

El Estado contra el capital. Comentarios sobre la función de la economía en la filosofía hegeliana de la historia universal

State against Capital. Comments on the Function of Economy in the Hegelian Philosophy of World History

Angelo Narváez León

RESUMEN

En este artículo abordaremos el problema de la relación entre el Estado y el capital como una disputa abierta en la modernidad entre la política y la economía. Desde la perspectiva de la filosofía hegeliana de la historia y el derecho, analizaremos la manera en la que la economía tiende en su proceso estructural de expansión espacial global a subsumir y subordinar las funciones administrativas y jurídicas de las formas estatales previas al ciclo sistémico inglés de acumulación capitalista. Para esto analizaremos primero la conceptualización hegeliana de la economía política, para después exponer la manera específica en que esta se traduce en una forma de comportamiento global determinado por los procesos de distribución diferencial del capital y así, finalmente, abordar la manera en la que la economía cumple sus funciones determinantes en la conformación del mercado mundial y la historia universal, teniendo siempre como referencia directa el tiempo histórico en el cual Hegel desarrolló sus reflexiones filosóficas sobre la economía.

Palabras clave: Hegel; Economía; Capital; Estado; Política

ABSTRACT

In this article we will approach the problem of the relationship between the state and capital as an open dispute in modernity between politics and the economy. From the perspective of the Hegelian philosophy of history and right, we will analyze the way in which the economy tends in its structural process of global spatial expansion to subsume and subordinate the administrative and legal functions of state forms prior to the English systemic cycle of capitalist accumulation. For this, we will first analyze the Hegelian conceptualization of political economy, and then expose the specific way in which it is translated into a form of global behavior determined by the processes of differential distribution of capital and thus, finally, address the way in which the economy fulfills its determining functions in shaping the world market and universal history, always having as a direct reference the historical time in which Hegel developed his philosophical reflections on economy.

Keywords: Hegel; Economy; Capital; State; Politics



Journal of the Philosophy of History
Resistances

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.62>
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21062
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 17, 2021
Aceptado: diciembre 01, 2021
Publicado: diciembre 07, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed



OPEN  ACCESS

AUTOR

 **Angelo Narváez León**
Universidad Católica Silva Henríquez
- Chile
angelo.narvaez.l@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

Este artículo es resultado del proyecto de investigación postdoctoral “Economía política y religión en la filosofía hegeliana del derecho” (PUCV 2019-2020).

PUBLISHER

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

1. Introducción, o Hegel en el siglo XX.

Desde mediados del siglo XIX, la filosofía hegeliana ha tenido varios momentos de inflexión en los que defensores y detractores vieron en las primeras ediciones póstumas un “gran otro” que podía modificar su significado si las circunstancias lo exigían: republicano liberal o monárquico conservador, fanático prusiano o romántico francófilo, tardocameralista o protocapitalista. En momentos diferentes, Marx, Weber y Schmitt vieron en Hegel un punto de inflexión en la representación de la modernidad, una suerte de último bastión de lo mejor que podía dar la manera específicamente centroeuropea de pensar las relaciones familiares, sociales y estatales travesadas por la tendencia a la expansión colonial y la contracción bélica entre los siglos XVI y XIX. Hegel no fue ajeno a esa misma reflexión: en la historia, algo se fracturaba después de Napoleón.

Marx suponía que el siglo victoriano significaba el cambio de una época que ya no podía volver atrás después de la inauguración del Canal de Suez y del tramo Howrah-Prayagraj-Mumbai de la East Indian Railway Company (Marx, 2004, p. 72). Weber, que no estaba precisamente en la misma trayectoria de la crítica de la economía política, le escribía a Franz Eulenburg en 1909 que si aún se pretendía comprender la modernidad, solo habían dos caminos posibles: el de Hegel, “y el nuestro” (Schluchter, 1985, p. 21). Durante los años treinta, Schmitt anotó con cierto eclecticismo que en Alemania la filosofía hegeliana ya no era posible. Schmitt, que volvió sobre este punto después, le dijo en una carta a Kojève, “con el Estado está todo terminado, eso es verdad; ese dios mortal está muerto, y no se puede hacer nada para cambiarlo [...] el Estado ya no es capaz de hacer historia” (Kojève & Schmitt, 2001, p. 101; Schmitt, 2018, p. 434).

Marx, Weber y Schmitt tienen una perspectiva de lectura común a pesar de sus diferencias, y es que los tres vieron en la filosofía hegeliana una conceptualización de la política y lo político situada en el horizonte del Estado como realización de la comunidad. Los tres asumieron que la filosofía hegeliana era irreductible a sus propias interpretaciones del recorrido de la socialización moderna hacia el Estado, a la vez que asumieron esa misma socialización como un proyecto sociopolítico y socioeconómico de la modernidad que Hegel logró de una u otra manera llevar al campo de la reflexión filosófica. Si durante el siglo XIX Europa asistía al surgimiento del Estado moderno, o si en realidad ese Estado entraba en su periodo de agonía después de las glorias de los siglos XVI-XVIII, y que acabarían con el estallido de la Primera guerra mundial, es un debate que sitúa a Marx, Weber y Schmitt en dimensiones diferentes y opuestas. Sin embargo, ese debate no era ajeno al mismo siglo XIX. Entre 1814 y 1871, la disputa reforma-revolución-restauración le dio forma a las reflexiones filosófico-políticas sobre la noción de Estado, donde la imagen de Hegel y el hegelianismo ocupaban un sitio privilegiado por su influencia directa en Alemania, pero también en Francia (Baugh, 1993) e Italia (Gallo & Koerner, 2019); si la disputa era por el Estado, no tenía nada de extraño que el *hipotético* “filósofo del Estado” se transformara en la imagen de la filosofía que inevitablemente había que discutir. Si algo había en común detrás de cada lectura e interpretación, era leer la filosofía política hegeliana como la representación de un mundo en transformación *después* de Napoleón.

Con este trasfondo, la variación Polanyi adquiere un sentido especial. Durante el siglo XIX, dice Polanyi, solo “Ricardo y Hegel descubrieron, desde posiciones opuestas, la existencia de

una sociedad que no está sometida a las leyes del Estado, sino que, más bien por el contrario, somete al Estado a sus propias leyes” (1989, p. 189). Esta tesis, tradicionalmente leída a la luz de la interpretación marxista de la conformación de un Estado de clase, puede ser leída de una manera más amplia. En efecto, la tesis de Polanyi implica que si ya no es el Estado el que coordina los procesos de conformación de la realidad social, sino que es el orden burgués el que determina el comportamiento de la sociedad, efectivamente el orden “tradicional” se invierte. Para Polanyi, Hegel ya no está discutiendo con el liberalismo, sino con la economía que ve en el Estado un momento de mediación de la sociedad civil y no una finalidad en sí misma.

La hipótesis de Polanyi tiene sentido especialmente si la expansión y conformación del mercado mundial, como expresión de la contradicción inherente a la propiedad privada y la distribución de la riqueza, se realizara en virtud de un proyecto estatal centralizado, puesto que en virtud de esta centralización estaríamos en realidad ante la expresión de los procesos de conquista ensayados por España y Portugal, y no ante la transformación de la sociedad modernas transidas por las lógicas coloniales del capital. Paralelamente, esto implica que incluso de existir un mercado mundial heredero de principios centralizados de los Estados-nación del siglo XVI, ese mercado no sería en estricto rigor un mercado moderno, sino un remanente de los ciclos sistémicos de acumulación anteriores al ciclo victoriano global. La lectura que hace Polanyi de Hegel se sostiene justamente en lo que Hegel ya había anotado en sus lecciones: “los ingleses, o más bien la Compañía de la Indias Orientales, son los dueños del mundo” (1986, XII, p. 179).

Por supuesto, no estamos diciendo aquí que el Estado desaparezca: lo que estamos diciendo es que el Estado, en este aspecto específico de la modernidad (y no necesariamente en otros), supone una relación de subordinación en virtud del movimiento que la economía política pretende representar. Cuando Hegel insiste, por ejemplo, en que los ingleses sienten el mayor de los desprecios por las culturas particulares, y que imponen el respeto a la propiedad privada, está reconociendo a) la nueva hegemonía global inglesa en su ciclo sistémico de acumulación de capital y, b) el carácter violento de ese mismo proceso. Los ingleses, insistirá Hegel, expandieron e impusieron la lógica de la sociedad burguesa en todo el mundo.

Ahora bien, desde fines del siglo XX, pero con especial cuidado en el siglo XXI, los estudios especializados han abierto múltiples vetas de interpretación de la expansión capitalista y colonial en la filosofía hegeliana: desde los enfoques históricos (Comay, 2011; Herzog, 2013), a los filosófico-económicos (Ruda, 2011; Nuzzo, 2013; Buchwalter, 2015) y a los coloniales-decoloniales (Hohenberger, 2007; Buck-Morss, 2013; Pradella, 2014), hay de manera más o menos transversal un reconocimiento implícito o explícito de la hipótesis de Polanyi por sobre las de Marx, Weber y Schmitt. Siguiendo estas trayectorias, lo que aquí nos interesa es proponer una lectura sistemática de un aspecto específico de la expansión capitalista y colonial, y que estriba en la conceptualización hegeliana del concepto de capital como tensión política.

2. La trayectoria hegeliana del capital.

A pesar de los esfuerzos de Lukács (1970, 1986), es difícil e incluso impreciso hablar de una conceptualización hegeliana temprana de la economía política y el capital (Narváz & Pulgar, 2019a, 2019b). Las ambigüedades en relación a las nociones de dinero, valor y precio, que oscilan

entre contextos narrativos contradictorios propios de Steuart o Smith, no contribuyen a sostener la hipótesis clásica de Lukács. Por supuesto, Lukács elaboró su lectura del joven Hegel desde la perspectiva marxiana y marxista tradicional, es decir, leyendo la *Fenomenología del espíritu* como el punto más elaborado de la creatividad tardo-romántica hegeliana, desde donde la frialdad de una lógica abstracta y el imaginario del servilismo estatal prusiano posterior representaban todo lo contrario a un proyecto emancipador socialista. Por supuesto, Lukács parece haber obviado las interpretaciones de Plejánov (2012) y Polanyi (1993) sobre la filosofía hegeliana del derecho y la historia, desatendiendo casi por completo la conceptualización hegeliana de la economía política de 1820, que desde la segunda mitad del siglo XX constituye la base de las lecturas heterodoxas de la filosofía política hegeliana en general.

Después de un largo recorrido, Hegel reformuló desde 1818 una noción de economía política que no había tenido en realidad una salida pública sistemática del periodo Heidelberg-Berlín. El opúsculo publicado “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts” no tuvo circulación después de su publicación, y el *Sistema de la eticidad* quedó sin publicar, a la vez que los manuscritos preparatorios de las lecciones jenenses no se conocieron hasta tiempo después. De otra parte, al menos de manera temática la economía no cumple ninguna función explícita en la *Fenomenología* y, de hecho, ni siquiera es mencionada como disciplina en la primera edición de la *Enciclopedia*.

Muy por el contrario, cuando Hegel abre en la exposición de 1820 los §§189–207 sobre el Sistema de las necesidades, dice que

...la particularidad es en primer lugar, en cuanto determinada frente a lo universal de la voluntad, necesidad subjetiva. Esta alcanza su objetividad, es decir, su satisfacción, por medio de 1) cosas exteriores que son igualmente la propiedad y el producto de otras necesidades y voluntades, y 2) de la actividad y el trabajo como lo que media entre los dos aspectos (Hegel, 2004, §189).

Esa socialización de las necesidades, sobre las que posteriormente Adorno pondrá especial énfasis en su crítica de la condición disciplinar de la filosófica como intención representacional de la satisfacción de las necesidades en el mundo moderno (Adorno, 2014, p. 160), constituye el fundamento lógico y empírico de la reflexión de y sobre la realidad:

La economía política [*Staatsökonomie*] es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo, y que tiene que presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su determinación cualitativa y cuantitativa y en su desarrollo. Es una de las ciencias que han encontrado en la época moderna su terreno propio. Su desarrollo muestra el interesante proceso de cómo el pensamiento (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna (Hegel, 2004, §189ob).

Sobre esa misma definición, Gans añade una observación que podría sugerir una ambigüedad en la conceptualización hegeliana. Gans dice que el objetivo de la economía política es “hallar las leyes de una masa de hechos contingentes”, como la fertilidad de la tierras, los ciclos climáticos, etc., donde la norma del comportamiento empírico aparece como una necesidad

que determina al fenómeno, y que “tiene su similitud con el sistema planetario, que al ojo solo muestra movimientos irregulares, pero cuyas leyes se pueden conocer” (Hegel, 2004, §189ad.). El problema con esta observación sobre una similitud entre la cognoscibilidad y representación de las leyes del comportamiento económico, de una parte, y del sistema planetario, de otra, es lo que Hegel ya había enfatizado en el §189 en relación al §60. La utilización de un objeto, de una cosa (*Sache*) “en una apropiación inmediata es una toma de posesión individual”, sin embargo, “esta utilización puede fundamentarse en una necesidad permanente y ser una utilización repetida de un producto que se renueva”, de modo que esa apropiación “es un signo que tiene el significado de una toma de posesión universal” (Hegel, 2003, p. 74), donde se configura todo el proceso de socialización de la apropiación como propiedad privada. No solo el contrato como formalización, sino también la voluntad como *pulso* de la individualidad están en juego en la conceptualización reflexiva de la economía política.

Esto nos remite a otro problema. La multiplicación de las necesidades y de los medios de satisfacción se traduce en una diferenciación y una tendencia a la abstracción de las necesidades en su proceso de universalización; sin embargo, “del mismo modo se dividen y multiplican los medios para las necesidades particularizadas y en general los modos de satisfacerlas, que devienen a su vez fines relativos y necesidades abstractas”, se produce una “multiplicación que continúa al infinito” (Hegel, 2003, p. 190). Las necesidades materiales e inmateriales, y los medios para satisfacerlas, no tienen una lógica normativa ni anticipatoria porque el carácter volitivo de la relación con *una* o *varias* cosas es irreducible a cualquier jerarquización. Lo que Hegel ya había tematizado en la *Fenomenología* en relación a este proceso de socialización de la realidad es que, en su configuración universal, el deseo se muestra como una potencia infinita (1986, III, p. 143 y ss.).

Desde esta perspectiva, la ambigüedad que abre Gans radica en que sitúa a la tendencia al infinito de la voluntad o el deseo del lado de la regularidad de los ciclos naturales, terrestres o celestes. Hegel criticó esta manera de entender los ciclos productivos en el *Sistema de la eticidad* al remitir al campesinado a la esfera de la confianza en la repetitividad, que representaba en última instancia una ausencia de mediación y abstracción de los medios de satisfacción de las necesidades. También desde fines del siglo XVIII, Hegel ya había puesto el acento en la necesidad lógica de dismantelar las representaciones de la economía que simulaban movimientos naturales del *mundo* o la *voluntad*, como eran las diversas formas nacionales de mercantilismo inglés, francés y, posiblemente, alemán también. Incluso si se toma una de las versiones del encuentro de Heine con Hegel, según la cual tras haber escuchado un elogio del cielo estrellado Hegel respondió “¡las estrellas no son nada, lo importante es lo que ponemos en ellas!” (Vieweg, 2020, p. 549), las leyes de la economía y las leyes del sistema planetario serían de orden diferente.

Lo curioso de esta observación de Gans es que, en el mismo texto de 1820 donde Hegel discute la noción de clase sustancial, un añadido precisa que a pesar de que el campesinado “mantiene siempre el modo de vida patriarcal y su disposición sustancial” y “agradece a Dios por ello y vive con la confiada fe de que esos bienes serán duraderos”, “la economía rural se maneja también de una manera reflexiva, como una fábrica, y adopta así un carácter que se opone a su naturalidad” (Hegel, 2004, §203). Es decir que, si tomamos un término prestado de Marx, Hegel y Gans ven

en este aspecto la tendencia a la subsunción real de la economía rural en la economía urbana-industrial.

En esta nueva configuración económica, la economía moderna produce medios virtualmente infinitos para satisfacer necesidades virtualmente infinitas que, en su proceso de abstracción y socialización como producción, distribución y consumo, generan la riqueza social o el patrimonio (*Vermögen*). Así, el §199 de los *Grundlinien* puede ser leído como un recuento de la exposición hegeliana:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás. Esta necesidad, que reside en el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el patrimonio [*Vermögen*] general y permanente, que le ofrece la posibilidad de participar en él para asegurar su subsistencia, al mismo tiempo que el producto obtenido por su trabajo lo mantiene y acrecienta (Hegel, 2004, §199).

Hegel llama aquí “*Teilnahme*” (2004, §199) a lo que la economía política clásica y la crítica de la economía política entendieron por *distribución*. La *posibilidad de participación*, continúa Hegel, “está condicionada por una base inmediata propia (capital) y por la habilidad” que, sin embargo, está a su vez “condicionada por aquella” (2004, §200). Así, concluye Hegel este punto, la “diversidad se muestra en esta esfera de la particularidad en todas direcciones y en todos los estadios y, unida con las demás contingencias y arbitrariedades de otro origen, tiene como consecuencia necesaria la desigualdad de los patrimonios y las habilidades de los individuos” (2004, §200). Cuando Hegel vuelve sobre este punto en el §237, no hace más que reafirmar la misma posición: “la posibilidad de participar en la riqueza general... permanece todavía sometida a la contingencia por su lado subjetivo, y tanto más en la medida en que supone condiciones de habilidad, salud, capital” (§237).

3. Más allá del concepto nominal de capital.

Volvamos por un momento al periodo anterior a la formulación de 1820. Cuando Hegel ofrece una primera definición de la economía política como una ciencia que estudia la “mutua dependencia universal en relación a las necesidades físicas y al trabajo y la acumulación que estas requieren” (Hegel, 1986, II, p. 642), deduce que el comportamiento individualizado de las posesiones requiere de la constitución del derecho para evitar la arbitrariedad de las contradicciones en la satisfacción de las necesidades como, por ejemplo, la envidia o la aplicación de tasas impositivas restrictivas (p. 643). Atravesada ahora por las determinaciones del derecho, la posesión –en cuanto medio de satisfacción de necesidades de subsistencia y de goce– aparece como propiedad privada universalmente reconocida dentro de una comunidad ética, a la vez “en el contrato privado y en el intercambio monetario” (Mann, 2013, p. 104). Sin embargo, lo que la esfera del derecho no resuelve es el libre movimiento tendencial a la diferencia de la multiplicación de los medios de satisfacción de las necesidades, de modo que “la gran riqueza, que se encuentra igualmente unida a la más profunda pobreza..., lleva por un lado a la universalidad concreta ideal, por otro lado,

mecánicamente, a la universalidad real, y esto que es puramente cuantitativo, individualizado hasta llegar al concepto inorgánico del trabajo” (Hegel, 1992, p. 186). Entonces la riqueza en su sentido moderno, “lo exento de sabiduría, lo puramente universal, la masa de la riqueza, constituye lo en-sí”, de tal manera que, impensable sin su anverso (la pauperización), “el vínculo absoluto del pueblo, lo ético, ha desaparecido, y el pueblo ha quedado disuelto” (1992, p. 187); y, disuelto ese vínculo, “un hombre que muere de hambre tiene el derecho absoluto a violar la propiedad privada” (Hegel, 1974, IV, p. 341).

Además del problema general de quiebre del vínculo ético, que constituye una contradicción en sí misma, la mecanización del trabajo pauperizado se cruza necesariamente con el problema del reconocimiento dentro de la esfera mayor del derecho, que “consiste en subsumir lo particular en lo general” (Hegel, 1992, p. 180), pero en esa conversión se deduce que una parte de la población no goza de los beneficios de la subsunción. Ese plus de trabajo “que no se encuentra reconocida, tiene que provocar este reconocimiento por medio de la guerra o el establecimiento de colonias” (1992, p. 180); y así, por ejemplo, “Europa ha enviado su excedente de población a América de la misma manera que las antiguas ciudades imperiales” (Hegel, 2001, p. 99).

El primer aspecto relevante que se deriva de esta aproximación al problema de la expansión colonial del plus-trabajo que produce el capital, estriba en que en este contexto los procesos de colonización aparecen como una solución práctica al exceso poblacional de una sociedad transida por la división del trabajo (Harvey, 1981), replicando a su manera una tesis pseudo-malthusiana sobre la dimensión cuantitativa de los conflictos que un Estado puede procesar (Ellmers, 2015, p. 15). El segundo aspecto relevante está en que el colonialismo aparece como una posibilidad concreta, pero aun solo como posibilidad –y no una necesidad–, porque la parte de la población ajena a los procesos de producción y consumo podría perfectamente *no desear* el reconocimiento ético del Estado y de la sociedad.

Tanto desde una perspectiva histórica y filológica como desde una epistemológica, la relectura de Adam Smith, el estudio de Ricardo y Say, el análisis de los informes de la situación de las clases trabajadoras y pauperizadas en Inglaterra y, por supuesto, la redacción de *Ciencia de la lógica*, le permitieron a Hegel desde 1817 una aproximación diferente al problema de la economía política en general, y al del colonialismo en particular (Waszek, 1988; Herzog, 2013). Si bien en las lecciones de Heidelberg la definición nominal de la economía política se mantiene más o menos invariable como una ciencia que “trata simplemente con la contingencia de las necesidades de los individuos” (Hegel, 1995, p. 166), la participación desigual en la riqueza general (*Vermögen*) ya no aparece como una consecuencia de la división del trabajo, sino que “tiene su punto de partida como tal en la contingencia y desigualdad que se encuentran entre los distintos individuos en cuanto a modificaciones y necesidades, en particular a la forma en que se satisfacen o a los tipos de goce” (1995, p. 169).

Aquí Hegel modifica la exposición y la comprensión del problema, pues la desigualdad no es solo una consecuencia de la distribución, sino que constituye su fundamento. En muchos pasajes desatendidos por el marxismo, Hegel logra ver con especial lucidez el modo en que la desigualdad del capital se reproduce y se intensifica en su comportamiento histórico, antecediendo incluso

aspectos relevantes sobre las posteriormente llamadas clases propietarias o improductivas. Así, dice Hegel, “en la economía de Estado los capitalistas, los abejorros de la sociedad, no son productivos, no aportan medios a los demás, tienen estos medios, pero no producen ninguno” (Hegel, 1974, IV, p. 499), a la vez que “cuanto más grande sea el capitalista, mayores empresas se llevarán a cabo con él y con menos ganancias podrá contentarse el propietario, lo que a su vez aumenta el capital” (p. 609). Las consecuencias inciden también en la competencia dentro de un mercado que, podemos suponer, se restringe a un aspecto nacional y cerrado, de modo que,

a medida que la riqueza se hace mayor se concentra en unas pocas manos, y con esta diferencia hay gran capital en algunas manos, lo que permite adquirirlo de forma más económica que con una pequeña fortuna, por lo que la diferencia se incrementa (Hegel, 1974, IV, p. 494).

De esta tendencia, continúa Hegel, “si una rama de la industria llega a manos de unos pocos, no tienen un monopolio legítimo, pero lo tienen a través de su gran capital, y este es el peor de todos los monopolios” (1974, IV, p. 627).

El problema es que la tendencia a la monopolización como forma de competencia por la participación en el mercado intensifica el carácter distributivo diferencial del capital como medio de producción y satisfacción de necesidades, llevando el empobrecimiento a la lógica contradictoria de reproducción sostenida, pues “en el caso de un gran empobrecimiento, el capitalista encuentra muchas personas que trabajan por salarios bajos, aumentando así su beneficio, y esto nuevamente tiene como consecuencia que los capitalistas menores caigan nuevamente en la pobreza” (Hegel, 1974, IV, p. 610). Esta contradicción en el carácter contractual de la relación entre trabajo y capital, implica que “las personas se vuelven inútiles y empobrecidas, no solo por no desarrollar habilidades y, por lo tanto, *universalizarse* a sí mismas, sino incluso a través de la universalización misma” (Mowad, 2015, p. 73), es decir, incluso *trabajando*. Entonces, si “a pesar de un *exceso de riqueza*, la sociedad civil no es lo *suficientemente rica*”, Hegel concluirá que “la única pregunta es cómo resolver la pobreza” (Hegel, 1974, IV, p. 610; Ruda, 2011; Pimenta, 2020), tanto para las masas que participan de la producción, como de las que no.

4. La trayectoria de la expansión colonial del capital.

La tendencia a la polarización de la distribución a través de la participación en la producción y el consumo, dice Hegel, es la *dialéctica* a través de la cual las sociedades burguesas se ven forzadas a buscar nuevos espacios que, de una parte, ofrezcan a la masa de la población excedente un retorno al principio familiar y, de otra, amplíen los circuitos comerciales. La utilización de Inglaterra como ejemplo no es fortuita, por supuesto, pues lo que Hegel logra ver es cómo en el contexto de la Pax Britannica es la sociedad burguesa inglesa y no el Estado por sí mismo el que lleva a cabo el proceso de expansión colonial: “por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada más allá de sí; en primer lugar más allá de esta determinada sociedad, para buscar en el exterior consumidores y, por lo tanto, los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general” (Hegel, 1992, p. 220). Sin embargo, y de modo análogo a la aproximación de 1802/03, ese proceso

solo es posible si un nuevo Estado de derecho codifica la posesión como propiedad y asegura los medios legales de la producción y el consumo:

...la existencia material de Inglaterra se halla fundada en el comercio y la industria. Los ingleses han tomado sobre sí el gran destino de ser los misioneros de la civilización en el mundo entero; su espíritu mercantil les impulsa a recorrer todos los mares y todos los países, a entablar relaciones con los pueblos bárbaros, a despertar en ellos las necesidades y la industria, y sobre todo a asegurar las condiciones del comercio, a saber: la supresión de las violencias, el respeto a la propiedad y la hospitalidad (Hegel, 1999, p. 699).

Aquí Hegel introduce dos distinciones ausentes en los análisis de sus contemporáneos que se derivan de su reflexión sobre el comportamiento del capital. Como bien nota en una observación respecto a la transformación del dinero en capital, entre los antiguos la valorización del dinero y de las posesiones podía tener un carácter aleatorio y subjetivo debido a que su función se consideraba momentánea en virtud de una necesidad contingente, sin embargo, en la modernidad el carácter contingente de las necesidades no se explica por sí mismo, sino por el carácter universal de su mediación en el sistema de las necesidades que remite a la distribución desigual originaria del capital (Hegel, 1974, IV, p. 261). Siendo ahora el dinero expresión universal de las necesidades y de sus mediaciones –el capital–, no puede no utilizarse y debe por tanto reproducirse en virtud de la ganancia, “ahora el dinero es un capital que se puede usar, así que tengo que ser compensado por la otra persona tan pronto como le dejo usarlo” (p. 262). Es decir, que aquí entramos en la dimensión de la valorización del dinero en el sentido marxiano del término.

Con este antecedente, y teniendo en cuenta la observación de Polanyi, Hegel distingue entre procesos sistemáticos de colonización conducidos centralizadamente por Estados particulares (los griegos) y procesos esporádicos de colonización conducidos por las sociedades en su propia dialéctica de expansión, como las migraciones alemanas hacia América y Rusia (Hegel, 1974, IV, p. 614). Si bien diferentes, ambas tienen en común el carácter contingente de los vínculos. Por el contrario, la colonización del *neue Zeit* sucede “sin el mismo propósito particular”, porque “los ciudadanos de las colonias tienen menos derechos aquí en la metrópoli” (p. 615). La razón de esta ausencia de derechos plenos se deduce del recorrido lógico de la dialéctica de las necesidades: si la masa de los colonos modernos corresponde a la población pauperizada o excluida de la metrópoli, y además el espacio colonizado no constituye una equivalencia espiritual con ella, exceptuando por la transferencia del llamado respeto por el derecho de propiedad, el proceso de colonización sucede en condiciones desiguales, que Hegel caracteriza a través de la conformación de un nuevo principio familiar. Esa es la razón por la cual, desde la perspectiva hegeliana, los colonos tienden a configurar su propia esfera política bajo la perspectiva de la independencia.

Ahora, cuando Hegel sostiene que “para Inglaterra, la población de América ha abierto un mercado tan enorme que España no lo ha revertido tan bien” (Hegel, 1974, IV, p. 616), no solo constata una diferencia histórica entre la incapacidad de España de transformar la riqueza colonial en capital (Meiksin Woods, 2002, p. 150), sino que también interpela dos formas diferentes de expansión que, si bien a momentos refiere de manera equivalente, también las distingue como formas

específicas y diferentes de *colonización y conquista*. En una suerte de ensayo geopolítico, Hegel argumentaba que “América del Sur fue conquistada, pero América del Norte fue colonizada” (Hegel, 1986, XII, p. 219), y la diferencia estaría en que en los procesos de conquista la ausencia de vínculos determinantes con la metrópoli se traduce en un comportamiento volitivo subjetivo, mientras que en la colonización sucedió que,

...toda la atención de los habitantes se dedicó al trabajo, y la base de su existencia como un cuerpo unido residía en las necesidades que unen al hombre, el deseo de reposo, el establecimiento de los derechos civiles, la seguridad y la libertad, y el surgimiento de una comunidad como una sumatoria de individuos; de modo que el Estado era simplemente algo externo para la protección de la propiedad (Hegel, 1986, XII, p. 210).

Desde la perspectiva hegeliana, esa individualidad no se expresa espontáneamente, sino que responde a condiciones específicas del desarrollo del espíritu que, en este caso, responde al principio de individualidad comercial propio de la sociedad inglesa. Sin embargo, la individualidad así entendida no responde exclusivamente a los espacios coloniales ingleses como representación privilegiada de la expansión de la sociedad burguesa, sino que constituye el momento de inflexión de la universalidad presente en el comportamiento espacial del capital.

El vínculo entre contingencia y universalidad como objeto de estudio de la economía política ya no tiene que ver exclusivamente con la forma en que el entendimiento comprende el comportamiento cuantitativo y cualitativo de los medios de producción y satisfacción de necesidades, sino también con el principio subjetivo de libertad que para Hegel supone la participación en los procesos de producción, consumo, distribución y acumulación. La noción de individualidad, usualmente asociada a este momento subjetivo, surge desde el *egoísmo subjetivo* que “se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás” (Hegel, 1992, p. 193), para finalmente desprenderse de una referencia inmediata a sí misma y reconocerse necesariamente en la universalidad del proceso social de producción y satisfacción de necesidades, de modo que “el individuo solo se da realidad efectiva si entra en la existencia y, por lo tanto, en la particularidad determinada; debe pues limitarse de manera exclusiva a una de las esferas particulares de la necesidad” (p. 197). Lo interesante, por supuesto, es que la expansión espacial de la división social del trabajo en los procesos de colonización reproduce también la expansión política del Estado y los *funcionarios* que movilizan el Estado de derecho o, como diría Weber, la política profesional.

5. El retorno de la política, más allá del capital.

Una de las escenas más importantes de la mitología hegeliana y anti-hegeliana es la llegada de Schelling a Berlín en 1841 para extirpar “la semilla del dragón del panteísmo hegeliano” (Schelling, 1995, p. 486). Como una reminiscencia del *Pantheismusstreit* de finales del siglo XVIII, la controversia por la supervivencia de la filosofía hegeliana signó los trabajos de prácticamente toda la generación de intelectuales que asistieron a las lecciones inaugurales de Schelling sobre filosofía de la revelación, donde insistió en el juicio que ya había formulado en las lecciones müniquesas sobre la muerte definitiva de la filosofía hegeliana. A las lecciones asistieron Humboldt, Ranke, Kierkegaard,

Bakunin, Engels y un largo etcétera que escuchó en el salón número 6 de la Universidad cómo veían en “la muerte de Hegel anunciada por la aparición de Schelling en Berlín la venganza de los dioses por la declaración de la muerte de Schelling que Hegel pronunció en su tiempo” (Marx y Engels, II, p. 181).

El mismo Engels ponía en duda la representatividad que tendría una escuela filosófica fundada por Schelling en el Berlín de los años cuarenta, tanto por los aliados que se vería forzado a sumar como por la consistencia de la escuela hegeliana. Por supuesto, una de las gracias de la filosofía hegeliana está precisamente en que pudo leerse de manera coherente y consistente contra ella misma en virtud de su ambigüedad respecto a la representación del presente. Este es un criterio posible para distinguir entre los viejos y jóvenes hegelianos, que no fueron tan de derecha e izquierda, respectivamente, como suele decirse: conservadores como Johann Gabler y liberales como Eduard Gans son viejos hegelianos, porque confiaron en la posibilidad de una continuación coherente de la filosofía hegeliana, Feuerbach, Bauer y Marx son jóvenes en este aspecto, porque confiaron en la necesidad de una reformulación consistente de la filosofía hegeliana que les permitiera plantear problemas inimaginables para Hegel.

Ahora bien, tras las gestiones de Savigny –recién nombrado ministro– Georg Friedrich Puchta pasó a ocupar la cátedra de derecho en la Universidad de Berlín. Savigny, que junto a Gustav Hugo había entrado en una dura polémica con Hegel a propósito de la codificación del derecho (Schiavone, 1986), se impuso al hegelianismo por partida doble: con la llegada de Puchta, Savigny logró minimizar la influencia que había dejado Eduard Gans en Berlín como principal heredero institucional de Hegel, y también relegar al mismo Hegel y su *Filosofía del derecho* a los márgenes del derecho como disciplina en el siglo XIX. En Alemania, además de Marx, fueron pocos los que continuaron o insistieron en Hegel. En un mundo filosófico más o menos dominado por Schopenhauer y después por el positivismo, y en un mundo jurídico luego dominado Rudolf von Jhering, Hegel simplemente *desapareció*. La polémica publicación de Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, en la que se acusaba a Hegel de filósofo complaciente con el poder de la Santa Alianza y de dictador filosófico de Alemania (1962, p. 357), contribuyó a un hundimiento marcado por las revoluciones de 1848. Los esfuerzos de Karl Rosenkranz con *Hegel als Nationalphilosoph* (1870, p. VI) llegaron a destiempo en un momento en que la Guerra franco-prusiana alimentaba nacionalismos de uno y otro lado; un tiempo histórico en el que incluso Bismarck incidía, acusando a Hegel –paradójicamente, y contra la posición de Haym– de entreguismo, *francofilia* y misticismo (Losurdo, 2013, p. 35). A grandes rasgos, este escenario se mantuvo hasta entrado el siglo XX, cuando una suerte de revitalización de Hegel llegó desde dos flancos diferentes: la nueva filosofía francesa y el marxismo. En ese contexto, Carl Schmitt escribió en su *Glossarium* (2015) que los alemanes habían abandonado a Hegel a su suerte, entregándolo a los rusos, e incluso a los franceses. El subtexto de Schmitt suponía dos “culpables”: Kojève y Lukács, el *apóstol del nuevo hegelianismo*. Algunos años antes de que Kojève realizara sus cursos de introducción a Hegel y que Lukács completara su monografía, Carl Schmitt anotó también una de sus sentencias más eclécticas sobre Hegel: “en Alemania la filosofía hegeliana ya no es posible”. Esta sentencia suscita el siguiente problema: aparentemente, desde Savigny a Schmitt –pasando por Hugo, Puchta, Feuerbach, Marx, etc.– hay un aspecto común a pesar de las muchísimas diferencias. La filosofía hegeliana (en general, y la filosofía del derecho en particular) sería, de una u otra manera, *una fundamentación posible*

de la realidad política y, en cuanto tal, tendría un carácter *formativo* y, en algunos casos, incluso *normativo*. A este problema le subyace uno paralelo, que es la confianza (aun en el siglo XIX) en los discursos filosóficos como *narrativas* que *configurarían* realidad (Jameson, 2004, p. 37). Entonces, si la filosofía hegeliana *fundamenta* una realidad posible, eso significa que existe una traductibilidad entre razón filosófica y realidad, algo que Hegel sostiene explícitamente, más allá de cuál vaya primero (Hegel, 1992, p. 19). Esa traductibilidad, en el caso hegeliano, fue entendida de diferentes maneras: como *identidad sujeto-objeto*, como una *teoría del reflejo* e incluso como una teoría del *poder* y la *dominación*, donde las lecturas de Schmitt sobre el Estado, la política y la economía corrió con cierta ventaja (Kervégan, 2007). Hegel, por supuesto, entiende que la filosofía en general, y la filosofía del derecho en particular, no puede decir *cómo deba ser la realidad* y debe, más bien, limitarse a pensarla: la tarea de la filosofía es “concebir lo que es, pues lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos” (Hegel, 1992, p. 19), razón por la cual,

...es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas. Pero si su teoría va en realidad más allá y se construye un mundo tal como debe ser, éste existirá, por cierto, pero solo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa (Hegel, 1992, p. 19).

Desde la perspectiva de Weber, por ejemplo, el problema no está en la *fundamentación*, sino en los *fundamentos*, es decir, en cómo una propuesta lógica representa la realidad tal *cómo es*: no como podría haber sido (principio que, por ejemplo, le critica al romanticismo) o como debería ser (principio que le critica al positivismo y al marxismo), sino *cómo es* (Weber, 2014, p. 840). Ahora, en el *cómo es* radican en general los debates sobre la lógica hegeliana, sobre la dialéctica, la negatividad, etc., es decir, en la manera en que una lógica *expresa* una realidad. Por supuesto que aquí volvemos al punto anterior: qué y cómo expresa una lógica la realidad no tiene nada de ingenuo o neutral (es justamente eso lo que reconoce una pretensión de *extirpación de la semilla del panteísmo hegeliano*). El ejemplo clásico sobre las maneras de exposición en filosofía política está en el debate sobre el Estado de naturaleza del sujeto y sus consecuencias (de la sociedad, la economía, la política, etc.). Es decir, en la hipotética bondad, maldad o competitividad *natural* del sujeto según Rousseau o Hobbes (por dar solo un ejemplo). Un aspecto central que Hegel le criticaba a Savigny era que para Savigny la propiedad privada respondía a una tendencia natural del sujeto y, por tanto, la modernización del Estado de derecho posterior a las reformas de siglo XVIII impulsadas por Federico II debían *expresar* esa tendencia (Hegel, 1992, p. 27).

Aquí dos puntos clave sobre lo que venimos discutiendo en los apartados anteriores: si las reformas jurídicas del siglo XIX debían expresar una tendencia natural, entonces la contradicción en la distribución social de la riqueza no tenía solución. Esto Hegel ya lo había notado en 1802 en un texto que el mismo Schmitt celebra (1991), ya que, si la propiedad es una tendencia natural, también lo es su diferencia y, en última instancia, lo único que queda es la caridad como solución posible al problema de la pobreza. Esta es, en última instancia, el gran problema con la ambigüedad que abría Gans con su añadido al §189 sobre las leyes del sistema económico y planetario. Ahora

bien, la caridad tiene dos problemas: a) primero, implica resolver de dónde viene la caridad (de los individuos, de la iglesia, de los impuestos, etc.) y b) segundo, asumir, dice Hegel, que la pobreza antecede a la sociedad y presupone su eternidad (Butler y Athanasiou, 2017, p. 134). El segundo punto, más general, es que Hegel sostiene una parte importante de su oposición al cameralismo en este principio lógico e histórico, porque los principios consuetudinarios suponen una validez transversal de ciertas relaciones jurídicas –como las de posesión y enajenación–, que desatienden las transformaciones reales. En el caso del cameralismo, desconocen las transformaciones europeas del periodo 1789 y 1815, o la *inflexión* napoleónica, por decirlo de alguna manera.

¿Por qué es importante este punto sobre la propiedad y la modernidad? Aquí radica una de las razones por las cuales Puchta llega a combatir la influencia hegeliana que ejercía Gans, pues para Gans la monarquía cumplía funciones decorativas y su decisión del poder político se volvía irreductible a una individualidad: “en la época moderna el príncipe tiene que reconocer la jurisdicción del tribunal en asuntos privados [e.d. la sociedad civil y por tanto la economía política], y en los Estados libres los procesos contra él frecuentemente desaparecen” (Hegel, 2004, §221ad.) y, más adelante dice,

...en una organización perfeccionada solo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es un hombre que diga ... ‘sí’ y ponga los puntos sobre las íes, pues la cima debe estar constituida de manera tal que la particularidad del carácter no sea significativa. Más allá de esta decisión última, lo demás que corresponde al monarca es algo que pertenece a la particularidad, de la cual no se debe depender (Hegel, 2004, §280ad.).

La famosa intervención del futuro káiser Federico Guillermo IV en los contenidos de las lecciones de Hegel sobre derecho, que impartía Gans desde 1826, muestra justamente la manera en que la representación y exposición de la realidad carecía de neutralidad (Becchi, 1990, p. 225). Lo que Gans estaba diciendo en sus lecciones, a las que asistían en promedio 150 estudiantes, doblando las inscripciones de los cursos de Hegel, era que en la modernidad la economía y la política *atravesan* al Estado, pero no las *conforma* el Estado (Gans, 2005, pp. 164 y ss.). Esta era una de las conclusiones fundamentales de la conceptualización hegeliana del colonialismo como expresión de la expansión espacial de las sociedades civiles transidas y determinadas por el capital. *Después* de Napoleón, el monarca no cruza los Alpes a caballo, y si lo hace, lo hace a pesar suyo.

Una parte importante de los debates hegelianos sobre el Estado y la economía política tienen que ver con un hipotético modelo nacional que Hegel habría utilizado como objeto para su conceptualización del presente (o de la modernidad). Algunos supusieron que utilizó Francia, Inglaterra o incluso Alemania; sin embargo, la astucia lógica hegeliana radica en el reconocimiento de una tendencia que no se reduce a una particularidad o, como lo dijo en su momento José María Ripalda, la gracia de la lógica hegeliana es que por primera vez la filosofía se enfrenta al capital y al capitalismo como formación social (Hegel, 2003, p. 30). Schmitt y Weber, sin embargo, casi no refieren a este aspecto, justamente por haberse enfocado en el problema del Estado hegeliano, y esto explica en parte sus diferencias. Para Weber, el colonialismo facilitó la expansión del mercado a través de los asentamientos puritanos, en la medida que canalizó el surgimiento del *homo economicus* (Weber, 2015, p. 359); para Hegel, por el contrario, el colonialismo es ya expresión

de los límites de los mercados nacionales, razón por la cual pensadores tan diferentes como Albert Hirschmann (1976) y David Harvey (1981) vieron en su conceptualización de la economía política la primera expresión de una crítica del comportamiento espacial del capital. Más allá de decantarse por una u otra conceptualización, lo interesante estriba en que para Hegel es la propiedad privada estrictamente moderna (es decir, capitalista) la que en su secuencia lógica lleva necesariamente a la colonización. Si pudo o no haber otra forma de modernidad o de capitalismo, no es algo que esté en el espectro lógico hegeliano, y tampoco en el de Weber. Si bien Weber intenta explicar el vacío dejado por Hegel en cuanto a la distribución desigual originaria del capital que determina el momento de la participación en el mercado y la riqueza, lo hace a condición de sustentar su lectura en la antecendencia histórica de la subjetividad capitalista; aunque para Hegel, la subjetividad protestante también antecede al comportamiento del capital, y lo posibilita. Entonces estamos ante una paradoja, pues la diferencia no está en el inicio, como parecía al principio, sino en el *fin*.

El problema de Weber con Hegel es que aún lo lee como lo leyó la generalidad de su generación, esto es, como un movimiento histórico-subjetivo ascendente de autorrealización perfectible. Sin embargo, y sin alejarnos del tema, para Hegel el colonialismo, al no tener un carácter fundante u originario, sino ser una consecuencia de los fundamentos de la modernidad, no desaparece, sino que es la forma de realización de los vínculos incluso estatales en el mercado mundial que se comportan entre sí como entre particularidades (Hegel, 1992, p. 300); es decir, que, en un mundo que tiende a su unidad diferencial, los vínculos estatales internacionales están transidos por la lógica de la sociedad civil, y así volvemos a Polanyi: la lucidez de Hegel está en haber notado el carácter estructural del colonialismo propio de la sociedad civil en la conformación de la historia mundial.

6. Una observación sobre la historia, a modo de conclusión.

El logro de Hegel está en haber visto, con todas sus limitaciones y críticas, cómo el paso de la modernidad sigue un camino de abstracción que, a su vez, supone que la tarea de una filosofía del derecho (enfocada en la economía política y el colonialismo, por ejemplo) estribe en la conceptualización de ese recorrido: no en su fundamentación, ni en su legitimación o justificación, sino en la concatenación de momentos de su realización. En ese sentido, la filosofía hegeliana podría leerse como una *filosofía realista* (no en el sentido de Schmitt, ni del empirismo, etc.), sino en el sentido que ya hemos anunciado: lo mejor que podría hacer la filosofía, con todos sus errores posibles, es pensar lo que *está sucediendo* atravesado por la carga histórica de la tragedia: asumir que llegamos tarde a pensar una realidad que ya no se conforma por las decisiones individuales de aventureros luteranos o calvinistas, ni por singularidades monárquicas, ni por símbolos individuales.

Para Hegel, el impulso histórico es un impulso *de perfectibilidad*, un principio “que hace de la transformación misma una ley, y ha sido mal recibida por algunas religiones..., y por los Estados que sostienen un verdadero derecho a ser estáticos” (1986, XII, p. 74). Por supuesto, no es difícil advertir, decía Hegel, que un Estado cualquiera, por ejemplo, el Estado absolutista de Luis XVI, cumplía con su *derecho* a reaccionar al impulso de transformación de 1789. Hegel precisa que el análisis siempre enfrenta una doble limitación: una material y una formal. *Materialmente*, el triunfo

de los revolucionarios franceses nunca estuvo *a priori* garantizado y, *formalmente*, estos mismos triunfos abren una posibilidad que, *a priori*, carece de contenido. Qué impliquen las revoluciones políticas y económicas no es algo que se dirima *en* las revoluciones, sino que solo se dirime *tras* ellas. Esa doble determinación es válida para pensar también las transformaciones económico-sociales-políticas, incluidas las que pensaba, por ejemplo, Lukács. O, dicho de otra manera: la historia no *termina* con el capital. Así, concluía Hegel: “la perfectibilidad... carece de fin y término. Lo mejor, lo más perfecto a que debe encaminarse es algo enteramente indeterminado”. Dicho así, podríamos incluso concluir que la filosofía hegeliana del derecho y la historia, sus cruces, es también una filosofía de la *indeterminación* o de la *posibilidad*, que se resiste a los mesianismos de todo tipo. Una resistencia suficiente para que, *en cuanto* filosofía, siga teniendo valor para el siglo XXI.

REFERENCIAS

- Adorno, T. (2014). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- Baugh, B. (1993). Limiting Reason's Empire: The Early Reception of Hegel in France. *Journal of the History of Philosophy*, 31(2), 259–275. <https://doi.org/10.1353/hph.1993.0029>
- Becchi, P. (1990). Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho hegeliana. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 8, 221–239. <https://doi.org/10.14198/DOXA1990.8.11>
- Buchwalter, A. (ed.) (2015). *Hegel and Capitalism*. SUNY Press.
- Buck-Morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de Cultura Económica.
- Comay, R. (2011). *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford University Press.
- Ellmers, S. (2015). *Freiheit und Wirtschaft Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*. Transcript Verlag.
- Gallo, F., & Körner, A. (2019). Challenging Intellectual Hierarchies. Hegel in Risorgimento Political Thought: An Introduction. *Journal of Modern Italian Studies*, 24(2), 209–225. <https://doi.org/10.1080/1354571X.2019.1573018>
- Harvey, D. (1981). Hegel, von Thünen y Marx. *Antipode*, 13(3), 1–12.
- Haym, R. (1962). *Hegel und seine Zeit*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Frommann-Holzboog.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Werke in 20 Bänden*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1992). *El sistema de la eticidad*. Editorial Nacional.
- Hegel, G. W. F. (1996). *Lectures on Natural Right and Political Science. The First Philosophy of Right*. University of California Press.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2001). *The Philosophy of History*. Kitchener.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia política*. Editorial Sudamericana.
- Herzog, L. (2013). *Inventing the Market. Smith, Hegel, & Political Theory*. Oxford University Press.
- Hirschman, A. (1976). On Hegel, Imperialism and Structural Stagnation. *Journal of Development Economics*, 3(1), 1–8. [https://doi.org/10.1016/0304-3878\(76\)90037-7](https://doi.org/10.1016/0304-3878(76)90037-7)

- Hohenberger, P. (2007). Le Nègre et Hegel: Fanon, Hegel, Colonialism, and the Dialectics of Recognition. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 5(3), 153–162. <https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol5/iss3/15/>
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Gedisa.
- Kervégan, J.-F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Escolar y Mayo.
- Kojève, A., y Schmitt, C. (2001). Correspondence. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 29(1), 91–115. <https://interpretationjournal.com/shop/correspondence-by-alexandre-kojeve-and-carl-schmitt/>
- Losurdo, D. (2013). *Hegel y la catástrofe alemana*. Escolar y Mayo.
- Lukács, G. (1970). *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*. Luchterhand.
- Lukács, G. (1986). *De junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Aufbauverlag.
- Mann, G. (2013). State of Confusion. Money and the Space of Civil Society in Hegel and Gramsci. En: M. Ekers, S. G. Hart, S. Kipfer and A. Loftus (Eds.), *Gramsci: Space, Nature, Politics* (pp. 104–120). Wiley-Blackwell.
- Marx, K. (2004). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Hamburg, 1894* (MEGA² II/15). Akademie Verlag.
- Marx, K., y Engels, F. (1962). *Marx-Engels Werke* (MEW). Dietz.
- Narváez, A., y Pulgar, P. (2019a). Hegel y la crítica de la economía política del colonialismo. La recepción de un debate inconcluso. *Hermenéutica Intercultural*, 32, 187–208. <https://doi.org/10.29344/07196504.32.2113>
- Narváez, A., y Pulgar, P. (2019b). Hegel y la economía política: Contribuciones para un debate histórico y filológico. *Límites. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 14(13), 1–10. <https://www.revistalimite.cl/index.php/limite/article/view/149>
- Nuzzo, A. (ed.) (2013). *Hegel on Religion and Politics*. State University of New York Press.
- Meiksins Wood, E. (2002). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. Verso.
- Mowad, N. (2015). The Purest Inequality. Hegel's Critique of the Labor Contract and Capitalism. En: A Buchwalter (Ed.), *Hegel and Capitalism* (71–86). University of New York Press.
- Pimenta, T. (2020). The Abyss of Right: Hegel's Philosophy of Right and the Question of Poverty. *¿Economía*, 10(4), 729–757. <https://doi.org/10.4000/oeconomia.9913>
- Polanyi, K. (1989). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Fondo de Cultura Económica.
- Plejánov, G. (2012). En el 60.º aniversario de la muerte de Hegel. *Revista colombiana de sociología*, 53(1), 153–175. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/31358>
- Pradella, L. (2014). Hegel, Imperialism, and Universal History. *Science & Society*, 78(4), 426–453. <https://doi.org/10.1521/siso.2014.78.4.426>
- Rosenkranz, K. (1870). *Hegel als deutschen Nationalphilosoph*. Duncker & Humblot.
- Ruda, F. (2011). *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Continuum.
- Schelling, F. W. J. (1995). *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Suhrkamp
- Schiavone, A. (1986). *Los orígenes del derecho burgués. Hegel contra Savigny*. Edersa

- Schluchter, W. (1985). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. University of California Press.
- Schmitt, C. (2018). *Tagebücher 1925 bis 1929*. Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1991). *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Duncker & Humblot.
- Vieweg, K. (2014). *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*. C. H. Beck.
- Waszek, N. (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Kluwer Academic Publishers.
- Weber, M. (2015). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*. J. C. B. Mohr.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

AUTOR

Angelo Narváez León. Doctor en Filosofía (2016), Licenciado en Filosofía (2010) y en Educación (2010) por la PUCV. Profesor Adjunto del Instituto de Filosofía Juvenil Dho, de la Universidad Católica Silva Henríquez. Miembro investigador de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos.
angelo.narvaez.l@gmail.com