huesca Ramón, 2022; Lettow y Pulkkinen, 2023; McNulty, 2023; Moyano *et al.*, 2023; Olvera Granados, 2021; Rózsa, 2021; Schick, 2021; entre otros). Este interés se remonta a cierta desestimación original que arrastró la crítica de la economía política, sostenida en la presunción de que Hegel tomaba los fenómenos económicos con desdén, con “actitud de madrastra” (Engels, 1869/1962, p. 362). Es decir, concentrándose en el Estado en abstracto como si fuera exterior a las apariencias de la sociedad civil. Pero Hegel no relega el proceso económico a un mundo de lo que solo parece ser, sino que lo tematiza en lo que concibe como eticidad. Para comprender qué significa esto, nos enfrentamos al conjunto de la obra de Hegel, desde sus primeros escritos, en los que las cuestiones relativas al trabajo y la mecanización aparecen de manera más explícita, hasta sus elaboraciones sistemáticas posteriores¹.

Desde el interés por la comprensión hegeliana de los fenómenos económicos, las investigaciones de Priddat (1990) y Waszek (2012) son una referencia obligada en tanto que recuperaron la atención que Hegel debió prestar a la naciente economía política, examinando las influencias intelectuales que orientaron sus lecturas. Trabajos recientes como el de Huesca Ramón (2022) ahondaron en

1 Cabe una breve aclaración sobre la unidad de la obra hegeliana. Existen lecturas divergentes acerca del significado de los manuscritos anteriores a la *Fenomenología del espíritu* (1807/2014). Aunque se observan diferencias entre estos y lo desarrollado luego en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* o la *Filosofía del derecho*, no observamos cambio significativo en la concepción de la sociedad, como pareciera leer Lukács (1985), quien interpreta este tránsito como el paso de un Hegel radical a uno moderado. Retomando a Avineri (1973, p. 197), consideramos que en los escritos que aparecen entre *El sistema de la eticidad* y *La filosofía del derecho*, Hegel sostiene un horizonte fundamentalmente similar. En lo que nos atañe en este trabajo, las diferencias expresan una creciente sistematización, en la que las transiciones entre desarrollos particulares reconfiguran su sentido, sin que ello implique dejar atrás momentos previos como si fuesen externalidades.

su diálogo con la economía política clásica, en particular en lo que respecta a la división del trabajo, la mecanización y la formación del valor.

Sin embargo, advertimos que, en la búsqueda por mostrar a Hegel como lector atento de la economía política, dichos estudios no profundizaron en ciertas diferencias estructurales entre Smith y Hegel que consideramos centrales. Tal es el caso de la determinación de la división del trabajo, problema que aparece abordado en la reciente crítica de García Mills (2024) a Houlgate (2022). Mientras Houlgate interpreta la división del trabajo en Hegel como una respuesta funcional a la multiplicación y diferenciación ilimitada de las necesidades, es decir, como algo cuya necesidad deriva de un proceso previo de expansión del consumo, García Mills sostiene que la división del trabajo contribuye a explicar dicha expansión, y no a la inversa. Siguiendo a García Mills (2024), para nosotros esta discusión revela un punto de especial atención. A saber, que, a diferencia de Smith, para quien la organización de la producción social parece tener la estructura de una reflexión exterior, al ser un resultado derivado de una acumulación previa cuya base es un principio moral, en Hegel la división del trabajo es una determinación inmanente al trabajo en tanto forma social. Sobre esto volvemos en la sección segunda.

Hegel no despliega un discurso crítico mediante el cual busque integrarse en el curso del pensamiento económico. Sin embargo, esto no resta a la especificidad del enfoque teórico hegeliano, evidente también en el modo en que comprende la determinación de la pobreza como resultado de contradicciones internas a la sociedad civil.

La cuestión de la pobreza recibió más atención y llevó a interpretaciones que extraen de Hegel principios prescriptivos (Winfield, 1987). Sin embargo, tales lecturas restan valor a su comprensión del presente histórico. No es Hegel, sino algunos de sus intérpretes, quienes separan el concepto de su contexto para convertirlo en norma (Nakano, 2004, p. 37). Hegel no ofrece escenarios de solución definitiva a la pobreza (Weil, 1970), en cambio, la presenta como un momento necesario en el desarrollo de la sociedad burguesa. Aunque examina diversas respuestas a ella, como la asistencia, la intervención estatal o incluso la colonización, no ofrece un modelo de cancelación de las causas que la regeneran. En esta línea, trabajos recientes revisitaron el tratamiento hegeliano de la pobreza no como una anomalía, o un dato de la naturaleza, sino como un

resultado necesario ligado a la dinámica particular de la sociedad burguesa en tiempos de Hegel (Olvera Granados, 2021; Rózsa, 2021; Schick, 2021; Lettow y Pulkkinen, 2023; McNulty, 2023; entre otros). Lo que nos resulta destacable es que, a diferencia de la economía política, que busca resolver la pobreza mediante la expansión de las relaciones económicas, Hegel piensa que se regenera a través de ese mismo proceso. No comparte el optimismo de los economistas, pero tampoco la nostalgia de la crítica romántica; en cambio muestra cómo las formas de desarrollo no logran integrar lo que dejan atrás. En la sección tercera volvemos sobre este punto.

Para finalizar, este trabajo sugiere que la obra hegeliana ofrece una perspectiva que permite interrogar críticamente los pilares del pensamiento económico. Sostenemos que lo valioso en Hegel no está en posibles recomendaciones para una política económica actual, sino en su comprensión del fenómeno económico como tal. Esto significa alcanzar un significado histórico de las formas económicas (Moyano *et al.*, 2023), pero también abrir la posibilidad de pensar a los sujetos como no encerrados en sí mismos. Supone, en este sentido, concebir el trabajo y la producción como parte del proceso formativo de los sujetos.

Como desarrollaremos más adelante, no podemos comprender la especificidad de la sociedad moderna sin dar cuenta de la inversión que ocurre en el mecanicismo del trabajo. Sostenemos que Hegel (1805-1806/2006a; 1803-1804/2017) identifica ya esta inversión en sus escritos previos a la *Fenomenología*, dando un paso decisivo en indicar los fenómenos económicos en un proceso de autonomización cuyo propio desarrollo implica formas que les proporcionan un marco de entendimiento. Con esto no nos referimos a un Estado que alcanza la armonía económica. Tal representación supondría poner al Estado como una reflexión exterior que se coloca por encima de la extensión de un proceso económico.

Esta representación de lo económico como mera extensión está implícita en la economía política cuando piensa el valor como pura medida de magnitud del trabajo. Y se formula explícitamente en Ricardo (2024) cuando sitúa el límite de la acumulación de capital en la dinámica de incorporación de tierras. En cambio, con Hegel nos enfrentamos a que el trabajo se mecaniza, se especializa y se multiplica, mientras que la propiedad se concentra y los individuos pierden su identificación con el punto de partida histórico de su actividad social (Albizu, 2000, p. 215). Esa pérdida y recuperación desde formas colectivas

diferenciadas es el corazón de la comprensión hegeliana de la historicidad de la sociedad burguesa.

Hegel es consciente de que elevar el Estado por encima de su historicidad significa rebajarlo a la condición de una naturalidad externa (Albizu, 2000, pp. 215-216). Por ello, no pone el acento en un horizonte de superación de la disociación entre sociedad civil y Estado². Por el contrario, retomando a Albizu, en el sistema hegeliano el proceso económico aparece como un dinamismo que impide el autosacrificio del Estado (Albizu, 2000, p. 221). En definitiva, Hegel nos remite a Estados que son arrastrados por la historia universal hacia un presente en el que la libertad abstracta del proceso económico no encuentra contención.

Desde su horizonte histórico específico, Hegel sistematiza problemas fundamentales para la crítica de la economía política: el trabajo abstracto, la mecanización de la sociedad moderna, la colonización e, incluso, la necesidad de las crisis de sobreproducción³. Por encima de estos temas particulares, destacamos que su forma de sistematizar los fenómenos de la sociedad burguesa le permite superar la visión de la unidad social como algo totalmente indeterminado y siempre ajeno a la acción colectiva consciente.

En función de nuestro propósito, comenzamos examinando los límites del concepto moderno de economía que ameritan un tratamiento sistemático. Después, en la segunda sección, reconstruimos la elaboración hegeliana referida al mecanismo del trabajo donde encontramos los fundamentos para comprender lo que luego Marx denominó el doble carácter del trabajo. Dado que el despliegue de la sociedad no se reduce a un principio mecánico, sino que es un proceso vivo que modifica las abstracciones resultantes de su desarrollo, en la tercera sección exponemos brevemente los lineamientos desde los cuales Hegel coloca a la sociedad burguesa en la historia del mundo. En nuestras reflexiones finales identificamos límites del pensamiento hegeliano sobre los fenómenos económicos, así como también líneas de continuidad necesarias para nuestra comprensión del presente.

2 Se trata de una lectura que suele aparecer cuando se reflexiona sobre la relación entre Hegel y Marx. Tal es el caso de Henrich (1971, p. 203), quien identifica en el Estado de Hegel un marco para pensar la superación práctica de la fragmentación interna a la sociedad civil.

3 Hirschman (1976) identifica en Hegel la primera formulación referida al problema de la sobreproducción y su conexión con la expansión colonial.

1. El concepto moderno de economía

COMO SEA QUE LO DEFINAMOS, lo económico se distingue de la simple descripción de sectores productivos y comerciales. Su contenido no está en lo corpóreo de los productos que son objeto de intercambio mercantil, sino en la forma social implicada como dimensión reconocible de la acción humana. Y es reconocible por distinguirse en ella una forma respecto de la voluntad.

Para entender qué significa esto, podemos comenzar por identificar una particularidad de lo económico: su contenido se nos aparece como ceguera de la acción consciente. Podemos representarnos la formación política de la sociedad, su Estado, sus instituciones y sus leyes como si expresaran la acción consciente de los individuos, pero no las leyes económicas que se formulan en todo momento como si operaran a sus espaldas. En otras palabras, desde la experiencia subjetiva, puedo pensar las formas políticas como queridas por los individuos, pero no puedo pensar que estos quieran, por ejemplo, la curva de demanda.

Las leyes económicas se formulan como un sustrato sobre el cual se despliega el hábito subjetivo. Este es el horizonte en el que se constituye la economía clásica como ciencia, orientada a identificar los principios que rigen el progreso de la riqueza material. Desde finales del siglo XIX hasta hoy, el pensamiento económico ha profundizado en perspectivas que aíslan la experiencia subjetiva, eliminando todo resabio de mediación material del concepto económico mediante formalizaciones del comportamiento en situaciones de escasez⁴.

Aun con sus diferencias internas, el pensamiento económico clásico y posterior conserva un carácter común: la certeza de que lo económico está de algún modo presente como sustrato de toda acción humana. Esto se dice tanto cuando se identifica que es el sistema económico lo que separa a una nación civilizada de una que no lo es (Smith, 1961), fundamentando, así, la base de las posibilidades de la acción libre; como cuando se identifica lo económico en una forma de análisis presente en toda situación en la que es necesario elegir entre recursos escasos (Becker, 1976; Friedman, 1953; Robbins, 1945; Samuelson & Nordhaus, 2009; entre otros).

4 Según Robbins (1945), en la preocupación por las causas materiales del proceso económico reside el "último vestigio de influencia fisiocrática" [*"the last vestige of Physiocratic influence"*] (p. 9).

De este modo, nos encontramos con una condición propia de la sociedad burguesa en la que ya no es posible considerar lo económico al modo antiguo, como un ámbito de forasteros al que era preciso saber entrar con prudencia (Finley, 1981).

Al buscar una explicación universal del comportamiento económico, la ciencia económica reduce su objeto a una analítica que supone que el individuo está en una posición tan indiferente como inmediata respecto de la totalidad social. Este enfoque asume un individuo abstracto, motivado por la maximización de su utilidad individual, sin reconocer las mediaciones históricas y sociales que constituyen dicha racionalidad. En consecuencia, el mundo de las cosas útiles, desde su elaboración hasta su constitución como objetos de la propiedad privada, no es tratado como concerniente a la determinación del sujeto, sino formulado en abstracción de toda contradicción resultante de su desenvolvimiento social.

De esta forma, lo económico se ve reducido a una disposición analítica que impone una restricción al discurso científico por la cual se sostiene una inconsciencia de la oposición del pensar dentro de sí y frente a sí. Luego, los elementos que componen las relaciones económicas son tomados en tanto conforman un vínculo extraño y contingente. La propia economía se propone como un método para actuar de manera eficiente ante esa extrañeza. Esta operación resulta en el dogmatismo de las proposiciones fijas e inmediatas acerca de lo racional y lo irracional.

Lo que nos interesa subrayar en este trabajo es que no podemos tratar estos límites del pensamiento económico como si fueran meros errores o características para revisar. Como desarrollaremos más adelante, la indiferencia implicada en el objeto que el pensamiento económico llega a reconocer como propio es un momento constitutivo del objeto económico como tal. Sostenemos que Hegel (2005, 2009) advierte esta cuestión y que el valor de su enfoque no consiste en confrontar los principios económicos contra otros principios ni contra ellos mismos y, menos aún, en pretender una formalización alternativa⁵; sino en situar los fenómenos económicos en una esfera de lo que llama espíritu objetivo

5 Como advierte Hortsmann (2004, p. 214) anular la validez de principios que a los ojos de Hegel resultarían abstracciones unilaterales bien podría significar la formulación de nuevas abstracciones unilaterales.

y que tiene como base la continuidad de la particularidad de fines como terreno de la reflexión exterior.

Antes de pasar a una reconstrucción de los desarrollos de Hegel sobre esta cuestión, conviene detenernos en la actualidad del problema planteado. Es propio del mundo en el que vivimos el que la formación de la personalidad y la capacidad de nuestros actos de transformar la sociedad parezcan dos procesos indiferentes entre sí. Lo no diferenciado puede comprenderse como dos procesos de subsunción: por un lado, el que involucra a la multiplicidad de objetos útiles subsumibles en la certeza de sí, y, por otro, aquel en el que el sí mismo aparece subsumido a la relación social general en tanto propietarios.

Nuestro problema es, entonces, el conocimiento de esta indiferencia como potencia en su despliegue, esto es, como proceso de exteriorización y recuperación desde la exteriorización. En este proceder, el conocer científico no tiene otra determinación que no sea la que pone el propio sujeto en las diferentes configuraciones históricas de su acción.

Nos encontramos así ante un sujeto que vive en contraposición entre las causas y los fines de su acción. En este punto, las relaciones económicas aparecen en Hegel como un ámbito propicio para el subjetivismo y para las expresiones de fastidio moral (Hegel, 2009, §189). Al respecto, vale la advertencia de Albizu (2000, p. 202) acerca de que las elaboraciones del pensamiento económico pueden considerarse como manifestaciones de una conciencia desventurada que se cierra como figura constante en la contradicción entre la posesión efectiva y un horizonte indeterminado de apropiabilidad. Lo importante para nosotros es que Hegel puede dar los primeros pasos en reconocer esta dimensión de la esfera económica en tanto la comprende en una configuración más amplia de la acción libre, cuyo fundamento reside en el trabajo de la sociedad.

2. El doble carácter del trabajo

EL TRABAJO NO ES UN FACTOR DE LA VIDA SOCIAL, sino su fundamento. En la sociedad capitalista se nos aparece como un problema que aquello por lo cual nos determinamos como sujetos se organice como indiferencia entre su forma concreta de realizarse y su potencia social. Producimos valores de uso social al mismo tiempo que producimos la relación social general (Iñigo Carrera, 2008, p. 11).

Pero la unidad de este doble carácter se nos aparece como un impulso indiferente a la acción de los productores.

Este impulso no debe confundirse con el movimiento de tender a un centro fuera de sí mismo ni al que constituye el sí mismo desde el encuentro contingente con objetos y, por lo tanto, hundido en la accidentalidad natural. La sociedad humana implica, más bien, la determinación del objeto bajo un sentido de universalidad: como determinación de una forma que permanece frente a la multiplicidad de momentos particulares, que persevera en el tiempo y se transmite entre individuos. Así, nos situamos en la base de la comprensión hegeliana del trabajo.

Para Hegel, el objeto trabajado no es lo simplemente aniquilado, sino sostenido como relación práctica en virtud de la mediación que establece la herramienta. Esta idea ya aparece en sus escritos previos a *La fenomenología del espíritu*, en los cuales sus reflexiones aparecen con menor sistematicidad, pero indican de manera más directa al trabajo con herramientas y máquinas como potencia de la conciencia (Hegel, 2006a, 2017). A diferencia del animal, que aniquila el objeto, el ser humano niega su negación fijándolo. Con la herramienta, el impulso sobre el objeto deseado se fija como forma, trascendiendo la contingencia del objeto y del deseo satisfecho (Hegel, 2017, pp. 77-78).

En la herramienta “poseo la posibilidad, el contenido como un contenido general. Por eso la herramienta es un medio superior al fin del ansia, que es singular; abarca todas esas singularidades” (Hegel, 2006a, p. 169). Así el trabajo aparece como potencia de la conciencia que realiza al sujeto en la separación del deseo y su objeto. Por ello, dice Hegel (2017, p. 54) que, si la conciencia se nos aparece en primera instancia como lenguaje mostrando su dominio ideal, en el trabajo y con la herramienta se muestra como constituyéndose a sí misma en su permanencia. Además, en la herramienta el trabajo aparece en tanto forma general que permanece frente al impulso sobre el objeto y determina al acto de consumo como singularidad. Luego, aunque en la herramienta no esté contenida la unidad de los procesos de trabajo singulares, ella aparece, incluso en sus formas más rudimentarias, como racionalidad, como el término medio poseedor de lo objetivo y lo subjetivo. En virtud de la fijación de una forma, “el trabajo que realiza el sujeto deja de ser algo individual; en el utensilio, la subjetividad del trabajo se eleva a una generalidad; todos pueden imitarlo y trabajar de la misma manera” (Hegel, 1802-1803/2006b, p. 47).

De este modo, la conciencia se enfrenta a su actividad, a su autonomía, fuera de sí misma. Estamos ante el trabajo como base formativa de la realidad espiritual que Hegel expone en el célebre capítulo IV de *La fenomenología del espíritu*:

el trabajo forma y cultiva. La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de éste, y en algo que permanece; porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía. Este término medio negativo, o la actividad que da forma, es, a la vez, la singularidad o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición de sí misma (Hegel, 2014, p. 135).

¿Qué significa que el trabajo forme y cultive? ¿Cómo comprender el despliegue de tal formación cultural a partir del trabajo? Sobre la lectura de este capítulo de la *Fenomenología del espíritu* se concentra la crítica que considera la concepción hegeliana del trabajo como una representación circunscripta al mundo de las ideas⁶.

Sin construir aquí la historia de esta controversia, nos interesa destacar que la discusión sobre el pensamiento hegeliano desembocó en la consideración de un modo de producción que implica una discusión de método de conocimiento. Esto implica asumir que el conocimiento de la producción de la vida material es indisoluble del conocimiento acerca de la unidad racional del contenido que trata la ciencia. Ambos niveles están articulados por un sujeto para el cual el conocimiento de sí mismo significa la comprensión de las formas de objetividad resultantes de su actividad práctica.

Sin embargo, estas formas aparecen disociadas. Aunque el sujeto reconoce su lugar en el proceso individual de trabajo, permanece atrapado en representaciones subjetivas que le impiden comprender plenamente el carácter social de su actividad. El problema es la comprensión de una sociedad que no es la simple

6 De aquí que se considere necesario liberar a la dialéctica de su mistificación, asegurando que en Hegel “la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística” (Marx, 2002, p. 20). Aunque cabe preguntarse si la aseveración acerca de una mistificación que envuelve a un contenido racional no es desafortunada en tanto corre el riesgo de hacer resurgir un dualismo que quiere superar, al suponer un contenido que se mantiene firme a pesar de la cáscara en la que se hace aparente (Duque, 1999, p. 133).

unidad de productores que empuñan herramientas para satisfacer necesidades singulares, sino una cuya profundidad asociativa obliga a las personas a orientarse hacia la comprensión de la unidad social.

La actividad humana se presenta bajo un doble carácter: como posición en la elaboración del objeto deseado y como momento en la objetividad del movimiento por el cual la totalidad de los procesos singulares se componen en un desarrollo general. Por ello, no es suficiente con describir el trabajo con herramientas. La herramienta, por sí sola, no representa la objetivación plena de la actividad, ya que requiere del propósito subjetivo que le confiere sentido y dirección.

Detrás de la herramienta está el sujeto vivo y su propósito inmanente. Este propósito se configura inicialmente en el trabajo, mediante un ardid por el cual la reflexión se objetiva al hacer que la naturaleza se vuelva contra sí misma, subordinándola a una finalidad genérica (Hegel, 2006a, p. 170). Esta finalidad genérica tiene un momento constitutivo en el mecanismo del trabajo que hace surgir un sentido de totalidad y que se hace reconocible en tanto subsume lo vivo (Hegel, 2006b, pp. 41 y 42).

En otras palabras, ya en el trabajo sobre plantas y animales, la herramienta aparece como actividad de un mecanismo que cancela la autonomía del objeto vivo interiorizándolo como sentido propio. Al mismo tiempo, el ardid de la forma natural vuelve sobre el sujeto como economización de su esfuerzo dejando que sea la herramienta la que se gaste (Hegel, 2006a, p. 169).

Lo que aquí se pone en juego es un sentido interno que no es distinto de la actividad por la cual se subsume el objeto exterior. No debe confundirse este desarrollo con el supuesto de una realidad presocial del trabajo⁷. En este punto, Hegel (2006a) muestra que, en su forma más elemental, el trabajo consiste en un gasto de energía humana mediante el cual el sujeto impone a la naturaleza una finalidad que la transforma. Este proceso, reconoce Hegel, se consuma en un sujeto que se contrapone a la naturaleza contraponiéndose a sí mismo.

7 Nos referimos a la lectura de Wolf (1980, p. 168), quien afirma que Hegel distingue dos esferas del trabajo: una presocial, que se puede pensar en abstracción del vínculo social, y otra en la que el trabajo aparece como capacidad de trabajar para otros. Sostenemos aquí que, en Hegel (2005, 2006a, 2006b, 2009, 2014, 2017), el trabajo implica la capacidad de trabajar para otros en todo momento.

Hegel identifica la forma más simple de esta contraposición en sí en la diferencia absoluta que implica la relación sexual y en los hijos como producto natural de esa diferenciación.

En definitiva, la unidad en sí y por sí que constituye al sujeto humano, configurándose en su trabajo sobre la naturaleza, se afirma primero como unidad autosuficiente en la relación social de parentesco establecida en la agricultura y la producción de animales⁸. La familia significa también la forma más simple de la indiferencia respecto de la relación de señorío y servidumbre, en tanto que es en la relación entre grupos de parentesco donde encontramos las primeras formas de individualidad (Hegel, 2006b, p 63). Estamos ante una relación conflictiva por la cual la conciencia se encuentra a sí misma como género en el proceso recorrido de subsunción de lo natural en sí misma. La conciencia no es simplemente una negación ocasional de lo natural o de lo viviente, sino una relación reflexiva general consigo misma que atraviesa y reorganiza lo exterior (Hegel, 2014, p. 127).

Volvamos nuestra mirada a la familia. La individualidad del grupo de parentesco significa que estamos ante una forma de organización colectiva en la que sus miembros no se relacionan haciendo valer sus posesiones. Por sobre toda variabilidad histórica, en la organización de las relaciones de parentesco, las observaciones de Hegel conservan valor en tanto que, retomando a Am Busch (2009, pp. 122-123), son imprescindibles para evitar contraponer abstractamente la individualidad propia de la sociedad moderna a una forma de trabajo común premoderno. Esto resulta habitualmente en denunciar a la sociedad actual desde representaciones utópicas de una comunidad ampliada de sentimientos.

La familia nos remite a la primera forma social de transformación de la naturaleza inorgánica en un bien permanente (Hegel, 2017, p. 54). A partir de la conflictiva relación de posesión entre familias se configura un mundo ético cuyo contenido, en el tema que aquí nos atañe, radica en que los productos del trabajo adquieren significación general y la relación entre individualidades se fija como el terreno de la moralidad. Solo en este terreno, en este estado de reconocimiento

8 Cabe destacar en este punto que, en su debate con Kojève, Tran Duc Thao (1965) muestra ser de los pocos marxistas en reconocer que Hegel no presenta a la conciencia como una posición trascendente a la naturaleza, sino que la comprende como proceso de la naturaleza misma subsumiendo lo vivo por medio del trabajo.

social, existe el individuo como tal (Hegel, 2006a, pp. 182-183). Por lo tanto, debemos considerar bajo qué formas concretas concibe Hegel esta relación. Para ello, necesitamos volver sobre el trabajo.

En el mecanismo del trabajo me abstraigo de las imágenes que ordenan mi experiencia afirmándome como sujeto frente a ellas. En el trabajo la conciencia se determina como posibilidad general a través del mismo proceso por cual se convierte en cosas. Se trata de la actividad vital por la cual me pierdo y me separo de mí mismo, de mis imágenes, de mis experiencias desde el hábito del mecanismo que las asume desde un mí mismo como poder abstracto.

En la abstracción de las imágenes generales asumidas se trabaja esta pluralidad en el yo. Es decir, la abstracción es inmanente al trabajo. Todo trabajo concreto es una forma de trabajo abstracto y por ello es formativo en tanto permite que el sujeto se constituya por fuera de la necesidad singular inmediata.

Trabajar, para muchos, no resulta de un condicionamiento exterior a la acción consciente, no es una abstracción impuesta desde afuera, sino que es la forma de la acción consciente. El trabajo abstracto significa la potencia de embotarse en la necesidad de un ser para sí abstracto, es decir, de trabajar en abstracción de la necesidad singular. En definitiva, despliega la potencia de atender a las necesidades de muchos (Hegel, 2006a, p. 183). El trabajo es abstracto porque es concreto. Siempre se trabaja en un punto material específico y por eso es posible trabajar para muchos sujetos.

En este momento del desarrollo, sería un enorme error confundir la comprensión hegeliana de la especialización con la teoría smithiana de la división del trabajo. Si bien Smith (1961) identifica que multiplicar la riqueza social surge de la posibilidad de potenciar la división del trabajo, en él esta posibilidad no se desenvuelve por el propio trabajo, sino que tiene como base un principio moral definido de manera extrínseca. Smith (1961, p. 291) aclara que previo a la especialización tiene que haber ocurrido anteriormente una acumulación cuyo origen descansa en un principio moral: la parsimonia. Es decir, el *stock* no se acumula por el mismo proceso por el que se divide el trabajo, sino que su formación es necesariamente previa.

En relación con nuestro tema, nos importa remarcar que, según Smith, sin esta acumulación previa no están dadas las condiciones sociales para que los sujetos puedan enfocarse en un punto. En este sentido, al analizar la división del

trabajo, Smith no abandona el punto de vista de los deberes morales, formulados desde la ociosidad, entre los cuales busca extraer un principio general (Losurdo, 2004, p. 134). De aquí el sentido de la advertencia de Marx (1997, p. 163) acerca de que, así como la economía política es la ciencia de la riqueza, es también la ciencia de la renuncia y de la privación.

En contraste, para Hegel (2006b, pp. 52-53) la división del trabajo y la expansión de la riqueza es inmanente al trabajo en tanto significa en todo momento el refinamiento de la necesidad y su multiplicación como proceso de embotamiento mecánico que encierra la potencia de los sujetos de separarse de sí mismos y, consecuentemente, separar el movimiento de la inteligencia al colocarlo en una fuerza natural. En otras palabras, para Hegel el trabajo siempre se enfoca en un punto material específico, no necesita de un presupuesto moral previo para hacerlo. No estamos diciendo que Hegel le dé la espalda a lo moral, sino que la reflexión no se pone en marcha con una abstención del acto productivo. La reflexión no tiene realidad fuera del acto mismo cuyo fundamento humano radica en el trabajo.

Llegados a este punto, alcanzamos finalmente el corazón de la concepción hegeliana del trabajo. Para el autor, el significado del trabajo abstracto no se reduce a un simple gasto energético ni tampoco a un condicionamiento formal externo, sino que refiere a un esfuerzo propiamente humano que despliega la potencia de transformar a la naturaleza transformando la sociabilidad. El trabajo abstracto significa que lo universal del trabajo se encuentra en su especificación en la producción de bienes diversos, causando su división y la abstracción de la destreza que se torna necesidad del conjunto (Hegel, 2009, §198). Por ello, el trabajo nunca es un mero instinto presocial, sino la racionalidad que compromete a la potencia humana con que la inteligencia práctica no esté acotada al interior de las necesidades singulares. Hegel supera tempranamente la mirada formalista del trabajo reconociéndolo como la formación general de la inteligencia humana y como la base del proceso de formación de los individuos. En este sentido, encontramos en el enfoque hegeliano del trabajo la base necesaria para comprender el proceso que más tarde Marx (2009) identifica cuando señala que “no bien la cosa ha llegado a tal punto que el individuo aislado ya se relaciona solo consigo mismo, resulta sin embargo que los medios para ponerse

a sí mismo como individuo aislado han llegado a consistir en su volverse ser general y comunal” (p. 457).

Volvamos a Hegel para comprender la formación de la inteligencia por encima de la necesidad singular. En su *Sistema de la eticidad*, señala que, en el dinero, tenemos la forma objetiva de expresión de posibilidad de todas las necesidades (Hegel, 2006b, p. 59). Esto significa que con las relaciones mediadas por el dinero tenemos la posibilidad de que el vínculo de posesión entre grupos de parentesco se ordene como vínculo mediado por el reconocimiento jurídico de la propiedad. Sin embargo, desde la contingencia del juicio mercantil, ello no deja de aparecer como una expresión simple de la continuidad de los trabajos singulares. En este punto, Hegel advierte que con la generalización del trabajo para otros, que se consuma en la mecanización, se produce un cambio cualitativo respecto de la herramienta.

Hacer trabajar a la naturaleza mediante máquinas no resulta de una tendencia a suprimir la necesidad de trabajar. Lo propio de esta inversión es la configuración de una sociedad cuya autonomía se observa en el movimiento de las cosas:

es una vida de lo muerto que se mueve en sí misma y que en su movimiento, se vuelve de manera ciega y elemental de un lado para el otro, como una bestia salvaje, que necesita de un permanente y severo dominio y domesticación (Hegel, 2017, p. 113).

La bestia a la que se refiere Hegel es la sociedad contemporánea dominada por la mecanización del trabajo. La máquina es la consumación del trabajo abstracto bajo una forma que se vuelve contra el propio productor. Hegel comprende que en la mecanización del trabajo se subordinan las formas de reconocimiento común bajo normas de conjunto. Estas quedan sometidas al proceso por el cual los productores dejan de poder enfrentarse a la naturaleza como seres vivientes para hacerlo como miembros de un mecanismo que solo disminuye la cantidad de trabajo necesario para el todo, pero no para los productores, quienes se ven desplazados respecto de su relación constitutiva con el conjunto de las necesidades (Hegel, 2017, pp. 108-109).

Hegel reconoce al individuo desprendido de sus lazos naturales en la máquina. A diferencia de la economía política y al igual que Marx, Hegel sabe que este individuo es un resultado histórico y no un punto de partida. El individuo no

aparece en el pensamiento hegeliano como dueño de sus necesidades, como sí se lo supone en las representaciones económicas de la sociedad. Por el contrario, el proceso de la mecanización no resuelve la contingencia de las necesidades de los individuos, sino que las pone como un problema general:

Su trabajo embotado le limita a un punto y es tanto más perfecto cuanto más limitado. Pero la pluralidad de trabajos produce la moda, la variabilidad, la libertad en el uso de las formas [...] pero éste no es el lugar de la belleza libre sino de una belleza destinada a excitar, es decir, que es ornato de otro y a otro se refiere, que quiere estimular la apetencia, el ansia y por tanto está llena de contingencia (Hegel, 2006a, p.198).

Hegel no se limita a la representación de una sociedad como agregado de individuos que persiguen infinitos caminos desde un querer indeterminado. La contingencia no indica simplemente caos o azar, es la forma en que se presenta, de modo inmediato y fragmentario, la totalidad social. La máquina transformó nuestra relación con los instrumentos, al convertir la coordinación de procesos particulares en una dinámica autónoma que se manifiesta como movimiento mecánico de los objetos. En su forma mecanizada, el productor, como dijimos, aparece separado de las necesidades, como un yo abstracto en un movimiento no uniforme de las cosas.

Nótese que, en el resultado del proceso mecánico, no estamos ante un objeto que deviene tal en virtud del acto de la indicación, sino ante el producto de la actividad que tiene su base en el trabajo. Como se señaló anteriormente, en el objeto producido mecánicamente no está resuelta la indiferencia respecto de su determinación; esta es proyectada al problema de la contingencia del movimiento autónomo de las cosas que vuelve sobre la determinación social de las necesidades particulares. De este modo, su universalidad aparece de modo formal, como ley en la relación entre objetos. La ley aparece como la universalidad pura, realidad ideal de un ordenamiento, en virtud de la cual las formas particulares conservan su autonomía frente a un centro fuera de ellas, al tiempo que pone a la individualidad como existencia subjetiva frente a dicha unidad.

Ahora bien, la unidad objetiva de los productos del mecanismo como centro ideal es apariencia que se sostiene en tanto se considera a los procesos particulares en relación exterior, en indiferencia frente a su determinación. En este punto,

podemos reconocer la constitución del centro ideal del pensamiento económico cuando se circunscribe a la noción de equilibrio tomando la indiferencia frente a la determinación como si fuera la única determinación del proceso económico. Sin embargo, si los objetos resultantes del proceso mecánico están en relación, lo están por estar contrapuestos de modo determinado (Hegel, 1812-1816/1976, pp. 638-639).

El mecanismo es la máquina y también la sociedad en la que las máquinas son operadas. La expresión “vida de lo muerto” indica que las máquinas no son elementos externos aislados, sino que articulan un centro vivo, autónomo, cuya lógica interna forma parte de una finalidad inmanente. Este carácter del trabajo, como mediación entre el sujeto y el mundo, alcanza su plena objetivación en la sociedad civil moderna, donde la producción y el consumo se configuran en un sistema de necesidades estructurado por el intercambio mercantil.

3. Las necesidades como sistema y la unidad mundial

EN LA SOCIEDAD MODERNA se consume la inversión por la cual, como dijimos antes, la inteligencia práctica se fija por sobre la satisfacción de necesidades singulares. Las relaciones mediadas por el dinero aparecen como la forma exterior básica de esta inteligencia. Nuestra relación con las necesidades se funda en un reconocimiento social que, en la sociedad moderna, queda subordinado al movimiento autónomo de los objetos. En el sujeto de la sociedad moderna aparece superado su ser uno con el objeto por medio del trabajo y los individuos alcanzan la intuición de la totalidad afirmando su yo abstracto, como indiferencia frente a la determinidad (Hegel, 2006b, p. 60) al tiempo que se fija en el valor a los objetos como iguales. Esto no significa que Hegel formule la idea de un cambio de modo de producción, pues ello supondría atribuirle ideas que no son propias de su desarrollo. Si algo podemos extraer de Hegel en torno a esta cuestión es que resulta inmanente al trabajo el producir abstracciones desde las cuales el sujeto se reflexiona bajo formas objetivadas de su vínculo social. Sin embargo, esta dimensión del trabajo de Hegel precede a lo que actualmente identificamos como sociedad capitalista. Lo específico, en esta última, es que las formas abstractas adquieren centralidad conceptual, objetivando el concepto subjetivo. Expliquemos esto.

En su prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel (2014) indica como característico de su época que “el individuo se encuentra la forma abstracta ya preparada” (p. 24). Es decir, en la sociedad moderna el individuo aparece enfrentado al yo abstracto. Al mismo tiempo, se evidencia que la ciencia no se encuentra consigo misma, se vive como exigencia, como algo que debe ser, mientras que sus productos conservan la forma de apariciones abstractas, unas junto a otras. Por eso, abordar la continuidad de las elaboraciones particulares como momentos de un mismo proceso implica reconocerlas como subsumidas al movimiento de la experiencia por el cual el sujeto se extraña y retorna desde ese extrañamiento (Hegel, 2014, p. 25).

En lo que aquí nos atañe, el estado de extrañamiento apareció bajo la forma de la contingencia implicada en el desarrollo del trabajo abstracto y su sujeción en la máquina. Esta contingencia se manifiesta en la relación entre objetos y necesidades individuales como un movimiento autónomo que escapa al control de los sujetos. Lo decisivo es que se trata de una forma inmediata de la totalidad tal como se nos presenta. Esta forma alcanza su tematización en la Lógica en tanto que está comprometida dentro de una configuración que involucra a toda forma de comunicación conceptual y que aparece históricamente como base de la demarcación de la eticidad en los Estados modernos. Su fundamento es, en este momento del desarrollo, la forma inmediata de la contigüidad de las producciones.

El intercambio mercantil es un movimiento continuo que se objetiva en la generalización de la relación de compra y venta, en la cual, como reconoce Hegel (2006b), el dinero se fija como expresión de posibilidad de todas las necesidades. Lo que llamamos fenómenos económicos es la forma de la existencia de la unidad de este movimiento. En ellos vemos a las personas haciéndose valer como propietarias. Estamos así en el terreno de lo que Hegel reconoce en la sociedad civil como sistema de las necesidades. Aquí, la adquisición inmediata de la posesión ya no tiene lugar, puesto que los objetos son propiedad de alguien (Hegel, 2005, §524). De manera que la propiedad constituye una forma de reconocimiento social en la que lo inmediato de la posesión se subsume a la esfera de la libertad abstracta (Arndt, 2001, p. 28).

Desde el punto de vista de la forma de la universalidad alcanzada por la sociedad moderna, las necesidades de los individuos aparecen invertidas: se presentan como la vida exterior, mientras la persecución de fines particulares se presenta

como estado de necesidad y entendimiento (Hegel, 2009, §183). La sociedad de individuos enfrentados a la contingencia del mundo de las cosas se configura como base de un momento ético, en tanto aparece como potencia de la multiplicación ilimitada y la particularización de las necesidades. Esto es, como potencia del trabajo abstracto en la determinación de necesidades igualmente abstractas (Hegel, 2009, §198).

El énfasis de Hegel recae en que los individuos, ya separados de sus lazos naturales, se enfrentan a la riqueza general como dependiendo de circunstancias accidentales (Hegel, 2009, §200). Si la sociedad civil se diferencia de la relación de parentesco es porque, en la primera, no se puede pensar directamente la relación entre trabajo y satisfacción de necesidades. En consecuencia, Hegel identifica este momento como aquel en el que los individuos se habitúan a formas de pensamiento abstractas y a una cultura formalizada, propia de la sociedad civil moderna (Hegel, 2005, §525).

De esta manera, estamos en el terreno de la economía política que, dice Hegel, tiene su origen en el punto de vista del sistema de las necesidades (Hegel, 2009, §189). Dislocada entre trabajo y necesidad, entre posesión y propiedad, entre delito y ley, la sociedad moderna se desarrolla como una totalidad basada en el movimiento de las cosas, en el que el individuo participa cada vez menos de su dominio y pierde autonomía. El individuo, entonces, se ve obligado a tener que pensarse fuera de su conciencia, proyectarse más allá de sí mismo, hundirse en abstracciones donde busca un principio ordenador bajo el cual todo aparezca como ya previamente determinado sin un sujeto determinante. Busca entenderse, pero todavía encerrado en las figuras constantes propias de las formalizaciones.

Hegel identifica la fuente de estas abstracciones en el desarrollo del trabajo abstracto que habilita la posibilidad de que el ser humano sea eliminado del proceso de trabajo y reemplazado por una máquina (Hegel, 2009, §198; 2005, §526). Al mismo tiempo, comprende estos fenómenos como momentos de la eticidad. Es decir, como parte de un proceso en el que la acción consciente se integra rebotando la contingencia y la arbitrariedad y produciendo determinaciones generales que son gobernadas y sostenidas por una necesidad que se despliega por su propia voluntad; dicho despliegue es una disensión consigo misma en necesidades naturales y en su conexión externa bajo formas objetivas (Priddat, 1990, p. 13).

En la eticidad nos enfrentamos así a la formación, en el sujeto, de un sentido de independencia como infinitamente más fuerte que el ser de la naturaleza. Se trata del desarrollo de una perspectiva desde la cual lo natural es lo externo y aislado (Hegel, 2009, §146). En este horizonte, se incluye al trabajo mismo que, en la *Enciclopedia* (Hegel, 2005, §§523-535) y la *Filosofía del derecho* (Hegel, 2009, §§189-208), aparece tematizado en este momento del desarrollo.

Ahora bien, en este punto entra en consideración el hecho de que los individuos no se relacionan con esta forma de subsunción al proceso general de igual modo. Esto abre uno de los núcleos problemáticos de la obra de Hegel, al examinar la división de la sociedad en clases sociales. El abordaje hegeliano sobre estas y su diferencia con el abordaje de Marx fue objeto de numerosas interpretaciones y excede el propósito de este trabajo. Lo que nos interesa remarcar acá es que estas clases, dice Hegel (2005, §527), aparecen como modos de participar en la riqueza general con arreglo a los momentos del concepto.

Para comprender qué significa esto, conviene recordar que en la sección anterior definimos el trabajo como la racionalidad que subsume lo vivo en la persona que se desenvuelve en el marco de sus relaciones de parentesco. En ese contexto, la racionalidad del trabajo no implica que el ser humano se comprenda racionalmente, más bien, se intuye. Podría decirse que se trata de un proceso de subsunción de la racionalidad a la intuición.

En cambio, en la sociedad mecanizada, lo que sucede es que los seres humanos subsumen su subjetividad a la racionalidad de un proceso objetivo total desde la esfera determinada en la cual tienen existencia respecto de la riqueza general, y que solo fue expuesto llegando a los límites del terreno de su entendimiento.

Recordemos que el individuo alberga dos procesos indiferentes entre sí. Su diferenciación es lo que está implícito en la comprensión del proceso de subsunción de la subjetividad a la racionalidad del concepto. Con esto, Hegel da un paso definitivo en reconocer el despliegue de la libertad subjetiva como subsunción a formas objetivadas que los individuos no controlan.

Esto último configura la tarea de la ciencia que avanza en el reconocimiento de la unidad en la diferenciación de estos momentos. Dicha tarea se enfrenta a que la sociedad no es un agregado de individuos, sino que en ella operan fuerzas sociales en las que el individuo agrupado corporativamente se enfrenta exteriormente a la unidad entre su particularidad subjetiva y la universalidad objetiva a

la que está sujeto. Solamente a través de su acción colectiva, los individuos libres pueden conocer la sociedad en la que viven. Por su parte, el Estado es la organización interna de sujetos colectivos que hacen valer intereses corporativos. Pero, advierte Hegel (2005, §544), no debemos confundir el Estado actual con tal o cual interés particular o corporativo, como sucedía en el feudalismo. Tampoco puede pensarse como resultado de un equilibrio de fuerzas, como afirman algunas formalizaciones del entendimiento propias de la sociedad civil. En otras palabras, el Estado para Hegel se distingue en tanto que no puede ser comprendido por formalizaciones porque no es un producto del entendimiento que se haga valer solo en la particularidad, sino que implica el sacrificio de la individualidad. Este sacrificio no se explica por un agregado de elecciones personales, sino que se configura como un deber ser general que se impone como dominio sobre un territorio frente a otros Estados. El Estado comprende la unidad racional de la familia y la sociedad civil en tanto todo Estado es, en definitiva, un estado de guerra.

De esta manera, Hegel nos permite comprender las formas políticas y económicas en tanto son arrastradas por la historia del mundo. Atendiendo a su forma, nos encontraremos con un despliegue global cuyo centro no es la representación estatal unificada, sino la competencia más cruda. Ahora, aunque el terreno de la guerra pueda aparecer como un estado de violencia y accidentalidad, no debe ser considerado como algo simplemente exterior a la dinámica social. Desde la perspectiva de la unidad del mundo, la configuración interna de la sociedad civil en el Estado aparece sujeta a la amenaza permanente de la disolución del vínculo social.

Con la guerra, Hegel (2009) identifica que la razón de existir del Estado no es la defensa de la vida, ni siquiera de la propiedad, sino la determinación de su accidentalidad (§324). Con esto capta una dimensión de la realidad social que supera las representaciones del pensamiento económico que se detienen en la contraposición abstracta entre propiedad privada y Estado. A nuestro juicio, Hegel no concibe la propiedad privada como absoluta, sino como subsumida al despliegue general de una relación conflictiva mundial, que sitúa en el conflicto por territorios. Esta relación transforma la accidentalidad natural en una voluntad general querida (Hegel, 2009, §324); frente a la cual, toda singularidad se determina como lo accidental. La individualidad libre dentro del Estado se despliega así como sacrificio ante un deber general, que Hegel (2009) identifica como sacrificio por la individualidad del Estado en su enfrentamiento con otros Estados (§325).

Nos encontramos aquí en un momento central de la comprensión hegeliana de la sociedad moderna directamente vinculado al asunto de este trabajo. Con lo desarrollado hasta acá, podemos reconocer que Hegel alcanza la intuición de una unidad mundial de procesos nacionales diferenciados, lo cual constituye una idea difícil de asumir para el pensamiento económico que reduce las relaciones sociales a un principio formal.

Hegel logra, en cambio, dar cuenta de determinaciones incipientes de un proceso global que carece de representación estatal unificada. En este contexto, la colonización aparece en Hegel como la respuesta por la cual las sociedades expulsan hacia afuera sus contradicciones (Hegel, 2009, §246). En la relación hacia el exterior aparece un impulso interior motorizado por la búsqueda de ganancias y la tendencia a la sobreproducción (Hegel, 2009, §246).

Aunque Hegel se refiere superficialmente a las determinaciones de la sobreproducción que parecieran resultar de un desarrollo desproporcionado y descoordinado de la mecanización en las diferentes ramas de la producción social, no proporciona elementos claros al respecto. En este contexto, la colonización aparece como una proyección hacia afuera propiciada por la búsqueda de nuevos mercados. Esta expansión genera nuevos espacios de trabajo que implican el retorno al principio familiar para una parte de la población (Hegel, 2009, §246).

Más allá del choque bélico entre Estados, la sobreproducción y la colonización parecen fundamentar una diferenciación orgánica de formas estatales, pues Hegel reconoce que las colonias carecen de la profundidad estatal de los países colonizadores. Desde esta perspectiva, el enfoque hegeliano nos lleva a la idea de que la expansión económica produce desgarramientos en los que la libertad abstracta choca contra sí misma regenerando, como señala Albizu (2000, p. 223), nuevas formas de conciencia infeliz. Sin embargo, aun con lo penetrante de su observación del mundo contemporáneo, Hegel no profundiza en las determinaciones que rigen tal diferenciación.

Para concluir, desde Hegel vemos que lo propio de la relación económica es el desarrollo de contradicciones que se proyectan sobre sí mismas y hacia afuera para recuperarse bajo formas estatales diversas. Estamos ante una dinámica mundial para la cual Hegel no ofrece ningún escenario de superación.

En este mundo contradictorio, se pone en consideración un aspecto interno a la sociedad civil que en Hegel aparece anticipando a la crítica de la economía

política. Nos referimos a la cuestión de la pobreza. Desde el punto de vista de la economía política, y del pensamiento económico en general, la pobreza es entendida como falta de capital y se soluciona con alguna fórmula que dé curso a la expansión de las relaciones económicas. En cambio, lo interesante del planteamiento hegeliano es que precisamente no le encuentra una solución. Hegel (2009) se enfrenta a esta cuestión advirtiendo, en primer lugar, que la riqueza concentrada es una manifestación de la pobreza de la sociedad. El lujo de un sector aparece como una suerte de aceptación social de la pobreza y de que la sociedad produce una mayor dependencia de la clase ligada al trabajo, resultante del proceso de mecanización. Nuestro autor aborda este problema no como una desviación corregible dentro del sistema, sino como una manifestación inherente de las contradicciones de la sociedad burguesa. La acumulación de riqueza en un polo aparece como síntoma de una mayor dependencia en otro (Hegel, 2009, §243). Frente a esto, se examinan dos respuestas posibles: la asistencia sin mediación laboral –que contradice la lógica propia de la sociedad civil–, y la intervención estatal para fomentar el trabajo –que ignora que es precisamente la expansión del trabajo mecanizado la que genera sobreproducción y miseria (Hegel, 2009, §245)–. En ambos casos, la solución permanece atrapada dentro del problema.

La pobreza no aparece en Hegel como una cuestión meramente económica, sino como una fractura en el reconocimiento social, razón por la cual las respuestas ensayadas no pueden clausurar la contradicción que la produce. Ahora bien, precisamente por ello, las respuestas que Hegel examina no son correcciones de un desajuste técnico del sistema económico, sino formas de instituir, sin lograrlo plenamente, un vínculo ético de pertenencia que la propia dinámica de la sociedad civil socava. La cuestión que queda abierta desde la propuesta hegeliana es cómo comprender una sociedad que, al desplegar racionalmente sus propias formas de producción, genera necesariamente sujetos que quedan excluidos del reconocimiento que esa misma racionalidad promete.

4. Reflexiones finales

EN LA ACTUALIDAD podemos afirmar que Hegel no identifica en la pobreza más que pobreza, sin reconocer a la clase trabajadora como sujeto político. Es decir, como sujeto capaz de corporizar alguna forma de organización colectiva que,

sobreponiéndose a los límites del subjetivismo individual, le permita referirse a sí mismo por medio de leyes con validez general. Esto, en cambio, sí se le hace presente a Marx con la ley de reducción de la jornada laboral⁹. Sin embargo, consideramos desafortunadas las lecturas que asumen en la obra hegeliana la noción de un Estado que contiene en su desarrollo la superación de las contradicciones de la sociedad capitalista.

Para nosotros, una de las grandes virtudes del enfoque hegeliano es la falta de toda perspectiva utópica de salvación. La dinámica mundial no aparece en Hegel como algo resuelto o en vías de encontrar un cierre definitivo, sino como proyección mundial de contradicciones. Frente a este despliegue, retomando una vez más a Albizu (2000, p. 226), Hegel se limita a señalar que la realidad es más sutil que las prescripciones que sobre ella se hacen en tanto que el futuro de las relaciones políticas y económicas reside en su absolutización y no en las formas inmediatas que toma el espíritu objetivo.

La potencia del pensamiento hegeliano, entonces, no reside en anticipar figuras emancipadoras, sino en iluminar el terreno conflictivo e históricamente mediado donde toda subjetivación política debe desplegarse. En este sentido, su pensamiento constituye una base fértil para cualquier crítica que aspire a ir más allá del moralismo: una crítica que, como en Marx, pueda leerse como continuación y radicalización de una racionalidad ya presente en el corazón contradictorio de la modernidad hegeliana. Aunque la obra hegeliana no articule un sujeto político colectivo, conserva valor en tanto que nos recuerda que nuestro carácter de sujetos no se agota en denunciar como ajenas las formas resultantes del des-entrevimiento social. Toda elaboración actual que continúe en la senda de una crítica de la economía política o del pensamiento económico no puede detenerse en la intuición de una totalidad ajena. Finalmente, enfrentados al curso del mundo no podemos asumir los límites de la posición moral que queda absorbida en la volatilización de las abstracciones.

9 “En lugar del pomposo catálogo de los derechos humanos inalienables hace ahora su aparición la modesta *Magna Charta* de una jornada laboral restringida por ley, una carta magna que pone en claro finalmente cuándo termina el tiempo que el obrero vende, y cuándo comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo” (Marx, 2002, p. 365).

Referencias

- Albizu, E. (2000). La idea hegeliana de libertad y el significado de los fenómenos económicos. En: *Hegel, filósofo del presente* (pp. 201-230). Almagesto.
- Albizu, E. (2011). *La doble identidad de la Fenomenología. Ensayo de acceso a nuevas verdades del arte*. Jorge Baudino Ediciones.
- Am Busch, H. C. S. (2009). *Hegels Begriff der Arbeit*. Walter de Gruyter.
- Arndt, A. (2001). Begriff der Arbeit und Arbeit des Begriffs. *Hegel-Jahrbuch*, 1, 27-33. <https://doi.org/10.1524/hgjb.2001.3.jg.27>
- Avineri, S. (1973). Labor, Alienation, and Social Classes in Hegel's *Realphilosophie*. En: O'Malley, J. J., Algozin, K. W., Kainz, H. P. & Rice, L. C. (eds.), *The Legacy of Hegel: Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970* (pp. 196-215). Springer.
- Becker, G. S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. University of Chicago Press.
- Duque, F. (1999). *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Akal.
- Engels, F. (1962). Karl Marx [„Die Zukunft“ Nr. 185 vom 11. August], En K. Marx y F. Engels, *Werke*, T. 16, ZK der KPdSU.
- Finley, M.I. (1981). Aristóteles y el análisis económico. En Finley, M. I. (ed.), *Estudios sobre historia antigua* (pp. 37-64). Akal.
- Friedman, M. (1953). *Essays in Positive Economics*. University of Chicago Press.
- García Mills, N. (2024). Extravagance and Misery: Hegel on the Multiplication and Refinement of Needs. *European Journal of Philosophy*, 32(3), 758-777. <https://doi.org/10.1111/ejop.12916>
- Hegel, G.W.F (1976). *Ciencia de la Lógica*. Solar y Hachete.
- Hegel, G.W.F (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza.
- Hegel, G.W.F (2006a). *Filosofía real*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F (2006b). *El sistema de la eticidad*. Quadrata.
- Hegel, G.W.F (2009). *Filosofía del derecho*. Claridad.
- Hegel, G.W.F (2014). *Fenomenología del espíritu*. Gredos.
- Hegel, G.W.F (2017). *La primera filosofía del espíritu*. Las Cuarenta.
- Henrich, D. (1971). Marx als Schüler Hegels. En *Hegel im Kontext* (pp. 187-207). Suhrkamp.

- Hirschman, A. O. (1976). On Hegel, Imperialism, and Structural Stagnation. *Journal of Development Economics*, 3(1), 1-8.
- Hortsmann, R. (2004). The Role of Civil Society in Hegel's Political Philosophy. En R. Pippin and O. Höffe (eds.) *Hegel on Ethics and Politics* (208-238). Cambridge University Press.
- Houlgate, S. (2022). Civil Society and its Discontents: Hegel and the Problem of Poverty. En D. Moyer, K. Padgett Walsh, and S. Rand (eds.), *Hegel's Philosophy of Right. Critical Perspectives on Freedom and History* (pp. 269-288). Routledge.
- Huesca Ramón, F. (2022). *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad*. Biblos.
- Íñigo Carrera, J. (2008). *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*. ImagoMundi.
- Lettow, S. & Pulkkinen, T. (2023). Hegel on Political Economy and Property: Feminist Genealogies and Critiques. En S. Lettow, S. and T. Pulkkinen (eds.), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy* (pp. 309-326). Palgrave Macmillan.
- Losurdo, D. (2004). *Hegel and the Freedom of Moderns*. Duke University Press.
- Lukacs, G. (1985). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo.
- Marx, K. (1997). *Manuscritos: Economía y filosofía*. Altaya.
- Marx, K. (2002). *El Capital: el proceso de producción del capital, vol. 1*. Siglo XXI
- Marx, K. (2009). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI.
- McNulty, J. (2023). Class-Struggle in the Rational State: Proto-Marxist Ideas in Hegel's Account of Poverty. *British Journal for the History of Philosophy*, 31(3). 491-512. <https://doi.org/10.1080/09608788.2022.2162844>
- Moyano, M., Montero, C., Geddo, S., & Lorenzo, E. (2023). Indagación sobre el lugar de la economía política en los proyectos filosóficos de Smith y Hegel. *Enfoques*, 35(1), 65-83.
- Nakano, T. (2004). Hegel's Theory of Economic Nationalism: Political Economy in the *Philosophy of Right*. *The European Journal of the History of Economic Thought*, 11(1), 33-52. <https://doi.org/10.1080/0967256032000171498>

- Olvera Granados, Z. (2021). Violencia, poder y pobreza en Hegel. *Philosophical Readings*, 13(1), 77-85. <https://doir.org/10.5281/zenodo.4073198>
- Priddat, B. P. (1990). *Hegel als Ökonom*. Duncker & Humblot.
- Ricardo, D. (2024). *On The Principles of Political Economic and Taxation-David Ricardo*. Lebooks Editora.
- Robbins, L. (1945). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. MacMillan & Co.
- Rózsa, E. (2021). La teoría hegeliana de la economía moderna. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 2(4), 1-24. <http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.64>
- Samuelson, P., & Nordhaus, W. (2009). *Economics*. McGraw Hill.
- Schick, F. (2021). La economía de la sociedad civil y la formación del sujeto civil. Lineamientos de la Filosofía del derecho, §§187-200”, *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 2(4), 1-13. <http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.75>
- Smith, A. (1961). *The Wealth of Nations, vol. 1*. University Paperbacks.
- Tran, D. T. (1965). *El materialismo de Hegel*. Mimeo.
- Waszek, N. (2012). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Springer Science & Business Media.
- Weil, E. (1970). *Hegel y el Estado*. Ediciones Nagelkop.
- Winfield, R. (1987). Hegel's Challenge to the Modern Economy. En Maker, W. (ed.), *Hegel on Economics and Freedom* (pp. 29-63). Mercer University Press.
- Wolf, D. (1980). *Hegels Theorie de Bürgerlichen Gesellschaft. Eine materialistische Kritik*. VSA-Verlag.