

Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel

Poorness and Richness. The Right to be Aided and The Right to Resist in Hegel

Por: Klaus Vieweg

Institut für Philosophie

Friedrich - Schiller - Universität Jena

Jena, Alemania

klaus.vieweg@uni-jena.de

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 23 de abril de 2009

Resumen: *En la Filosofía del Derecho, Hegel dedica especial atención a uno de los problemas más preocupantes de las sociedades y los estados modernos: la inequitativa distribución de la riqueza y la consiguiente secuela de inequidades e injusticias sociales. En su análisis, Hegel enfatiza la idea de que la conformación de una sociedad civil justa y de un estado racional o de derecho, depende enteramente del reconocimiento, por parte de esas esferas, de los derechos de todos los individuos a gozar de una vida material digna, que les permita no sólo el aseguramiento de las condiciones elementales de existencia, sino también la participación y el disfrute de los bienes materiales y espirituales que sustentan y dinamizan la vida en común. De acuerdo con el diagnóstico de Hegel, tal reconocimiento tiene, ciertamente, su punto de partida en la esferas del derecho abstracto y se prolonga en la esfera de la moralidad, en las que el individuo es reconocido como persona o sujeto moral, pero es sólo en la esfera superior de la eticidad donde el reconocimiento de todos los derechos que garantizan una vida digna, alcanza validez y necesidad universales, dado que es en dicha esfera, concretamente en la esfera del estado, donde dicho reconocimiento logra asegurarse en las diferentes instancias legales y jurídicas que lo componen. Tal es la vía por la cual la filosofía política de Hegel intenta ofrecer una salida a un problema que, como el señalado, sigue siendo una amenaza a las sociedades del presente y un cuestionamiento a las estructuras mismas del poder. Independientemente de la viabilidad de la solución ofrecida, la filosofía política de Hegel recaba aquí una vigencia pertinente e incuestionable.*

Palabras clave: *Pobreza, Reconocimiento, Sociedad civil, Filosofía del derecho, Eticidad*

Abstract: *In the Philosophy of Law, Hegel devotes special attention to one of the most worrying problems of modern societies and states: the unbalanced distribution of richness and its consequent chain of social inequalities and unjustness. In his analysis, Hegel stresses the idea that the conformation of a just civil society and a rational state or state of law, depends entirely on the Recognizance, on the part of these spheres, of the Rights of all the individuals who shall enjoy with dignity material possessions, that will enable them not only the assurance of the material conditions of existence, but also the participation and enjoyment of material and spiritual goods that sustain and give dynamics to "life in common". According to Hegel's diagnosis, such a Recognizance has, certainly, its point of departure in the realms of Abstract Law and stretches into the realm of Morality, in which realms the individual is recognized as a person and as a moral being, but it is only in the superior realm of Ethics where the Recognizance of all the rights that guarantee an honorable life, acquires universal validity and need, since it is this said sphere, concretely in the sphere of the state, where the said Recognizance can take a hold in the different legal and juridical stances that conform it. Such is the path through which the Political Philosophy of Hegel tries to offer a solution to a problem that, such as the one pointed out, is still a threat to societies at present and questions the selfsame structures of power. Independently of the viability of the offered solution, the Political Philosophy of Hegel begs for a pertinent and unquestionable actuality.*

Key words: *Poverty, Recognizance, Civil Society, Philosophy of Law, Ethics*

En el centro de las siguientes reflexiones se encuentra una temática de la filosofía del derecho de Hegel que se engarza con las ideas acerca del reconocimiento de la *Fenomenología*. Por lo pronto, podemos denominar al conjunto de éstas como el universalismo lógico de Hegel, del cual estudiaremos aquí sólo la determinación de la persona y del sujeto moral. La actualidad de este análisis estriba en su relevancia para los problemas que hoy en día enfrenta la filosofía práctica y en su significado para la situación mundial contemporánea, en concreto, para el tema de la pobreza y la riqueza.

En la exposición de los primeros dos capítulos de la *Filosofía del derecho* —concernientes al derecho abstracto y a la moralidad—, Axel Honneth observa, en su interesante libro titulado *Padeciendo de indeterminación*, “uno de los más grandes desafíos de la filosofía práctica de Hegel, sobre todo, por la reducción manifiesta de la autonomía legal y de la moral”¹. Lo anterior resulta ser acertado, pero para Honneth aquello va de la mano de dos posiciones que a mi parecer son insostenibles: a) la minusvaloración del capítulo sobre la eticidad, especialmente, de la reflexión hegeliana sobre el Estado y b) la afirmación según la cual estos pasajes sobre el derecho abstracto y la moralidad pueden tomarse “de manera independiente con respecto a todas las pretensiones del sistema hegeliano”. Este lastre metafísico, en su opinión, debe ser desechado de una vez por todas. La notoria “pérdida de actualidad” de Hegel —se trata, en realidad, de una pérdida de popularidad en relación a las filosofías de moda hoy en día— la detecta Honneth en la fundamentación de la filosofía práctica sobre la base de la estructura argumentativa lógico-metafísica “que ahora nos parece completamente incomprensible debido a su concepto ontológico de espíritu.” Uno desearía que aquí fuera más claro el discurso sobre este “nos” y sobre esto de “lo incomprensible”, pues de lo contrario terminamos padeciendo una indeterminación en nuestra comprensión de lo “lógico”, de lo “metafísico”, y de lo “racional”². En el discurso de Honneth sobre “nuestros estándares post-metafísicos de racionalidad”, cuyo propósito “evidente” sería el de “salvarnos” de los estándares hegelianos, se postula un principio casi sacrosanto. Quizás debería intentarse hoy lo contrario, a saber, rehabilitar el pensamiento hegeliano frente a estas aburridas leyendas de lo post-metafísico.

El que Hegel otorgue un carácter unilateral a los dos primeros niveles de la *Filosofía del derecho* como indicadores del daño social provocado por las distorsiones patológicas de la realidad social es innegable, pero lo que también

1 Honneth, Axel. “*Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*”. Reclam, Stuttgart, 2001, pp. 41-51.

2 Cfr. *Ibid.*, pp. 11-17.

se considera innegable es que aquello implica una simplificación en el ámbito de lo lógico-conceptual —mediante formas *lógicas deficitarias*— que se traduce en una inadecuación del pensamiento, en un fallo de las asociaciones conceptuales, o incluso, también, en un ataque en contra de la voluntad libre. Lo primero que hay que hacer entonces es dejar al descubierto cualquier tipo de *lack of judgement*, pues de él se derivan los prejuicios, los acciones arbitrarias y coaccionadas, así como las consecuencias patológicas. Para decirlo en palabras de Hegel: cuando el pensamiento se equivoca, el obrar y la realidad pagan los costos.

Presento ahora algunas consideraciones preliminares sobre dos aspectos de esta temática, como si se tratase de dos niveles de universalidad:

1. La persona y el reconocimiento universal del yo como sujeto de derecho.
2. Moralidad – intención, bienestar y derecho de socorro.

1. La persona y el reconocimiento universal del yo como sujeto de derecho

La primera determinación de la persona consiste en la inmediatez, en la singularidad del comienzo abstracto, en la simple autoreferencia de la voluntad —la voluntad singular del sujeto, la simple relación de la autoconciencia, la identidad con uno mismo—: en ello consiste el yo como persona. El yo aparece aquí como “esto”, como algo insustituible y, además, como lo opuesto, como una autorelación pura y es, por lo mismo, universal. La respuesta a la pregunta de cómo, en el puro pensamiento, el yo puede volverse un objeto para la autoconciencia, debe remitirse a las exigencias de la lógica y del espíritu subjetivo para determinar al yo abstracto, *primeramente*, como persona³. “La universalidad de esta voluntad libre para-sí

3 Cfr. Quante, Michael. “Die Persönlichkeit des Willens und das Ich als Dieser. Bemerkungen zum Individuationsproblem in Hegels Konzeption des Selbstbewußtseins (Die Persönlichkeit des Willens)”, in: Rózsa, Erzsébet (Hrsg.) *Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa*. Lit, Münster/Hamburg/Berlin/Londres, 2001, pp. 53-67. Habría que partir en tres direcciones distintas a este respecto: primero, habría que pensar el concepto de Idea en relación con la *Ciencia de la lógica* como un querer, y con ello volver al “pensamiento puro”, pues con ello la idea se vuelve lo decisivo y se entiende en la manifestación de la voluntad. En segundo lugar, habría que recurrir las reflexiones sobre el espíritu subjetivo y aquí, sobre todo, habría que universar a la triada del parágrafo 35 del “esto”, la “conciencia, y el “yo”, que se desarrolla en el apartado llamado “fenomenología” de la *Enciclopedia*. El tercer nivel incluye, por tanto, el núcleo libre (la unidad del espíritu teórico y práctico) —la identidad del “esto” y de la autoconciencia.

es la unidad formal, autoconsciente, relacionada consigo misma—sólo en cuanto tal el sujeto es persona”⁴. Para expresar esta primera universalidad Hegel utiliza el término “personalidad”, pues en la yoidad, en la mismidad, la persona se sabe infinita y universal y el yo tiene noticia de su libertad (y, por consiguiente, ya no es una simple autoconciencia inmediata)⁵. En el párrafo quinto de la *Filosofía del derecho*, esta abstracción —el respeto que se da por la voluntad individual independientemente de cualquier otra certeza— queda caracterizada como la certeza misma de este comienzo. Se dice que lo individual es lo universal (I-U) —se trata aquí del juicio abstracto en la *Lógica*—⁶, con lo cual se prescinde de la particularidad de la voluntad⁷. En la personalidad se encuentra una *legitimación* absoluta; la voluntad se considera en su carácter general, sin ningún otro sostén o fundamento. Es necesario considerar de manera más atenta tres aspectos de este pensamiento:

a) Este comienzo a partir del simple “yo quiero”, en su discusión sobre el yo —el cual Hegel expone de manera categorial con el concepto de “sujeto de derecho”—, comprende el deber de “ser una persona”, un sujeto que conoce su propia universalidad al modo de una legitimación absoluta, es decir, como un sujeto que se adscribe esa característica a sí mismo. En tanto que se sabe persona, uno se adscribe la capacidad de ser un sujeto de derecho y se reconoce a sí mismo como tal. Todo ello descansa sobre el concepto de reconocimiento, el cual marca todo el itinerario especulativo de la *Filosofía del derecho*. La *autonomía absoluta* fundada en el respeto mutuo obtiene el estatuto de *una legitimación absoluta de la persona individual*. Ahí está presente lo general como lo universal, como lo más válido existente, y vemos ahí también la absoluta igualdad de aquellos que se encuentran en una relación de reconocimiento que, para ser tal, supone que los sujetos se conciben a sí mismos como personas. Hegel describe este principio como el tránsito lógico-especulativo de la razón a la idea⁸ y ve en él la sustancia de toda comunidad. Se trata de un principio que abarca tanto la amistad como el amor, tanto la familia como el Estado.

b) Como hemos mencionado, aquí se prescinde y se abstrae de toda singularidad del querer —por ello el nombre de derecho *abstracto*— así como del

4 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*. Frankfurt a. M., 1983, § 35.

5 Cfr. Quante, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1993. En esa obra se trabaja de manera adecuada la relación entre la filosofía hegeliana y los debates de la filosofía analítica.

6 *Enciclopedia*, 8, § 166.

7 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, Op. cit., § 37.

8 *Enciclopedia*, § 437

provecho, de la felicidad y los móviles que determinan a la voluntad (conocimiento e intención). Aquí contamos con varios elementos: la posibilidad de emprender cierto tipo de acciones y el mandamiento que le impide a uno violentar a las otras personas o, dicho de manera más precisa, la prohibición que le impide a uno dañar o lastimar a las personas. Es por ello que se puede hablar aquí de un derecho *negativo* o *formal*. La máxima según la cual “el hombre *no debe ser discriminado*”, tal como se formula dentro del actual discurso político, es de gran importancia, pero es menester determinarla de una forma positiva.

c) La persona entra en relación consigo misma no sólo en tanto que es un yo —cuya voluntad individual se adscribe a sí misma su universalidad—, sino también a través de la superación de la naturaleza preexistente del agente, la cual se traduce en una trans-formación de lo propio: una a-propiación en el sentido de que mi voluntad y mi libertad se postulan como aquello que me es propio. Aquí se llega a una concepción de la persona libre como fin en sí misma.

Las tres dimensiones mencionadas —el reconocimiento, la invulnerabilidad y la persona como fin en sí misma— se conjuntan en el pensamiento de la igualdad de la persona como un principio universal —encontramos aquí la forma lógica del juicio universal o el juicio sobre la totalidad—, puesto que en él se prescinde expresamente de *cualquier particularidad*. Hegel ve esto como un principio del pensamiento en el cual *el yo es juzgado como persona universal* y todos los sujetos son idénticos: “*El hombre tiene el estatuto de hombre en tanto que es hombre*, no en tanto que es judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.”⁹ Uno podría añadir: se prescinde de todas las diferencias naturales y culturales, de la edad, el color de la piel, el género, la pertenencia a un grupo étnico, religioso, nacional, etcétera. El derecho universal del hombre es, en el discurso contemporáneo, *el principio universal contra la discriminación*. Para Hegel este principio reviste de una “importancia infinita” para el pensamiento de una conciencia fundada¹⁰. A la luz de este principio universal, todas las diferencias sobre los derechos de las personas quedan excluidas, así como la posibilidad de considerar a las personas como sujetos carentes de autonomía, de constreñirlas o de oprimirlas¹¹. El sujeto con voluntad —el hombre en cuanto tal— es “quien es reconocido *como persona* y tiene derechos jurídicos” y no sólo unos cuantos hombres —éste es el tránsito lógico del juicio

9 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, Op. cit., § 209.

10 *Ibid.*

11 Haller, K. L. von. *Filosofía del derecho*, pp. 202-205. Aquí, pues, todas las referencias a las diferencias naturales están obsoletas, una cosa que ocupa a Hegel en su discusión con Karl Ludwig von Haller, quien no buscaba realizar una fundamentación del derecho en la razón, sino en la violencia de la naturaleza, ahí donde el más fuerte desplaza al más débil.

de lo particular al juicio de totalidad¹². Por estos motivos, Hegel fue calumniado por ideólogos nazis, como Rosenberg, como un anti-alemán, como un cosmopolita que no cuidaba los intereses de su pueblo, como un opositor al Estado nazi —el cual, dicho sea de paso, implantó una política de *anulación de los derechos civiles* y practicó una discriminación violenta que condujo al genocidio.

En la esclavitud como servidumbre, por ejemplo, el esclavo no es aceptado como persona: “lo que le falta al esclavo es el reconocimiento de la personalidad, y el principio de la personalidad es la verdadera universalidad”¹³. En su discusión sobre este concepto, Hegel hace énfasis en que la mera sociabilidad no debe confundirse con la verdadera universalidad, ya que ésta es de gran importancia tanto para nuestro conocimiento como para nuestra praxis. Hegel caracteriza a esta idea como lo verdaderamente *universal* e ilustra a la misma con la reflexión sobre la esclavitud, entendida esta última como una trasgresión del concepto de persona. En cada polis, en cada vida en comunidad en la cual se dé una forma de opresión, de no-reconocimiento y de segregación, el sujeto libre como tal no es respetado completamente ni en su dignidad ni en su legitimación infinitas¹⁴. En vistas a este propósito universalista en la concepción de un tipo ideal de una sociedad moderna, es posible traer a colación un nítido y característico pasaje de Hegel: “El hombre es racional en-sí; en ello radica la posibilidad de la igualdad de los derechos de todos los hombres; con ello se muestra la completa inexistencia de una distinción entre razas superiores y razas sin derechos”¹⁵. El yo debe pensarse como persona universal, como “humanidad”, en la que todos son considerados como iguales por su persona. Ése es el fundamento de una comunidad de derecho. Este principio de la igualdad de las personas fundamenta el discurso sobre la dignidad y el valor (*dignity and worth*) y la inviolable dignidad del hombre¹⁶. “En nuestros Estados”, dice Hegel, “la definición de hombre —como sujeto de derecho— debe colocarse en lo más alto del código penal.” Los derechos universales del hombre como persona son inalienables, imprescriptibles, inviolables, y absolutos “en sí mismos”¹⁷.

12 Esto corresponde al tránsito de un nivel de enjuiciamiento a otro de la *Lógica*.

13 *Enciclopedia*, 8, § 163: “El esclavo tiene el derecho de romper, en todo momento, sus cadenas (...) este derecho le es inalienable”. Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, Op. cit., § 209; de acuerdo con el manuscrito de clases de Griesheims, K. G. von. (1824/25), in: Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Vol. 4. Cannstatt, Stuttgart-Bad., 1973 ff, p. 239. Referido de ahora en adelante como Ilting.

14 *Enciclopedia* 8, § 163.

15 *Enciclopedia* 10, 57-58

16 Dicho de forma todavía más concisa: todos los sujetos con voluntad, pues aquí podría incluirse aquellos sujetos que hasta ahora no han sido conocidos.

17 Hegel, G. W. F. *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer*, 1818/1819, in: Ilting, Vol. 1, p. 263.

Al final del capítulo sobre el derecho abstracto, en el tránsito lógicamente necesario hacia la moralidad, este tema reaparece de forma virulenta y queda de manifiesto de forma notoria el límite del derecho abstracto. En una pena vengativa —el concepto de pena jurídica de Hegel todavía es hoy de gran validez—, el juicio infinito-positivo y el juicio infinito-negativo son simplemente reproducidos, con lo cual el proceso *ad infinitum* sigue su curso. La superación de la forma de juicio deficitaria de la venganza sólo puede resolverse en una tercera clase de juicio, en una tercera instancia donde la justicia penal encuentra su lugar. En ámbito de lo lógico, este tránsito comprende el despliegue hasta el juicio de reflexión y un largo camino hasta el juicio del concepto. En la *Filosofía del derecho*, este largo camino es ilustrado con la instancia del “juez”. Ahí señala Hegel que para llegar al concepto es necesario salir de la esfera del derecho abstracto y llegar a la esfera de la moralidad y de la eticidad cuando nosotros queremos, por ejemplo, determinar quién es un juez en un verdadero sentido jurídico. “Las penas sólo pueden ser administradas dentro del Estado”¹⁸. El “juez” no puede limitarse únicamente a realizar juicios negativos-infinitos, sino que debe, entre otras cosas, presentar el espíritu de la constitución en sus decisiones —un momento fundamental de la eticidad—, con lo cual se alcanza una forma lógicamente superior de enjuiciamiento.

En el tránsito del derecho formal-abstracto quedó todavía más claro que la supuesta immediatez del querer está mediada por la voluntad particular e individual. Se reconoció ahí la necesidad de superar lo inmediato; no podemos hacer de lado esta característica de la voluntad: ésta siempre queda remitida a sí misma en su singularidad. A partir de la prueba de la estructura lógica de I - U se muestra necesario el pensamiento sobre la universalidad, pues la identidad se distingue en la diferencia, en la no-identidad, en lo opuesto. La personalidad se convierte ahora en su propio objeto; el objeto de la segunda esfera de la moral es el resultado de la primera esfera, no de algo proveniente de lo exterior. Desde la abstracta certeza de la voluntad, desde su ser en sí, desde su immediatez —la cual manifiesta una relación con la cosa misma y concentra el obrar en lo negativo, en la prohibición (por ejemplo, en la no-discriminación)—, se pasa a la certeza particular y subjetiva, a un *obrar concretamente exigido y mandado*, a una interna *certeza de sí* de la subjetividad; se pasa, pues, de un reconocimiento abstracto-formal de la persona a un reconocimiento reflexivo de la persona como sujeto moral.

18 Hegel, G. W. F. *Nachschrift Griesheim*, in: Ilting, Vol. 4, p. 293.

2. Intención, bienestar y derecho de socorro

La doctrina hegeliana de la voluntad libre contiene —en tanto que el ser-activo es un elemento de la voluntad— la “construcción” del concepto de actividad en tres niveles, los cuales representan tres dimensiones del obrar y tres niveles del reconocimiento:

- a) El obrar formal-jurídico del agente como “persona” – Reconocimiento como persona
- b) El obrar moral del sujeto moral – Reconocimiento como sujeto moral
- c) La acción ética del sujeto (ético) – Reconocimiento como sujeto ético, como ciudadano

De los dos primeros niveles se desprenden algunas determinaciones esenciales del obrar, aunque desde un punto de vista todavía limitado, a saber, desde el punto de vista del derecho abstracto y de la moralidad, y es por ese motivo que aquí todavía no se puede dar una determinación suficiente y completa del concepto de “acción”: únicamente hasta el tercer nivel, en el que se alcanza una comprensión de la acción como acción *ética*, dicho problema puede resolverse. Tanto el obrar legal y el reconocimiento personal como el obrar moral y el reconocimiento de sí como sujeto moral terminan por mostrarse como dos momentos del obrar ético. Se trata, pues, desde un primer momento, de una teoría filosófica del obrar moral, entendida ésta como un idealismo de la libertad.

Debemos tratar ahora el principio del universalismo lógico adentrándonos más en el texto. Como dijimos, el reconocimiento de la persona se convierte en el reconocimiento del sujeto moral. En la misma línea que Michelet y Quante¹⁹, sostengo que hay que mostrar que, dentro del capítulo de la moralidad, las formas inferiores del juicio subordinadas a los tipos principales de enjuiciamiento construyen, de manera conjunta con la lógica de fines, un *sistema oculto de coordenadas* del progreso. La consideración paralela y conjunta de la lógica de juicios y la lógica de fines es, por tanto, necesaria, pues un obrar moral suficiente sólo puede concebirse como una unidad lógica de la subjetividad —lógica de juicios— y de la objetividad —lógica de fines—. El proceso de la perspectiva ética se desprende del status, de la gradación de este “saber”, de lo teórico: se va desde el mero propósito y se pasa por la intención concreta hasta llegar a la conciencia, o en términos de la lógica, se pasa de P a U. En este proceso no encontramos ningún

19 Quante, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*, Op. cit.

teoricismo, como afirma H. Schnädelbach y V. Hösle, pues de lo que se trata aquí es del pensamiento comprensivo de la acción, de un proceso lógico dirigido hacia el saber que excluye de manera estricta todas las apariencias, los pre-juicios, las aseveraciones y las afirmaciones gratuitas. Los hombres tienen “el derecho de exigir que ese hombre sea conciente de lo que hizo”²⁰. Se trata del alma, del espíritu de la acción bajo la forma de una imputación cada vez mayor. “Lo espiritual de la acción debe tener un valor absoluto”²¹. El agente es reconocido, respetado y alabado *como ser pensante y queriente*.

En el apartado “Propósito y culpa”, el juicio de identidad es la estructura de fondo. En el apartado “Intención y bienestar” es el juicio de reflexión y el de necesidad —Hegel subraya esta dualidad de la mediación en el parágrafo 114—, y en el apartado “El bien y la conciencia”, dicha estructura es el juicio conceptual.

Intención y bienestar

A través de la acción no sólo se apela o se alude a algo individual sino a un contexto específico. En tanto que el sujeto no sólo es un ser capaz de tener representaciones sino un ser pensante, sus propósitos se transforman aquí en intenciones —y con ello, ingresamos a la esfera del “derecho de las intenciones”. Con esta segunda imputación se alcanza un territorio superior del saber, un modo más elevado del juicio —el juicio singular y categórico—, en el cual “el obrar es una donación” y “la donación es una acción” —sea cual sea el contenido de una acción, éste se asocia con el arbitrio. Aquí se lleva a cabo una clasificación y una categorización del contenido de la acción. El sujeto no puede decir caprichosamente “sólo quemé un pedacito de madera de la casa”. El sujeto puede prever que sus acciones pueden tener consecuencias ulteriores y por ello debe atribuirse la responsabilidad de su obrar. El derecho a la comprensión y a la intención es la capacidad de atestación, la cual puede perderse o degradarse. Así pues, cuando se dice “esta piedra arrojada es obra del diablo”, la comprensión de la acción como *finita* tiene una dimensión azarosa; sin embargo, aquí estamos concediéndole un estatuto superior al agente, pues se le considera un ser pensante y no sólo alguien susceptible de formarse representaciones de las cosas.

El contenido particular de la acción del sujeto, su derecho a hallar retribución en sus acciones y su derecho al bienestar determina aquello que tiene valor para él. Algunas de mis acciones son para mí valiosas, útiles y provechosas. Esta clase

20 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, Op. cit., p. 92.

21 *Filosofía del derecho* 8, p. 235.

de juicios son particulares e hipotéticos, por ejemplo: “algunas acciones son donaciones” o “cuando yo hago una donación, consigo alguna ventaja.” El contenido particular se desprende de la comprensión de las inclinaciones, las pasiones, las opiniones y los gustos del sujeto. Obtener así el bienestar es algo calculado, es decir, el contenido de la voluntad es ahí algo simplemente dado, algo de lo cual uno parte de forma natural, pero esto dista mucho de alcanzar la racionalidad, pues de lo que ahí se trata es hacer una reflexión y un cálculo que asegure el bienestar privado de todos.

La referencia necesaria al bienestar de todos —mi bienestar no es posible sin el bienestar de todos— constituye el bienestar como total y universal, pero no es todavía un auténtico universal sino una mera “colectividad” (un bien para el mayor número de personas). Por un lado, se toma aquí al sujeto moral como una mera suma de la “serie de sus acciones”, por lo cual tenemos un juicio de totalidad y un juicio disyuntivo: la acción es el aspecto comunitario de la donación, de la violencia, de las mentiras, etcétera, con vistas a una completitud. Pero la evaluación de la acción puede desprenderse del arbitrio o de la causalidad, sus motivaciones pueden ser distintas e incluso contrarias. En estos casos la acción representa “el género” y las distintas realizaciones representan sus especies. Con ello estamos en medio del reino de la particularidad, en el derecho de particularidades, de aquello que comprende las ventajas y desventajas que tenemos por nuestro nacimiento, nuestros talentos y nuestro carácter. Lidiamos aquí, pues, con la diversidad del deber del individuo y la diversidad del bienestar. “Todas las acciones libres deben servir al bienestar”, así es como reza el juicio universalista, pero los fines perseguidos por el particular —y esto es algo esencial— pueden ser conformes con la universalidad o no, es decir, pueden ser meramente útiles para la persona o para la comunidad.

El derecho de socorro como derecho humano – El derecho al bienestar y a la resistencia

La particularidad se encumbra en la vida como la existencia personal. La subjetividad se manifiesta como vida y en ella a todos los hombres se les concede legítimamente el derecho a la supervivencia, el derecho a la existencia corporal como derecho de socorro. La tendencia natural a la vida no constituye ninguna degradación del hombre, sino un momento esencial de su racionalidad. Cuando se encuentra presente la amenaza de una lesión a la existencia de una persona, y con ella se cierne *la amenaza de perder todo derecho y de que la libertad de uno*

se vea dañada²², el derecho abstracto y rígido —sopesando el valor nimio de una cosa individual — debe de quebrantarse: con esto Hegel alude de forma directa a situaciones de auténtica excepción. Cuando una persona hambrienta roba un pan, esto es de acuerdo con Hegel su “derecho”, es el derecho “a poseer la vida”²³. La pena adecuada no se administraría en función de la caridad o de la generosidad. Aquí de lo que se trata es de un derecho inalienable del hombre en el sentido universal de la *justicia*; se trata de un derecho a la alimentación y un derecho que protege a uno frente a las enfermedades y que salvaguarda las condiciones elementales de vida²⁴. Esto se expresa de forma muy enfática en el manuscrito de Otho de la *Filosofía del derecho*²⁵: en vistas a la “indecible cantidad” de infortunios y de pobreza, aparece un derecho más elevado a la conservación de la propia existencia. A todos se les concede este derecho en la sublevación provocada por la necesidad. Este tema se retoma en el capítulo de la eticidad (sociedad civil) en el tratamiento de la pobreza y la riqueza como el problema principal de las sociedades modernas. La siguiente frase de Hegel podría formularse hoy con mayor urgencia y premura todavía. “La desventura de muchos podría remediarse con no muchos recursos, pero éstos, no obstante, son la propiedad de otros”²⁶.

Hay condiciones poco favorables y desventuradas que, ya sea por la naturaleza del medio social u otras características contingentes, pueden conducir al estado de pobreza, al estado de carencia extrema y substancial en el que se tiene menos de lo necesario para la existencia. A este estado de pobreza —un problema fundamental de la sociedad civil— Hegel le presta la atención pertinente. Como “pobres” se pueden describir a aquellos individuos que son miembros con pleno derecho de la sociedad civil, pero cuyas posibilidades de existencia se ven amenazadas. Pero también se puede llamar pobreza —y esto tiene importantes implicaciones— a una limitación masiva de la participación de las personas concretas, la cual va de la mano de una importante marginación que puede conducir hasta la pérdida de las ventajas que implica el vivir en sociedad —una situación que se hace particularmente palpable en cuestiones de educación, de salud y de protección a los derechos. De

22 La persona muerta ya no es un sujeto jurídico: a partir de su muerte, otros son quienes gozan de las distintas atribuciones legales.

23 *Filosofía del derecho* 8, 241.

24 De acuerdo con Hegel, a un deudor deben dejársele abiertas las posibilidades a la alimentación, al vestido, e incluso, las posibilidades que garanticen su existencia (a un trabajador se le debe respetar su instrumento, a un granjero su arado, incluso cuando los derechos de los acreedores se vean involucrados) —*beneficium competentiae*.

25 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift* v. H. G. Hotho, in: Ilting, Vol. 3, pp. 398-400.

26 *Ibid.*

acuerdo con Hegel, el hombre pierde así su “naturaleza inorgánica” y deja de ser considerado como miembro de la sociedad civil, con lo cual sus derechos se ven lesionados de forma importante²⁷. Esto es particularmente cierto sobre los niños pobres, los *niños de la pobreza*, con quienes este problema continúa²⁸. Hegel hace una distinción entre la pobreza que procede directamente del contexto del mercado (por ejemplo, el desempleo) y la “necesidad de todo tipo”, la cual se origina a partir de otras condiciones desfavorables (diferencias en las habilidades, marginación, enfermedad, consecuencias de la guerra, oportunidades de educación). Aquí hemos de mencionar las reflexiones hegelianas sobre el derecho de socorro, cuyo principio obtiene sólo hasta este momento su completa validez. A este respecto, el siguiente pasaje es muy competente: “Hemos considerado anteriormente el derecho de socorro como algo referente a una necesidad *momentánea*. Aquí la necesidad no tiene más ese carácter *meramente momentáneo*. En la pobreza el poder de lo particular llega a la existencia frente a la realidad de lo libre”²⁹. Todo miembro de la sociedad civil tiene el derecho a la vida *en la medida que esta vida es condición fundamental de la libertad*. La garantía de la vida y de la subsistencia del individuo no puede tomarse como un acto compasivo, sino como una *cuestión universal*. En la pobreza el carácter momentáneo que marca al derecho de socorro se convierte en la permanencia de la posible amenaza a la subsistencia personal y sus desastrosas consecuencias. En virtud a su incondicionado derecho al bienestar, el individuo tiene un derecho a solicitar ayuda y a ser atendido por la sociedad civil.

Esta problemática se acentúa cada vez más debido a la creciente y acelerada industrialización, la cual es “la generalización de las relaciones de los hombres a través de sus necesidades y modos de producción”³⁰. Esto conduce a la expansión y a la explosión de la “acumulación de las riquezas” y de “la dependencia y la necesidad de las clases sujetas a estos trabajos”, a la concentración de una “riqueza desproporcionada en pocas manos” y a “una insoportable pobreza en masas enteras de hombres”. Debido al desempleo y a los salarios mínimos un grupo se hunde “bajo la media de una cierta forma de subsistencia”. Un gran número de personas “es condenado a trabajos de fábrica o de manufactura que son completamente degradantes, insalubres, e inseguros y las ramas de la industria se

27 Hegel caracteriza a la sociedad civil como una “naturaleza inorgánica” de lo individual. Esta condición existencial amenaza con destruirla. ¡Hegel menciona, también, el ejercicio de las prácticas religiosas!

28 Cfr. Hegel, G. W. F. *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*. Hrsg. v. Hansgeorg Hoppe. Frankfurt a. M. 2005, S. 320. A través de cierto derecho de herencia se cimienta más la división entre los ricos y los pobres.

29 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts*. (Manuscrito de Henrich), *Ibidem*. pág., 196.

30 *Filosofía del derecho*, § 243

agotan pronto debido a la moda o a reducciones de los costos que se dan gracias a los descubrimientos en otras tierras; la gran masa de personas involucradas son los pobres, quienes no pueden ayudarse a sí mismos y no tienen otra cosa que hacer más que rendirse” —se trata de una descripción muy atendida de las tendencias fundamentales del actual mundo industrial y globalizado y de sus aspectos más oscuros³¹. La problemática actual de los precios cada vez más alto de los medios más básicos de subsistencia —en particular, del precio de los granos— es algo que Hegel ya conocía: “En Inglaterra el precio de los granos y del arrendamiento de los latifundios ha crecido en los últimos cincuenta años más del triple y el salario diario por el trabajo de campo se ha mantenido igual”³². Como consecuencia de estas situaciones paupérrimas ha surgido una pobreza de masas que se ve marcada por el sentimiento de injusticia, *pues esas personas han visto perdido el derecho —garantizado por las leyes— a participar de forma real en la sociedad civil*. Es por ello que crece el derecho a la sublevación, “el derecho de rebelión frente al orden que niega toda realización a la voluntad de las personas libres”³³. Hegel formula aquí *un derecho de socorro que lleva a la rebelión*, un derecho de resistencia que surge de la necesidad, *un derecho de las personas pobres y marginadas a rebelarse para conseguir el restablecimiento del derecho*; no se trata del derecho de eliminar a la sociedad civil. Se trata aquí de una recuperación del derecho, ¡pero de ninguna forma se trata de un derecho a formar otra sociedad!³⁴ Si los principios constitucionales se ven seriamente agravados o nulificados, se origina con ello el derecho a la restitución y a la recuperación de estos fundamentos, pero no se origina ningún derecho a la revolución, ningún derecho que permita desechar estos fundamentos, pues éstos son las condiciones de posibilidad de la libertad³⁵. Este derecho a la insurrección para la consolidación de los fundamentos de la sociedad civil y de la libertad es un derecho de naturaleza genuinamente política que tiene una justificación civil dentro del Estado.

Ahí donde el derecho no tiene existencia alguna y la subsistencia y el bienestar no están garantizados, el individuo se encuentra totalmente desamparado. El derecho

31 Hegel, G. W. F. Nachschrift Griesheim, S. 232.

32 Hegel, G. W. F. “*Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*”. Ed.: Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983, 11, 567

33 Nachschrift, G. W. F. Henrich, S. 20.

34 Aquí, naturalmente, no se trata del derecho formal-abstracto, ni de una protesta en contra de ese derecho, sino del derecho al bienestar en la sociedad civil que solamente puede ser alcanzado de manera política.

35 Aquí debería ser particularmente claro qué tan profundo e insuperable es el abismo entre la teoría hegeliana y la marxista. Sin embargo, siempre vuelve a haber intentos en vano por reanimar una acercamiento entre Hegel y Marx.

a la resistencia surge cuando las personas discriminadas o marginadas padecen injusticias y se vean reducidas a la condición de esclavos —Hegel dice que el esclavo tiene el derecho a romper en todo momento sus cadenas, pues tal derecho no tiene limitante alguna. A la par de esta dimensión jurídica-formal —el llamado principio de la esclavitud—, surge en la esfera de la moralidad el derecho a la resistencia: por una parte, a partir del principio socrático de la exigida legitimación a través de la propia autoexaminación y de la propia resistencia interna, y, por otra, a partir del derecho de socorro que exige el bienestar, pues en estas columnas descansa el derecho a la rebelión. En una sociedad las carencias adquieren inmediatamente la forma de la injusticia³⁶. A partir de ello surge una necesidad ética que va más allá de la esfera de la sociedad civil y que se anticipa al verdadero contexto político³⁷. Dado que la sociedad civil parte de la particularidad y del propio interés, sus colisiones muestran qué tan imperfecta es en ese estado. Esas imperfecciones sólo muestran qué tan urgente es hallar una solución razonable a esos problemas.

El principio que hemos tratado aquí del derecho de socorro posee una enorme relevancia para el mundo en el que vivimos, pues día tras día una innumerable cantidad de seres libres deben padecer de hambre y morir de enfermedades curables puesto que carecen de los medicamentos necesarios, o bien, porque padecen las consecuencias de la destrucción del medio ambiente. Desde la perspectiva hegeliana, éstas son ofensas flagrantes en contra del derecho. Un Estado o una comunidad de Estados que no puede garantizar tales condiciones no pueden ser reconocidos, en sentido estricto, como Estados o comunidades de derecho. Pero esto no puede estar garantizado de manera suficiente dentro del terreno de la moralidad y del derecho abstracto, pues el derecho y el bienestar se extienden más allá del carácter finito y contingente que tienen en esas dos esferas. El bienestar debe acceder a la verdadera universalidad³⁸. El tratar de remediar en el ámbito de la moralidad el conflicto de la necesidad con los medios disponibles se enfrenta a un abismo infranqueable, pues el derecho se encuentra en franca oposición frente al bienestar. Ahí encontramos un motivo más para afirmar, siguiendo a Hegel, que la eticidad es la forma más elevada del Estado, pues sólo en ella puede superarse el abismo entre el estado y los fines particulares y llegar así a un equilibrio entre ambos —*todos los sujetos tienen un derecho absoluto a exigir esto*. No se trata, pues, de una mera indignación moralizante. Esta fundamentación de la inalienabilidad del Estado como regulador

36 Hegel, G. W. F. “*Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*”. Ed. Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983. § 244, apéndice.

37 Scnädelbach, por el contrario, afirma que Hegel limitó el derecho de resistencia a la resistencia interna.

38 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, Op. cit., § 241.

racional de estas “acentuadas oposiciones” se desprende de la “enorme cantidad de infortunios” en el contexto de la acción humana y de la determinación todavía insuficiente del actuar libre en la esfera del derecho y de la moralidad —de ningún modo se deriva de la intención metafísica de Hegel de “endiosar” o “deificar” al Estado: éste no es más que un nefasto cliché que, por desgracia, todavía se encuentra en boga. El mayor escándalo consiste en el hecho de que los Estados modernos parecen encontrarse todavía muy lejos de alcanzar estos derechos universales de los hombres. El derecho como un concepto universal de la voluntad y de la subjetividad y la particularidad como vida son cosas que todavía se encuentran yuxtapuestas: todavía es necesario pensar la idea de su unidad.³⁹

“Ni el fin de la particularidad para sí ni el derecho abstracto para sí sino la unidad de ambos es aquello que comprende el espíritu” —esto es lo que Hegel caracteriza una y otra vez de forma expresa como el “tránsito teórico”⁴⁰, el tránsito de un juicio disyuntivo a uno asertórico, lo cual abarca de nueva cuenta el fundamento lógico de los niveles que se despliegan en el reconocimiento. En esto encontramos un momento de la todavía inagotable fuerza intelectual y actualidad del concepto hegeliano, sobre el cual podría la filosofía práctica contemporánea construir nuevas cosas, sobre todo, en vistas al abismo cada vez mayor que separa a los ricos y a los pobres, un abismo que para una comunidad moderna de la libertad resulta completamente inaceptable y que incluso amenaza con destruir sus cimientos más sólidos.

Bibliografía:

1. HEGEL, G. W. F.. *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer*, in: “*Ilting*”, volumen. 1, pág. 263.
2. HEGEL, G. W. F.. *Nachschrift Griesheim*, in: “*Ilting*”. volumen. 4, pág.. 293
3. HEGEL, G. W. F.. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung*, in: “*Einer Nachschrift*”. Editado por Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983
4. HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*. Ed. Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983.

39 Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift*, Op. cit., § 242.

40 Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho* 8, § 242.

5. HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift* v. H. G. Hotho, in: *Ilting*. Vol. 3, págs. 398-400.
6. HEGEL, G. W. F. *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*. Hrsg. v. Hansgeorg Hoppe. Frankfurt a. M. 2005.
7. HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam, Stuttgart, 2001.
8. QUANTE, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1993.