

Hegel ante el capitalismo industrial: la pobreza y la *plebe* como *residuos* del Estado moderno

Hegel before industrial capitalism: poverty and the plebs as residues of the modern state

Andrés Pérez

RESUMEN

El presente escrito tiene como objetivo aproximarse a lo que ha sido la gran “fisura” de los “Principios de la filosofía del derecho”: el aumento ingente de pobreza en el seno de las sociedades industriales modernas. A partir de su *filosofía gris*, carente de soluciones, Hegel aporta una filosofía política cuya estructura lógica y coherencia no escapa del latido de la negatividad que ostenta todo acontecer histórico, dando cuenta de las contradicciones de los mismos elementos que vertebran aquella realidad *tal y como es*. En este sentido, la pobreza no será vista ya como mero daño colateral de la abundancia o como una intrusión externa dentro de la sociedad civil y *enfrentada* al Estado, sino como el *fundamento* del mismo orden existente. La lectura de Hegel conducirá a aproximarse a las propias “fisuras” de la realidad y, muy especialmente, a los límites de la racionalidad moderna, cuyo nivel de abstracción y desapego de la realidad parece generar un incontenible amontonamiento de *residuos* imposibles de recoger por la misma.

Palabras clave: pobreza; sociedad civil; Estado; negatividad; racionalidad; trabajo; ciudad

ABSTRACT

This article has as purpose the approach about the most important “fissure” of the “Principles of the philosophy of law”: the huge increase of poverty within the modern industrial societies. From his gray philosophy, deprived of solutions, Hegel contributes a political philosophy whose logical structure and coherence doesn’t escape respect the negativity’s beat that all historical events contain, describing the reality contradictions *just as it is*. In this sense, poverty will no longer be seen as mere collateral damage of abundance or as an external intrusion inside civil society and confronted with the State, but as the foundation of the social order. The study of Hegel will lead to getting closer about the reality “fissures” and, especially, the limits of modern rationality, whose abstraction level and remoteness from the reality seems to generate an irrepressible accumulation of residues, impossible to assume by the herself.

Keywords: poverty; civil society; state; negativity; rationality; work; city



Journal of the Philosophy of History
Resistances

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.57>
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2021, e21057
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 16, 2021
Aceptado: enero 16, 2022
Publicado: abril 06, 2022
Publicación continua
Sección General | Peer Reviewed



OPEN ACCESS

AUTOR

 Andrés Pérez
Universidad Autónoma de Madrid - España
andrescutandaperez@gmail.com

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimiento

N/A

Nota

El artículo no se desprende de un trabajo anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER

RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades
desde América Latina

1. Introducción.

Uno de los mayores problemas no sólo de la filosofía de Hegel, sino de toda la modernidad, es la pauperización descontrolada que vino acompañada de la emergencia del capitalismo junto con el industrialismo. El análisis de Hegel en *Principios de la filosofía del derecho* sobre la miseria, pobreza y aparición de la plebe será el tema al que aquí pretenderemos aproximarnos, un fenómeno que encontraremos en la obra como inherente a maquinización y acumulación de la riqueza que acompaña a la sociedad moderna industrial. Un tema, en definitiva, de enorme complejidad teniendo en cuenta que representa el mayor desequilibrio o *fisura* de todo el edificio lógico que construye Hegel a lo largo de la obra. A su vez, se trata de una disfunción cuya solución será difícil de rastrear en Hegel. Sí que se nos presentará cómo la *negatividad* y contradicciones de la sociedad civil parecen ser respondidas por la “policía” y “corporaciones”, como también serán parte inherente y *fundamento* del propio Estado, cuyo fin será el de soportar estas tensiones que nunca parecen desaparecer. No obstante, el propio Hegel verá en las contradicciones generadoras de pobreza y miseria un problema de tendencia creciente en el seno de la sociedad civil. En sus propias palabras, “la cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas” (Hegel, 1999, § 244). Un problema cuya única solución que revela la lógica del sistema no es en absoluto esperanzadora, a saber: “buscar en el exterior consumidores y por lo tanto los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos”, es decir, lo que hoy llamaríamos colonización. Parece evidente que no debemos contentarnos con este “arreglo” o intento de reducir la pobreza *intrafronteriza* a partir de generar la misma miseria de forma *extrafronteriza*. Una extensión interior y exterior de la pobreza cuya última expresión bien puede estar representada en la *Metrópolis* de George Grosz, donde el pintor presenta un Berlín violento y caótico a partir del desorden creado la Primera Guerra Mundial (fruto del afán expansivo), haciendo el artista presentes las condiciones sociales y económicas de la ciudad que nos muestra una relación en absoluto armónica entre sus demacradas gentes. Entorno y personas marcadas por la pobreza y la *particularidad por sí*, esto es, un sistema que hace “predominar la propia particularidad [la de la clase dominante] sobre lo universal” (Hegel, 1999, § 139). La consiguiente pérdida del principio de eticidad en virtud del actuar y saberse por sí mismo (y no en relación al resto) es la que llevará a Hegel a concebir esta “particularidad de la voluntad” como “la que ulteriormente se determina como el mal” (Hegel, 1999, § 139).

De lo que aquí se trata, entonces, es de dar cuenta de aquello que queda irresoluble sobre este problema en la obra de Hegel, qué elementos quedan sin respuesta y a su vez se presentan como *fisuras* en su filosofía política, como también de dar cuenta de la importancia de su diagnóstico de su tiempo, tanto en su presente como en su devenir. Sobre las fisuras que nos presenta Hegel, debemos atender a la ambigüedad que representa hacer convivir la presentación de la ciudad y civilización industrial como único lugar donde el *hombre* llega a ser *hombre* o, en palabras de Hegel, donde aparece “la *representación* concreta que se llama *hombre*” como parte y persona de la sociedad civil (Hegel, 1999, § 190) junto con la descripción de la sociedad civil como un “espectáculo del libertinaje y de la miseria” (Hegel, 1999, §185), a partir de las propias condiciones económicas objetivas y la cerrazón de las “clases industriales” hacia sus intereses particulares. Hegel nos deja una realidad polarizada entre una clase no productora que acumula de forma creciente la riqueza en su cerrazón a una *particularidad por sí* frente a una masa de trabajadores que son borrados y eliminados por la *máquina* y la división del trabajo (Hegel, 1999, §198). La racionalidad moderna, por tanto, parece incapaz de recoger la totalidad de la realidad existente. En este sentido, ese *resto* inasimilable por el sistema, los *residuos* que acompañan al capitalismo industrial bajo el nombre de

pobreza y plebe, será lo que aquí nos interese abordar. A pesar de lo desolador de la descripción de Hegel sobre el capitalismo industrial, debemos también situar su crítica como punto de partida para la eclosión de múltiples visiones disconformes con tal sistema. A fin de restar la oscuridad que nos puede envolver tras lo recogido en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, se espera recapitular algunas lecturas transformadoras y desde luego más esperanzadoras a partir de la propia obra de Hegel.

2. La *filosofía gris* y la descripción de lo *sido*.

Antes de abordar lo que recoge Hegel sobre la pauperización y problemas de reconocimiento de la sociedad capitalista industrial, debemos primero discutir sobre el cómo se debe leer los *Principios de la Filosofía del Derecho*: ¿se trata de un modelo ideal de sistema político? ¿Constituye una mera descripción? ¿En qué país está pensando al escribir la obra? La primera interpretación que debemos desechar es aquella que toma la Filosofía del Derecho como un modelo ideal que ha sido o podrá ser en un futuro, como una defensa del Estado moderno y del capitalismo industrial. Recordemos, en este sentido, que lo recogido por Hegel no busca elaborar cambios y mejoras a la realidad que se le presenta, como tampoco construir un modelo ideal y único de organizarse, sino que debemos leer los PFD como una descripción de la realidad *tal y como es*.

En el propio inicio del escrito ya encontramos una declaración de intenciones con su posicionamiento hacia lo que Hegel denomina como *filosofía gris*,

...un «pensar después» o reflexión sobre lo eterno que aparece en lo ya sido; reflexión que, a su vez, ha de ser necesariamente escrita en un lenguaje heredado, al que habrá que forzar para que deje entrever lo que está lógicamente consignado en él. (Duque, 2008, p. 64)

Se trata, por tanto, de dar cuenta del esquema lógico que ha vertebrado y vertebra una realidad política. Continúa Hegel,

...cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces ha envejecido una configuración (Gestalt) de la vida, la cual no se deja rejuvenecer aplicando gris sobre gris, sino únicamente reconocer; sólo con la irrupción del crepúsculo alza su vuelo la lechuza de Minerva. (Hegel, 1999, p. 63)

La aparición de la *filosofía gris*, pensada tras la culminación de lo realmente efectivo, no debe asociarse nunca a una mirada nostálgica al pasado, como tampoco a una justificación de lo dado, sino como una descripción desapasionada y serena de la ya finalizada violenta realización del Espíritu. Puede presentarse Hegel como el “blanco conejo de Alicia (que, recuérdese, llega siempre tarde)” (Duque, 2008, p. 63). Digamos que para Hegel la filosofía aparece siempre *a posteriori*, puesto que es sólo tras la realización del Espíritu cuando se puede dar cuenta de tal proceso.

A pesar de este casi *presente perpetuo*, no se puede leer a Hegel como una justificación y perpetuación de lo dado, en tanto que Hegel da cuenta de las crecientes contradicciones que surgen en el seno de la sociedad civil y Estado, así como la necesidad del *perecer de la comunidad* (*Ibid.*). El Espíritu nunca termina de realizarse y es difícil encontrar en Hegel, por no decir imposible, una plena culminación del mismo en

forma de un *fin de la Historia* cuyas contradicciones y crisis estén resueltas por la última realización del Espíritu, como por el contrario planteó Fukuyama a partir de una mala (o interesada) lectura de Hegel y un claro posicionamiento neoconservador. Por tanto, para Hegel la continua realización del Espíritu lleva consigo revoluciones y crisis como consecuencia de un pasado que le pesa, adelantándose a Marx cuando afirma que “la lucha contra el presente político de Alemania es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y éstos aún están angustiados por las reminiscencias de tal pasado” (Marx, 1968, p. 11) o a las ruinas del pasado que contempla el ángel de la Historia de Walter Benjamin. En definitiva, un Estado *acostumbrado* o estático no puede soportar las contradicciones que genera el incansable movimiento dialéctico. Ya recurriendo a Engels, si se limita el Estado simplemente a existir, debe perecer, puesto que carece de Idea y de realidad efectiva. Por tanto, contradicciones como las generadas por la miseria y pobreza industrial no son problemas enfrentados al Estado, sino que son *fundamento* del mismo. Es decir, la negatividad comporta la posibilidad de fisura y quiebra del Estado, pero del mismo modo es factor para la complejización de la sociedad civil y aquello inmanente al Estado en tanto cuerpo político al servicio de la contención de tales crisis. Por tanto, no es operativa la búsqueda de soluciones, puesto que la negatividad,

...late ya en la presentación inmediata de un evento histórico o de una determinación lógica, se sigue entonces [...] que sin esa negatividad (o si queremos: sin ese *touch of evil*, sin ese toque de maldad) no podría darse una ascensión dialéctica. (Duque, 2008, p. 68)

Por ello, parece que la lectura de Hegel se aleja de una descripción apasionada sobre la realidad, tanto de sus virtudes como de sus males, en favor de presentar una filosofía que pinta su gris sobre el gris de lo sido. En definitiva, los PFD constituye un edificio lógico sobre la realidad tal y como se presenta, un *es lo que hay*, de manera que con ello también puede entenderse la “desazón” que produce en ocasiones su lectura y la falta de soluciones sobre graves problemas en su sistema, como es la pobreza y emergencia de la *plebe*. Pero, en definitiva, soluciones es lo último que deberemos buscar en Hegel, puesto que su filosofía tiene el propósito de aproximarse a la imperfección y contradicciones del ser humano y de la totalidad que lo rodea, de modo que no se trata de dar soluciones sino de *comprender* este sistema de desequilibrios. Un comprender que no es de ningún modo pasivo o reducido a pura abstracción. En palabras de Gramsci, “no se puede separar el homo faber del homo sapiens” (Gramsci, 1984, p. 3), afirmación que guarda cierta sintonía, a pesar de circunscribirse a la posterior filosofía de la praxis, con la concepción del *comprender* de Hegel, tomado en sí como práctica y transformación de la realidad, o al menos de las conciencias.

3. Residuos de la maquinización y la sobreproducción: la *privación del derecho* y la emergencia de pobreza y *plebe*.

Podemos decir de forma muy simplificada que la idea que vertebra los *Principios de la filosofía del derecho* es la necesidad de doblegación de lo comprendido como naturaleza, indeterminación, arbitrariedad y voluntad libre (particularización del yo) por medio del sistema y de las determinaciones que describe Hegel. Tales determinaciones sobre lo contingente serán, en orden de menor a mayor complejidad: la familia, la sociedad civil y el Estado. Una estructura lógica que vive de la misma relación dialéctica entre la naturaleza (*en sí*) y espíritu (*para sí*), para lo que se dispondrán toda una serie de mediaciones entre naturaleza (indeterminada y abstracta) y segunda naturaleza (racional y sujeta a determinaciones sociales). Tales forma de recoger dicha relación dialéctica correrá a cargo de familia y sociedad civil, ámbitos vertebrados

por el concepto de *eticidad* como idea de la “libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia” (Hegel, 1999, §142) o, en otras palabras, en la superación del fanatismo y egoísmo de la voluntad libre (asociada a la abstracción, indeterminación y con la falsedad) en virtud de la acogida del otro dentro de sí, al pensar y actuar en relación a los demás y no sólo hacia sí mismo. De la misma manera, la universalidad y lo realmente efectivo debe realizarse en relación a la subjetividad. En definitiva, debe desaparecer cualquier universalidad abstracta, así como la mera voluntad particular a partir del “hábito de lo ético”, que se presenta en Hegel como “segunda naturaleza” (Hegel, 1999, §151), siendo la “universalidad sustancial” del Estado la que, en última instancia, complejice y canalice ese movimiento dialéctico entre interioridad y exterioridad.

La tensión dialéctica entre lo particular y universal, que nunca se resuelve, sino que, más bien, se logra *soportar*, se mostrará en su máxima expresión en la sociedad civil. Este es el nivel de exterioridad donde “la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de manera tal que sólo se satisface por medio de la otra” (Hegel, 1999, §182). Esta acogida del otro, que viene a constituir *eticidad* como la idea de libertad como bien viviente (Hegel, 1999, §142), lo sitúa Hegel como un fenómeno que llegará a su máxima expresión en la ciudad moderna y, más concretamente, en las clases industriales. Para el autor, “en la clase industrial el papel del individuo resulta especialmente acentuado y este sentimiento de sí está muy estrechamente ligado con la exigencia de una situación jurídica. Por ello el sentido de libertad y orden surgió fundamentalmente en las ciudades” (Hegel, 1999, §204). A su vez, esta clase industrial (dividida entre la artesanal, fabril y comercial) representa otro de los pilares del sistema de Hegel, aquella doblegación de la naturaleza a la que antes se aludía: “La clase industrial se ocupa de la elaboración del producto natural y depende, para los medios de su subsistencia, de su trabajo” (Hegel, 1999, §204). El trabajo es, por tanto, parte innegable de la construcción de aquella “segunda naturaleza” y constituye la actividad que sostiene el principio de autosuficiencia, parte fundamental del *ethos* de la sociedad civil. En palabras de Hegel, “lo que produce y goza [la clase industrial] lo debe fundamentalmente a sí misma, a su propia actividad” (Hegel, 1999, §204). En definitiva, el hecho de no depender de la naturaleza (como ocurre con la sometida clase sustancial o inmediata, unida por la familia y la agricultura) y de realizarse a partir del propio trabajo como mediador entre intereses particulares y los de los otros, hacen que la clase y modo de vida industrial vengan a ser los que más se inclinen hacia la libertad frente al sometimiento al que tiende el modo de vida agrícola, fundamentalmente unido por lazos de parentesco (Hegel, 1999, §204). Dirá Hegel a partir de la representación de un modelo “a la contra” que “el bárbaro es perezoso y se diferencia del civilizado en que se complace en su apatía, pues la cultura práctica [lograda a través del trabajo] consiste precisamente en el hábito y la necesidad de estar ocupado” (Hegel, 1999, §197), de manera que el trabajo es lo que al mismo tiempo distingue *lo civilizado* de *lo bárbaro*.

Vemos, entonces, que Hegel aún cierto *espíritu capitalista* como fue común dentro del orden burgués. Una “moral del trabajo” o concepción del mismo que Marx criticaría afirmando que,

Hegel asume el punto de vista de la moderna economía nacional [...] concibe el trabajo como esencia del hombre, como la esencia siempre a prueba del hombre; no es más que el aspecto positivo del trabajo, y no su cara negativa. El trabajo es el *hacerse-para-sí* del hombre en el seno de la alienación, o sea como hombre alienado. (Lukács, 1985, pp. 528, 529)

Una crítica necesaria, si bien ahora la matizaremos, pues el trabajo en Hegel representa la plena realización del hombre por medio de tal actividad, así como medio para la conciencia de sí. Es en el trabajo donde el hombre “se hace” a sí mismo, parte central de la dominación de la “primera” naturaleza. No obstante, a pesar de ser clara esta posición de Hegel respecto al trabajo en el capitalismo moderno, encontramos una mayor complejidad en su análisis que nos debe distanciar de tachar alegremente a Hegel como autor acrítico. No podemos leer una defensa férrea del capitalismo y a sus dinámicas, pues son diversos los peligros y disfunciones que contienen los propios conceptos del sistema para el propio Hegel, incluidos el de trabajo e industria. En este sentido, se preocupará por las implicaciones éticas de este orden de cosas, de manera que “la preocupación temprana por la *eticidad* en Hegel permite entender la sociedad comercial mercantil como fuente de consecuencias directas de pauperización de la población” (León y Moya, 2019, p. 9). Así, a pesar de la primera descripción del entramado del capitalismo industrial como forma de mayor complejidad y de mayor realización de la idea de libertad, éste acaba por constituir al mismo tiempo el lugar de la *máquina* y de las infinitas luchas e injusticias marcadas por la explotación y el arbitrio de aquellos que acumulan la riqueza. En este sentido, Hegel prestará especial atención a la negatividad y desequilibrios para tratar de comprender y dotar de sentido a un sistema “en equilibrio”, aunque parezca paradójico. Estas tensiones o contradicciones devendrán de la acumulación de riqueza, la simplificación y abstracción del trabajo, la eliminación del hombre por la máquina y los *residuos* que el sistema capitalista genera a partir de tales lógicas. Ya descritas las virtudes que Hegel ve en la moderna sociedad civil, ahora nos aproximamos a su concepción paralela como “espectáculo de libertinaje y de la miseria”, donde la tensión entre particularidad y universalidad y entre abstracción y determinación no sólo se traducen en una complejización y desarrollo del espíritu, sino en la más absoluta pobreza y explotación dentro de la misma sociedad civil.

Abordemos primeramente la misma noción de trabajo en la obra bajo esta óptica crítica que sin duda tiene Hegel. A pesar de constituir el trabajo la forma de emancipación del ser humano respecto a la naturaleza y de ser la actividad dónde se desarrolla la idea de libertad, se nos presenta también como una actividad de creciente abstracción y especificación en el contexto industrial, lo que resultará en una cada vez más marcada división del trabajo. A partir de ésta, “el trabajo del individuo se vuelve así más simple y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción” (Hegel, 1999, §198), de manera que la división y simplificación del trabajo, así como la consiguiente sobreproducción vendrá acompañada a su vez de una “acumulación de riquezas” y, al mismo tiempo, una endémica pauperización y subempleo que acrecienta “la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil” (Hegel, 1999, §243). La dependencia de la clase obrera hacia el trabajo es lo que posteriormente podremos encontrar en Marx como la *enajenación* del trabajador a partir de su servidumbre hacia el objeto que produce, puesto que gracias al objeto “puede existir como *trabajador*, en segundo término, porque puede existir como *sujeto físico*” (Marx, 2001, pp. 57-58). Es decir, dentro de la sociedad capitalista el trabajo viene a definir, para ambos autores, la propia identidad y existencia del sujeto como tal, pero, del mismo modo, es aquello que los anula por esa misma determinación de la persona en función de su papel re-productivo. A su vez, en palabras de Hegel, “la abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una *máquina*” (Hegel, 1999, §198). La irrefrenable maquinización dentro de los procesos de producción, así, viene acompañada de la pauperización y subempleo de la clase trabajadora. Estas dinámi-

cas acarrearán implicaciones tanto “materiales”, desde aquel trabajo enajenado surgido de la abstracción y especialización del mismo, como “identitarias” ante la imposibilidad de ser *reconocido* como ciudadano ante la pérdida del mismo. Hegel, por tanto, ve en el trabajo un medio más en la realización de la idea de libertad, aunque, al igual que Marx, será esta misma actividad la que ponga en peligro la propia *personalidad*, ya sea por su dependencia y reducción al mismo o por su pérdida. Esta unión de dependencia entre sujeto físico y trabajador, así como la imposición del trabajo como único medio posible de subsistencia hará especialmente grave el despido y subempleo que acompaña a la lógica capitalista, lo que pone en peligro para Hegel el principio de autosuficiencia y acrecienta la imposibilidad del sujeto por ser *reconocido* como tal. Ya sea por la incapacidad de gozar de los “beneficios espirituales que ofrece la sociedad civil” en Hegel o por la desaparición del sujeto físico ante la pérdida del trabajo en Marx, vemos en ambos autores un diagnóstico no tan diferente sobre las condiciones materiales de los trabajadores, así como el problema de *reconocimiento* del sujeto. En ambos encontramos una enorme máquina de producción de *residuos*, arrojados fuera del sistema e incapaces de realizarse como seres libres al no poder acceder al trabajo o verse subsumidos por él. En este sentido, quizá aquí debemos desconfiar de toda acusación que reduzca la filosofía política de Hegel como “idealista”, pues la atención se orienta en muchas ocasiones a las implicaciones éticas de las condiciones materiales objetivas propias de la sociedad moderna industrial, compaginándose la atención sobre estas consecuencias “objetivas” de los procesos económicos y de producción con el problema del reconocimiento.

El no-reconocimiento que parece endémico en la sociedad civil será central en la concepción de la pobreza en Hegel. Siendo la formación de la familia, la adquisición de propiedad y el acceso al trabajo los medios por los que el individuo puede realizarse dentro del sistema, la pérdida del trabajo (que hemos visto que es inherente al propio funcionamiento del capitalismo industrial) constituirá una enorme máquina de producción de *residuos*, de *fuera del sistema*, lo que Hegel denominará *plebe*. Un conjunto cada vez mayor dentro de la sociedad industrial que, si bien aquí abordaremos como la expresión mayor de desposesión y miseria, Hegel también la entenderá como extensible a ciertos sectores de egoístas y derrochadores cuya particularidad *para sí* los sitúa también fuera del sistema. Centrándonos en esta clase desposeída de cualquier medio de subsistencia, Hegel dará cuenta de que la “caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia” (Hegel, 1999, §244) hará imposible el goce de aquellos “beneficios espirituales” o “ventajas” de la sociedad civil, a saber: la independencia de la familia, la obtención de propiedad y patrimonio y, en definitiva, la autosuficiencia a través del trabajo. Es aquí donde podemos extraer la concepción de pobreza en Hegel como “privación de derecho” (Buchwalter, 2015, p. 37). En palabras de Hegel ante la pauperización en la sociedad civil, “la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de *existir* por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de la plebe” (Hegel, 1999, §244). Por tanto, el problema de los *residuos* y *fuera de la ley* que genera la propia racionalidad política y económica en forma de pobreza y miseria comprometerá al propio sistema de equilibrio de la sociedad civil, que es la “administración de justicia” y el sistema de necesidades. El problema de la existencia de la plebe, en definitiva, es que “si no se reconoce a la plebe como libre, no existe el derecho como tal” (Buchwalter, 2015, pp. 31-32).

Detengámonos, por un momento, en la concepción del derecho en Hegel para ver esta contradicción entre pobreza y formación de plebe respecto a la noción de derecho. El precepto del derecho abstracto lo resume Hegel en la máxima de “sé una persona y respeta a los demás como persona” (Hegel, 1999,

§36), es decir, la función del derecho abstracto es la de garantizar el reconocimiento social del sujeto como persona libre. Por su parte, el criterio para reconocer a la persona como libre lo resume Hegel en que “el hombre vale porque es hombre”, es decir, debemos ser reconocidos en tanto que “todos somos idénticos” (Hegel, 1999, Obs. §209). Tal y como recoge en la *Enciclopedia*, en una comunidad ordenada legalmente el individuo es “reconocido como un ser racional, como un ser libre, como una persona; y dicho individuo, por su parte, se ha hecho merecedor de ese reconocimiento venciendo al estado natural de su autoconciencia y obedeciendo a algo universal, la ley” (Hegel, 1997, §436). Por su parte, el derecho objetivo representado por el poder de la policía y la corporación vendrá a garantizar,

...la seguridad de la persona y la propiedad, como que se asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el bienestar particular sea tratado como derecho realizado [carácter realizado en tanto que influye tanto a nivel cognitivo como práctica para la identificación de los individuos en su existencia social] (Hegel, 1999, §230).

Estas instituciones, tanto la administración de justicia para el derecho abstracto como la policía y corporaciones para el objetivo, son entendidas como “cuidado del derecho”. Son mecanismos de resolución y contención de la contingencia y tensiones presentes en la sociedad civil y, en el caso de las últimas instituciones, tienen como función corregir los vacíos del sistema de necesidades.

Ante esta panorámica del derecho como garante de reconocimiento-integración social, así como de unas mínimas condiciones materiales (propiedad, subsistencia), ¿qué implicaciones tiene la emergencia de la *plebe* para el derecho tal y como se plantea? Excluida la plebe de la familia, del trabajo y negada a la “posibilidad de adquirir habilidades y en general cultura, la administración de justicia, los cuidados sanitarios e incluso con frecuencia el consuelo de la religión (Hegel, 1999, §241), esta gran masa desarrollará toda una “malignidad y los demás vicios que surgen de esta situación y del sentimiento de injusticia” (Hegel, 1999, §241). De esta manera, se perderá el principio de *eticidad* como acogida del otro y unión y obediencia a la universalidad, quedando únicamente *negatividad* y odio al sistema que lo ha excluido como sujeto libre. Ya no se reconocen ni respetan los deberes y derechos que sostienen al sistema, lo que no nos debe hacer pensar, tal y como advierte Žižek, que esta *plebe* o *chusma* (de connotación ciertamente negativa) sea del todo sancionada por Hegel por una representación como masa dominada por ese odio y sentimiento de injusticia hacia el sistema que los excluye. Si bien también afirma Hegel que es en este conjunto donde se genera el “mal” e impera una subjetividad *para sí*, para el autor,

...la «plebe» es una clase de personas a quienes sistemáticamente, y no solo de un modo contingente, les es negado el reconocimiento por parte de la sustancia ética, de modo que no le deben nada a la sociedad, y están dispensados de cualesquiera obligaciones hacia ella. (Žižek, 2015, p. 370)

De esta manera, podríamos encontrar en Hegel cierta justificación de la rebelión de la *plebe* hacia el sistema pues, si ha sido excluida por el mismo, ¿no es una consecuencia lógica la necesidad de destruirlo?

Esta gran masa de la población reducida a puro *residuo*, a mero no-reconocimiento y negatividad, coincidirá de nuevo con la visión del propio Marx acerca del *proletariado*, personas insertas fuera del siste-

ma al ser definidas únicamente por el trabajo que en ocasiones desempeñan y que, en otras, son privadas de él. Este proletariado, tal y como diagnostica Hegel con la plebe, “no está constituido por la pobreza surgida *naturalmente* sino por la producida *artificialmente*” (Marx, 1968, p. 13). Ante la explotación y la negación de tal medio, no habrá para Marx posibilidad de emancipación “sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin emanciparlas a su vez; significa, en una palabra, que el total aniquilamiento del hombre sólo puede rehacerse con la completa rehabilitación del hombre” (Marx, 1968, p. 13). Este parece ser el punto donde Hegel y Marx se distancian. Hegel partirá de la idoneidad de la sociedad civil y el Estado moderno para la realización de la idea de libertad, siendo concebidos los males que contienen como *necesarios* para que el Espíritu continúe su realización. Por su parte, Marx verá en esos males unas formas de dominación y explotación cada vez más violentas e injustas para la clase obrera, de manera que descartará cualquier mecanismo de *contención* en virtud de una transformación total de las esferas sociales y políticas, única posibilidad para la libertad y emancipación del proletariado. Ambos diagnostican de forma similar estos males, pero no encontraremos en Hegel una inquietud por buscar el cómo evitar que se produzcan, sino que atenderá a pensar en las formas por las que los males del sistema no se queden “estancados” en la oposición entre lo universal y particular (Hegel, 1999, Obs. §139). No se trata, por el contrario, de un argumento optimista. Todo el edificio y estructura lógica que construye Hegel tiene que ser pensada como una contención de la explotación, crímenes y miseria que se dan dentro de la sociedad civil *tal y como es*. Parece lógico, por tanto, no ver en Hegel una tesis transformadora y revolucionaria de la realidad, aunque sí una atenta descripción de la negatividad y de un tiempo atravesado por constantes crisis e interrupciones. Por su parte, podemos extraer, más bien, que, desde un primer nivel con la familia hasta el último con el Estado, todo lo elaborado por Hegel parece ir orientado a domesticar una naturalidad y particularidad *para sí* que en ocasiones se torna malvada y contingente y que, en la sociedad civil, da como resultado la más absoluta pobreza y miseria. Hegel, a partir de aquella filosofía *gris* que siempre llega tarde, se limita a describir tal realidad y sólo puede ver cómo se desarrolla ese movimiento dialéctico entre particularidad y universalidad, que irremediabilmente genera *residuos* e injusticias a su paso. De ahí que toda esta negatividad sea condición de posibilidad de la violenta realización y complejización del Espíritu, igualmente problemática y *necesaria*.

4. Qué nos deja los *Principios de la filosofía del derecho*.

Creo, de ese modo, que la lectura de Hegel inquieta y desazona en parte por su falta de respuestas (que el propio Hegel no espera dar) y su ambigüedad. En este sentido, podemos resumir la tensión que nos inquietaba sobre las diferentes concepciones de la sociedad civil en Hegel como una moneda con dos caras igualmente reales y vigentes. En una cara se revelará la sociedad civil como el lugar donde “el hombre se hace hombre” y donde se “hace justicia a las determinaciones de la idea” a partir de la emancipación del hombre del arbitrio y contingencia de la naturaleza (Hegel, 1999, §182) y por la vigencia de un derecho que garantiza tanto reconocimiento como una mínima subsistencia. En su cara *sombría*, por su parte, se impondrá como lugar de explotación, pauperización y miseria cuyas crecientes tensiones y contradicciones hacen susceptible a la sociedad civil de destruirse a sí misma, ya sea por la imposición de particularidades sobre el resto o por la presencia de una universalidad abstracta. Esta tensión entre dos máximas aparentemente opuestas serán las que en Hegel sean *fundamento* y objeto de reconciliación a través del Estado y sus instituciones, verdaderos *contenedores* de los *residuos* y negatividad de la sociedad civil.

Hemos expuesto el carácter problemático de la pobreza y la plebe como fisuras de la propia racionalidad que describe Hegel, su nula intención por predecir futuros y soluciones, así como su indudable visión crítica sobre la realidad que lo rodea y su influencia sobre autores posteriores. Más que denunciar la pasividad, conformismo o idealismo que se pudiera extraer de ciertas lecturas de la obra, creo que puede resultar más enriquecedora su lectura en clave emancipatoria. Hegel nos muestra, innegablemente, una visión de la realidad y de la historia bajo la óptica del conflicto, una visión que puede dar pie a multitud de posturas e iniciativas más encaminadas a la *praxis*, como efectivamente ha sido a partir de la influencia de Hegel en Marx, Gramsci, etc. Más allá de leer a un Hegel conservador (que sin duda podemos, como también a un Hegel machista y racista), podemos atender a las potencialidades y rupturas que su obra puede sembrar. Recordemos, en este sentido, que la realización del Espíritu a partir de la acogida del otro en sí se trata una realización turbulenta y violenta que Hegel en ningún caso “edulcora” o finaliza (como sí hizo Fukuyama). Nos deja con ello,

...una realidad conflictiva surcada incluso, a las veces, por alteraciones bruscas [...] «Todas las revoluciones –dice–, en las ciencias no menos que en la historia mundial, se deben únicamente a que el espíritu, para entenderse y percibirse a sí mismo, para tomar posesión de sí, ha alterado sus categorías, captándose así de un modo más verdadero, más hondo, más íntimo y más acorde consigo mismo. (Duque, 2008, pp. 64-65)

Una realidad, en este caso la urbana e industrial, que muchas veces se aleja de aquel lugar donde se realiza la idea de libertad y se asemeja más a la *Metrópolis* de Grosz; a un mundo al borde del colapso, entendiéndolo como necesario. En Hegel, pues, tiene cabida todo tipo de disrupciones e inversiones del orden existente, lo que puede alentarnos frente a aquella desazonadora falta de respuestas.

Me gustaría finalizar el escrito con la interpretación transformadora de Susan Burck-Morss sobre la obra de Hegel. La autora se preguntará acerca de los instantes de *lucidez* que dejan tras de sí aquellos momentos en los que “la conciencia de los individuos sobrepasa los límites de las constelaciones de poder actuales y percibe el sentido concreto de la libertad” (Burck-Morss, 2005, p. 103). Burck-Morss identificará estos instantes en momentos donde un *silencio* impuesto por los vencedores se ha roto momentáneamente desde aquella transgresión de la conciencia sobre los límites que marcan las constelaciones de poder. Este es el caso de los soldados franceses enviados por “Napoleón a la colonia, quienes al escuchar a ex esclavos cantar la Marsellesa se preguntaban a viva voz si no estaban peleando del lado equivocado, o el momento donde el regimiento polaco bajo el mando de Leclerc que desobedece órdenes y se niega a ahogar a seiscientos prisioneros de Santo Domingo” (Burck-Morss, 2005, p. 103). Ante estas momentáneas, aunque recurrentes transgresiones de la conciencia sobre *lo dado*, la autora se pregunta qué pasaría si esta transgresión instantánea de la conciencia “fuera valorada como un instante, aunque transitorio, de la realización del espíritu absoluto” (Burck-Morss, 2005, p. 103). Me parece un buen ejemplo éste para lanzar cierta “luz” sobre lo *gris* que hemos podido recoger en Hegel, de manera que la desazón de su filosofía debe acompañarse por pensar en esos momentos de *lucidez*, de disconformidad y desobediencia, como los caminos en los que el Espíritu también se realiza, más allá de la indudable violencia y contingencia que también contiene.

Referencias

- Buchwalter, A. (2015). La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva. Bajo palabra. *Revista de filosofía*, 2(10), 31-44. <https://doi.org/10.15366/bp2015.10.002>
- Burck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica del amo y del esclavo*. Norma
- Duque, F. (2008). Hegel: pensador de una era convulsa, entre la revolución y la restauración. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 63-80.
- Gramsci, A. (1984). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Trad. de Raúl Sciarreta. Nueva Visión.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. y pról. de Juan Luís Vermal. Edhasa.
- León, A. N., & Moya, P. P. (2019). Hegel y la economía política: Contribuciones para un debate histórico y filológico. *Límite: revista de filosofía y psicología*, (14), 15. <https://doi.org/10.4067/So718-50652019000100215>
- Lukács, G., & Hegel, G. W. F. (1985). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*.
- Marx, K. (1968). *Introducción para la crítica de La filosofía del derecho de Hegel*. Ediciones del Signo.
- Marx, K. (2001). *Manuscritos Económicos y filosóficos. Primera Edición: En Marx/Engels Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 3, 1932*. Biblioteca Virtual. Espartaco.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*. Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Ediciones Akal.

AUTOR

Andrés Pérez. Máster en “Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial” por la Universidad Autónoma de Madrid. Estudiante licenciado en el grado de “Antropología social y cultural” en la Universidad Complutense de Madrid.