

HEGEL ANTE LA POBREZA: LA ECONOMÍA DE MERCADO Y EL DERECHO COMO FUERZAS CONTRAPUESTAS*

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía

nuriasma@ucm.es

ABSTRACT

This paper tackles Hegel's approach to poverty in his philosophy of right. I claim first that Hegel's account of pauperism diverges from the analysis addressed by the economic school of classic liberalism, which authors as Smith and Kant belong to. Second, I display Hegel's account of the destructing effects that misery has over the self-esteem of the subject and her links with the political community. Finally, I tackle the ethical mediation that the corporation furnishes as solution of the dilemma that pauperism brings about for completely materializing the ethical idea, highlighting some problems that this claim shows in Hegel's time as in our time.

KEYWORDS

Hegel, poverty, right, corporation, civil society.

Suele enfocarse la filosofía del derecho hegeliana dedicando mayor atención a la compleja arquitectura orgánica del Estado hegeliano como materialización de la Idea ética (GPhR¹ § 257), ocupándose algo menos de la preocupación que Hegel expresa por el fenómeno del pauperismo, en tanto que realidad que podría obstaculizar de manera permanente el proceso de racionalización de todas las

* Este trabajo ha sido realizado con el apoyo de los proyectos *New Trust-cm* (H2015-HUM-3466), financiado por la Comunidad de Madrid, *Pensamiento y representación literaria y artística digital ante la crisis de Europa y el Mediterráneo* (PR26/16-6B-3), financiado por la UCM/Santander y del proyecto de innovación educativa *Precariedad, exclusión y diversidad funcional. Lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (PIMCD UCM 2018, n.º 148), financiado por el Vicerrectorado de Calidad de la UCM. Agradezco las observaciones recibidas por los evaluadores anónimos de la revista *Ética e Política*, que me han resultado de utilidad para mejorar varios aspectos del trabajo que ahora se publica.

¹ Citamos como GPhR la principal obra de Hegel analizada en el artículo, a saber, *Principios de Filosofía del Derecho*.

esferas de la vida. En la medida en que la pobreza arrojada a los márgenes de la sociedad civil por el propio curso de desarrollo industrial se percibe como efecto de la propia dinámica del mercado liberal, la lógica jurídica se verá seriamente interpelada desde los escritos del periodo de Jena, pero con un énfasis innegable en los §§ que van del 241 al 248 de *Principios fundamentales de la Filosofía del Derecho*.² El análisis de estos textos de Hegel pone en evidencia que la concepción que este tiene de la economía va más allá de los límites en que la encierra el liberalismo clásico, lo que permite reivindicar la actualidad de la preocupación que muestra por el incremento de la pobreza en la población alemana, a pesar de las naturales limitaciones históricas de su planteamiento del problema.

1. DIVERGENCIAS DE HEGEL CON EL LIBERALISMO CLÁSICO A PROPÓSITO DE LA POBREZA

Si bien algunos autores han llamado la atención sobre lo que califican como aceptación de Hegel de las injusticias ligadas a la marcha de la economía política moderna como males inevitables del avance de la sociedad civil³, a mi juicio cabe reconocer en los juicios que le merece la condición del indigente y la formación de la plebe [*Pöbel*] un planteamiento de indudable actualidad para todo proyecto de consolidación del Estado de derecho en la sociedad posterior al siglo XIX. Por de pronto, me interesa subrayar el hecho de que para Hegel la pobreza de recursos materiales no es el único peligro resultante de lo que calificamos de manera general como uno de los más urgentes problemas sociales, sino que aún más temor debería albergar la sociedad civil hacia los efectos psíquicos y éticos que vivir en semejante situación dispara en los sujetos. En efecto, el pobre pertenece y no pertenece al mismo tiempo a la sociedad, fundamentalmente por la desafección y consiguiente hostilidad que sentirá hacia la lógica de las instituciones y la autoridad del Estado que han permanecido de brazos cruzados ante la expulsión de aquel del cuerpo civil. Nadie puede creer que el Estado le hará ningún bien —parece sostener Hegel— tras comprobar que este ha tolerado verlo expuesto a las consecuencias de la inseguridad material y la pérdida de toda estima ante los otros y ante sí mismo. Las masas de los desharrapados no son zonas inertes de la sociedad a juicio de Hegel, sino que se hacen preguntas acerca de lo que experimentan como injusticia, ante la que reaccionan con la desafección. Pero el Estado no puede permitirse albergar en su seno una *stasis* que niegue *de facto* la universalidad a la que aquel aspira *de iure*, pues semejante *resto* quebraría en su *irreductibilidad* la efectividad y credibilidad de lo político, desmintiendo que las heridas del Espíritu cierren sin dejar cicatriz. Dicho en otros términos, a diferencia de buena parte de los autores que en la

² Un interesante estudio de estos parágrafos se encontrará en Bangert (2004).

³ Vd. Avineri (1972) y Wood (1990).

Modernidad y la Ilustración reparan en la pobreza como emergencia de orden público, Hegel teme que el fenómeno se transforme en una matriz de desmantelamiento de la concreción de la libertad asignada a la articulación estatal. Esta preocupación por la tragedia representada por la pobreza aparece casi como el corolario más coherente de la concepción que el pensamiento jurídico de Hegel tiene del cuerpo del ser humano, que cuenta como formulación más acabada con un pasaje del § 48 de los GPhR:

Solo porque vivo como un ser libre en mi cuerpo, no se debe abusar de esta existencia viva como de un animal de carga. [...] [P]ara el otro yo estoy en mi cuerpo; para el otro solo soy libre cuando soy libre en mi existencia, es una frase idéntica. La violencia ejercida por otros a mi cuerpo es una violencia ejercida sobre mí.

El socavamiento de la propia *personalidad* (GPhR § 38), cuya defensa es la base y contenido conceptual del derecho abstracto no puede, pues, no implicar un profundo daño por de pronto para la idea que el sujeto tiene de sí mismo, de sus facultades y su capacidad para superar las dificultades del presente, lo que lo convierte en una pieza inservible del todo social. Por ello, cuando Hegel declare que «[e]l hombre vale porque es hombre, y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano» (GPhR § 209), esto es, como «persona universal», la salvaguarda del cuerpo por condición insobornable de universalidad material estará implicada en dicho principio. Y cuando se califique el ser humano como «hijo de la sociedad civil» (GPhR § 238), que por su parte exigirá a aquel que trabaje para él y que incremente su riqueza, no debe olvidarse que asimismo el sujeto detendrá en todo momento el derecho a reclamar a la sociedad civil que ponga los medios para volver efectivo su «bienestar particular» (GPhR § 230).⁴ Sobre la base de esta combinación de obligaciones y garantías jurídicas, Hegel podrá sostener en secuencia a su tratamiento del problema de la pobreza que la corporación profesional funciona como una suerte de «segunda familia para sus miembros» (GPhR § 252), que encuentran en ella solidaridad y reparo frente a las inclemencias de la libre competencia. He aquí un reajuste de la esfera de la eticidad que resulta clave para transmitir introducir algunas limitaciones de envergadura en el curso que el sistema de necesidades pueda adoptar. El apunte es decisivo, pues con ello se está propiciando la introducción de una suerte de lazos afectivos artificiosos allí donde según una lógica estrictamente económica no podría haberlos. Precisamente porque la sociedad capitalista es aquella en que la producción de valor y rendimiento se convierte en la única fuente de sentido vinculante, el derecho debe fomentar la emergencia en ese mismo suelo de un obstáculo en condiciones de resistir al motor de nihilismo social que comporta la reducción de todos los entes a la estima de su rentabilidad, generando lazos de solidaridad donde la maquinaria

⁴ Vd. Vieweg (2012: 319ss.).

productora de riqueza no tendría por qué producirlos. Con ello, el Estado no se limita a actuar como un mero agente contemplador de las acciones desarrolladas en el plano de las adquisiciones, firma de contratos e intercambios financieros, sino que interviene introduciendo en el mismo unas fuerzas que no responden a los propósitos del mercado, sino que más bien pretenden restringir sus excesos.⁵ Y esta perspectiva solo se vuelve posible cuando los sueños dulces de manos invisibles del mercado liberal en Smith, Ferguson o Steuart han comenzado a transformarse en hiel.

Puede ser de utilidad confrontar la reacción jurídica y ética que Hegel manifiesta hacia las profundas heridas y arriesgadas conmociones que la pobreza dejará en el cuerpo social con el sobrio posicionamiento de Kant, que si bien señala en la *Doctrina de la virtud* por ejemplo y en sus *Lecciones de Ética* la ilegitimidad de la injusticia social, se limita a sostener en su *Doctrina racional del Derecho* que las capas sociales que se encuentren en una extrema indigencia material deben ser ayudadas por el Estado para que la unión civil no sufra ningún daño⁶:

La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse por sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a sus necesidades más básicas (MS, RL § 46 C, AA 06: 326).⁷

Como leemos en una observación de Kant al *Jus Naturale* de Achenwall (R 7430, AA 19: 372), el manual que servía de base textual en sus *Lecciones sobre Derecho natural*, la salud del Estado debía distinguirse con todo cuidado de la salud del pueblo, pues si el legislador repara en la pobreza no será tanto por el sufrimiento social que esta comporte ni por la merma que suponga en la felicidad privada de los ciudadanos, sino más bien por el riesgo que la miseria pueda representar para la persistencia de la unión civil. A pesar de los ensayos para ampliar el alcance del planteamiento kantiano de la lucha contra la pobreza, me parece indiscutible la versión suministrada por Wolfgang Kersting en sus trabajos

⁵ Pablo López Álvarez ha llamado la atención en varios trabajos sobre la excepción histórica en la historia del constitucionalismo que representa la imbricación de orden constitucional y racionalización de la vida social en textos constitucionales como la Constitución mexicana de 1917, la rusa de 1918, la alemana de 1919 y la española de 1931; vd. especialmente el trabajo «Fuerzas asimétricas: espacio civil y poder público», publicado en López Álvarez (2018). Cfr. Corcuera (2000: 629-695).

⁶ Sobre la posición de Kant acerca del pauperismo puede acudir a Sánchez Madrid (2017: 85-100).

⁷ Las citas de obras de Kant de este libro se realizarán de acuerdo con las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos.

sobre el concepto kantiano de Estado de los años 90 del pasado siglo. A su juicio este existe por mor de la consistencia interna de las formas jurídicas y el mantenimiento de la libertad que estas habilitan, un principio que no incluye la atención a la vida buena ni el cuidado del bienestar de los ciudadanos tanto activos como pasivos.⁸ Si el Estado se inmiscuyera de tal manera en los asuntos privados de sus ciudadanos, no sería un Estado *patriótico*, como el que exige la lucha legítima contra la pobreza mencionada arriba, sino *paternalista*, con el que Kant se muestra especialmente duro. El primero se limita a tutelar la forma *externa* de las relaciones entre los individuos, de suerte que pueda garantizarse que el arbitrio de cada cual sea independiente del arbitrio de otros mediante su sometimiento a la misma ley universal del derecho (MS, RL AA 06: 230). Las razones ligadas a la benevolencia, generalmente criticada por Kant, brillan pues por su ausencia en el pasaje. Con todo, debe matizarse que en la *Doctrina de la virtud* se recomendará que los individuos se formen en la práctica de la *compasión* o *condolencia* [*Mitleid*], a saber, en el fortalecimiento de su carácter mediante la contemplación de individuos desdichados, ya sea porque cumplen condena en una prisión o por la miseria material en la que viven, pues ello consigue situarnos en el lugar de los otros con una fuerza que «la representación del deber por sí sola no lograría» (Kant, MS, TL § 35, AA 06: 457). En cualquier caso, la solidaridad que pueda surgir en el sujeto al contemplar los funestos efectos de las carencias materiales de la existencia no aconsejaría en ningún caso que el Estado intervenga en la lógica interna y autónoma de la economía liberal, en la que Kant deposita tantas esperanzas de que las capacidades y el mérito se transformen en operador de promoción social por encima del peso que la transmisión aristocrática de propiedades contaba en la distribución del estatus social en el siglo XVIII. Nos hallamos ante una perspectiva sobre la pobreza muy similar a la expuesta por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, a saber, no se percibe mayor muro de contención de la miseria que la extensión de los principios del mercado liberal y, en los casos en que el pauperismo se convierta en emergencia de salud pública, el Estado intervendrá no para corregir las operaciones mercantiles asociadas al surgimiento de esa miseria, sino más bien para suprimir una patología que se percibe antes como social que como resultado de una crisis económica connatural al sistema productivo. Es más, Smith irá más lejos que Kant en *La riqueza de las naciones* (I.viii.36), al exhortar a los gobiernos a mejorar de manera efectiva las condiciones de vida de los trabajadores mediante un progresivo aumento de los salarios:

¿Debe realmente considerarse a esta mejora en las condiciones de las clases más bajas del pueblo [mediante la subida de salarios] como una ventaja o un inconveniente para la sociedad? La respuesta inmediata es totalmente evidente. Los sirvientes, trabajadores y operarios de diverso tipo constituyen la parte con diferencia

⁸ Vd. Kersting (1992: 154).

más abundante de cualquier gran sociedad política. Y lo que mejore la condición de la mayor parte nunca puede ser considerado un inconveniente para el conjunto. Ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros es pobre y miserable. Además, es justo que aquellos que proporcionan alimento, vestimenta y alojamiento para todo el cuerpo social reciban una cuota del producto de su propio trabajo suficiente para estar ellos mismos adecuadamente bien alimentados, vestidos y alojados (Smith, 1994: 126).

En el retrato que Smith propone del mercado liberal, este mismo coadyuvará a superar la lacra de la pobreza y sus inconvenientes para la cohesión del cuerpo civil, sin necesidad de atentar contra el sacrosanto derecho de propiedad burgués. Se asigna a la sociedad comercial un impulso a la igualación material de las sociedades, que a su vez incentiva la experiencia de la simpatía y el respeto mutuo. Como en Kant, el fantasma de la indigencia y la miseria como formas de dependencia social extrema se asocian con el mundo feudal y su legitimación de la injusticia. No es de extrañar que ambos autores mostraran una seguridad que la actualidad ha dinamitado acerca de la capacidad de una autoridad política no intervencionista en el campo de la economía para hacer valer su legitimidad frente a las distinciones de clase social y, centralmente, a la brecha social entre ricos y pobres. Como es bien sabido, a juicio de Kant —Reidar Maliks (2014) lo ha recordado— lo peor que podría ocurrirle a un ser humano no sería tanto carecer de independencia económica, cuanto de la protección de un Estado que dé la cara por él ante la amenaza de un enemigo extranjero. Se puede ser *coprotegido* sin ser *ciudadano tout court*, como leemos en el comentario sobre la condición republicana de la independencia civil en el ensayo *Teoría y práctica*. En este escrito se declarará en efecto que

la igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta sin embargo perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos (de los que puede haber muchos) con respecto a otros; de tal modo que el bienestar del uno depende sobremanera de la voluntad del otro (el del pobre de la del rico), o que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirve (como jornalero) mientras el otro paga, etc. Mas según el *derecho* [...] todos en cuanto súbditos son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública (Kant, TP, AA 08: 291-292).

Podría replicarse a la posición adoptada por Kant ante la injusticia social que esta bien podría hipotecar la vida de un amplio sector de la sociedad antes de que el derecho estatal reciba noticia de ello y coaccione a su vez al opresor. La abstracción del derecho kantiano se limita a presuponer que ninguno de los desequilibrios sociales entre los ciudadanos restringirá la cobertura legal que el Estado proporciona al conjunto de la población a su cargo, puesto que ninguna operación de corte económico podrá prescindir del momento de legitimación por parte de la

voluntad omnilateral que da sentido al pacto de unión civil. Ahora bien, la justicia distributiva sancionada por esa voluntad omnilateral no criba entre enriquecimiento legítimo e ilegítimo, sino que se limita a suponer que los ascensos y descensos en la escala social dependen de la libre competencia de las facultades y recursos de los sujetos. En esa lógica la óptica kantiana tiende a no centrarse más que de manera marginal en la percepción de situaciones de pobreza, para más bien enfocar en el mejor de los casos la decepción que el sujeto al que no le ha ido bien en el régimen de libre competencia siente al advertir que otros han tenido mejor suerte. Pero esa decepción no será síntoma de ninguna injusticia desatendida, sino más bien de las limitaciones que han impedido al sujeto alcanzar una situación más brillante en la dinámica del mercado.⁹ De ahí que Kant pueda afirmar sin mala conciencia alguna que

[s]e puede considerar feliz a un hombre, en cualquier estado, solo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel de los demás —quienes en cuanto cosúbditos no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho— únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro, mas no depende de la voluntad de ningún otro (Kant, TP AA 08: 293-294).

En la línea de diagnóstico que hemos delimitado no se advierte ninguna conciencia de que el sistema económico que está ligando recíprocamente a los seres humanos en virtud de la ley de la oferta y la demanda oculte desigualdades intolerables o incluso las produzca de manera ciega. Rousseau había reparado en cambio en esta última posibilidad, como puede atestiguar la larga nota 9 del segundo *Discours*: aquellas profesiones, como todas las pujantes en tiempos de guerra por el servicio que prestan a los ejércitos, que extraen beneficios del daño o la injusticia infligida al prójimo, deberían ser indefectiblemente perseguidas y suprimidas. Pues bien, una perspectiva como la adoptada por Kant frente a la pobreza no sería aceptable para Hegel, que considera imprescindible proceder a una lectura del daño que la miseria genera en el proceso de subjetivación de los miembros de la sociedad. Como afirmamos al comienzo, la realización de la personalidad humana no se asienta únicamente en condiciones abstractas, sino que por el contrario enfoca la necesaria satisfacción de dimensiones como la posesión del propio cuerpo y la capacidad para adquirir bienes externos. Reparemos en al añadido a la definición de la *persona* como figura de la voluntad libre en GPhG § 35:

Soy consciente de mi libertad como esta *persona*. Y puedo hacer abstracción de todo porque no existe nada ante mí sino solo mi pura personalidad, y sin embargo

⁹ Se encontrará en la contribución de Pereira di Salvo al libro colectivo editado por Buchwalter (2015: 101-114) una lectura contrapuesta del planteamiento de la pobreza en Kant y Hegel de interés para la lectura que presentamos.

yo soy, como un este, algo muy predeterminado: soy de tal edad, de tal altura, estoy en este lugar, y tengo todas las particularidades que pueda haber. Es decir, la persona es al mismo tiempo lo sublime y lo más ordinario. En la persona se da la unión de lo infinito y de lo finito, la unión de límites determinados y de lo realmente ilimitado. Es la grandeza de la persona la que es capaz de sostener esta contradicción, la cual no tiene nada natural en ella misma ni podría soportarlo (GPhG § 35; Hegel 2018: 63).

A la luz de pasajes como este la posición kantiana que hace de la libertad el único derecho innato debe ser corregida de manera sustancial, apuntando al proceso de «formación de[[] propio cuerpo y de[[] espíritu» (GPhR § 57; Hegel, 2018: 79), en el que serán claves la disciplina y educación. El desarrollo de esa personalidad se ve socialmente frustrado efectivamente con el advenimiento de la pobreza, situación en la que el sujeto, que tiene conciencia de ser un ente infinito y libre runia en su interior la demanda de que su existencia externa corresponda a esta conciencia insatisfecha (GPhR § 244). Podría decirse que semejante valoración de la pobreza devuelve una silueta en la que el indigente no ha visto desmantelada su exigencia de reparación del daño sufrido por obra de la enajenación sufrida.¹⁰ Coincido asimismo con Vieweg y Brooks¹¹ cuando señalan que la especificidad del planteamiento de Hegel estriba en que no ofrece una mera solución económica a las contradicciones del capitalismo industrial, sino que aborda las patologías que esas contradicciones producen mediante correcciones que afectan al propio sistema de la eticidad, un sistema no clausurado, sino abierto a necesarias modificaciones, según los niveles de reconocimiento planteados por los grupos de sujetos.

2. LA POBREZA COMO FUENTE DE CORROSIÓN DE LA CONDICIÓN CIVIL

Es bien sabido que Hegel retrata la economía política como una ciencia que «descubre las leyes de una cantidad de hechos contingentes» (GPhR § 189; Hegel, 2018: 206), un «espectáculo interesante», que permite establecer una célebre analogía entre las leyes cosmológicas descubiertas por Kepler y Copérnico a pesar de que la observación directa solo muestra movimientos irregulares. Sin embargo, a este complejo mecanismo le falta el momento de superación ética de las contradicciones¹², por lo que se encuentra atravesado por una miopía insostenible si se quiere construir la justicia social. Teniendo en cuenta tales limitaciones del

¹⁰ Alienta en estos análisis de Hegel un principio cercano al puesto en práctica por Judith Shklar en *Faces of Injustice*: «No todo lo que aflige a las víctimas es únicamente mala suerte, y alertar a los ciudadanos y funcionarios puede hacer mucho para aliviar y prevenir la injusticia» (Shklar, 1990: 6).

¹¹ Vd. Vieweg (2009: 137-152) y Brooks (2015: 1-9).

¹² Recomiendo para profundizar en este punto la contribución de Rose al volumen colectivo de Buchwalter (2015: 164-176).

mercado y la sospecha de que el *homo juridicus* y *politicus* podría verse eclipsado por el *homo oeconomicus*, Hegel, partiendo de un principio de tutela pública (GPhR § 240), abre la posibilidad de que el Estado impida que los sujetos dilapiden su patrimonio y el de su familia —protegiéndolas así del daño que puedan infligirse a sí mismas—, recuperando una tradición jurídica como la ateniense, que convirtió el intercambio de fortunas y del deber de responder a las liturgias civiles en una transacción sancionada habitualmente en los tribunales. «Ahora se tiene la opinión de que eso no es un asunto que le importe a nadie, sino solo a uno mismo», indica el añadido al parágrafo, consciente de que rendir cuentas acerca de los recursos que se poseen es una costumbre periclitada en la Europa burguesa del siglo XIX, para la que granjearse un patrimonio ha sido desconectado del marco de un *hecho social total*, como bien reconocerá Mauss, para trasladarse a una peripecia digna de un *Bildungsroman*. Una de las primeras consideraciones de la pobreza como problema en Hegel (GPhR § 241) podría estimarse como una auténtica contrapartida incongruente de uno de los pasajes de Kant citados arriba. Se enumeran como posibles causas de la pobreza la elección del sujeto, el azar, condiciones físicas y circunstancias externas, cuya dimensión más relevante remite a su efecto principal, a saber, el hecho de que el peso de satisfacer las necesidades de la sociedad recae sobre las espaldas del sujeto, al que a su vez la sociedad

le priva más o menos de todas las ventajas de la sociedad, de la posibilidad de adquirir capacidades y educación, de la justicia, del cuidado de la salud, y frecuentemente incluso del consuelo de la religión, etc., después de haberles quitado los medios naturales de adquisición (§ 217) y de haber eliminado el amplio vínculo de la familia en el sentido del linaje (§ 181) (GPhR § 241; Hegel, 2018: 242).

El fenómeno del pauperismo se manifiesta así como un asunto de interés político y jurídico, por cuanto evidencia que una coyuntura infeliz de acontecimientos, conductas y dotes naturales puede situar a los sujetos en un afuera del Estado, cuya existencia es percibida como un fracaso por este. La genealogía de la miseria apunta hacia el incremento de la población y la industria, la creciente especialización de las profesiones, con la consiguiente «acumulación de riqueza» (GPhR § 243) y complicación del dispositivo de necesidades y de los medios para satisfacerlas. En definitiva, un sistema teóricamente vertido hacia la generación de rentabilidad expulsa a masas de individuos de los beneficios de la sociedad civil mediante el despido y el subempleo. Como han señalado autores como Priddat¹³, Hegel no reconoce en el desempleo y la precariedad de las condiciones de trabajo capitalista una falla del sistema de producción, sino más bien elementos estructurales de esta forma de productividad, que generan una forma de violencia abstracta ya reconocida por la *Realphilosophie* del periodo de Jena:

¹³ En Priddat (1990).

[U]n vasto número de personas son condenadas a un trabajo completamente embotador, insalubre e inseguro —en talleres, industrias, minas, etc.— desgastando sus capacidades. Y enteras ramas de la industria, que sustentaban una clase amplia de personas, se extinguen de una sola vez debido a los cambios de tendencia o a la caída de precios motivada por las invenciones de otros países, etc. —y esta parte de la población es arrojada a una pobreza inevitable.

Aparece la brecha entre la gran riqueza y la gran pobreza: una pobreza para la que se vuelve imposible hacer nada; una riqueza que, como todo macizo, se transforma en fuerza (Hegel, 1976: 244).

Frente a diagnóstico como el expresado por G. Lukács en *El joven Hegel* acerca de las limitaciones de la visión hegeliana sobre la economía moderna, este parece contar con una clara conciencia acerca de la inorganicidad de la economía capitalista en el interior del desarrollo ético de la sociedad civil.¹⁴ Por esa misma razón, la tarea de construcción del Estado no podía considerarse cerrada mientras que tales focos de injusticia campasen por sus respetos. Me parece especialmente relevante el hecho de que el primer foco de atención de Hegel se dirija no hacia un mero cálculo objetivo de daños, sino más bien al presupuesto de inversiones que el Estado deba materializar. Más bien cobra importancia el hecho de que los pobres alberguen una actitud hacia la maldad y los vicios distinta a la propia del ciudadano que se siente satisfecho con la parte que percibe de su pertenencia y contribución a la buena marcha del Estado, de suerte que los primeros sienten una suerte de fobia al trabajo por su condición y sienten «estar sufriendo una injusticia» (GPhR § 241; Hegel, 2018: 243). En este punto Hegel, subsume la tradición cristiana de invitar potestativa y contingentemente a los más pudientes a entregar limosnas a los pobres bajo una lógica estatal, donde sea la autoridad jurídica pública la encargada de dictaminar qué ayudas sociales resultan más adecuadas en cada momento:

El carácter contingente de las limosnas, de las fundaciones, de encender lamparitas ante las imágenes de los santos, etc., se complementa con instituciones oficiales para pobres, con hospitales, con la iluminación pública, etc. Para la caridad siempre quedan bastantes cosas por hacer. Pero es un error que la caridad pretenda que el auxilio a las necesidades quede reservado solamente al ámbito de los sentimientos *subjetivos* o a la *contingencia* de las actitudes y de los conocimientos, y que se sienta ofendida y herida por los preceptos y las ordenanzas generales de *carácter obligatorio*. Hay que considerar, por el contrario, que la situación pública es tanto más perfecta cuando menos le quede al individuo para hacer por sí mismo, según su particular opinión, en comparación con lo organizado con carácter público (GPhR § 242; Hegel, 2018: 243).

Como el pasaje puntualiza con toda claridad, no se trata —como ocurre más bien con Kant— de insensibilizar al legislador con respecto a los destinos aciagos que el mercado liberal pueda deparar a quienes luchan por obtener la felicidad que

¹⁴ Vd. contribución de Skomvoulis a la obra colectiva editada por Buchwalter (2015: 25-30).

desean, sino que aun reconociendo que la primera respuesta a la pobreza es una «ayuda *de carácter subjetivo*» (*ibíd.*), esa atención contingente debe transmitir al Estado la existencia de ciertas patologías del sistema de las necesidades, que exigen una intervención institucional para remediar de manera perdurable las carencias. Pero Hegel reconoce como el elemento más preocupante de la miseria material no ya la caída de la persona por debajo de la línea de flotación de lo que podría calificarse como subsistencia social, sino la caída en la «pérdida del sentimiento del derecho» [*Rechtslosigkeit*], que lleva aparejada la pérdida de la honestidad y del sentimiento de autorrealización que se experimenta al saberse al menos actor de la propia subsistencia (GPhR § 244; Hegel, 2018: 244). El honor y la vergüenza, en los que Hegel estima bases subjetivas y psicológicas de la sociedad, se ven conmocionados por este proceso de hostilización del sujeto frente a la unión civil y sus medios de expresión institucionales. Nuevamente, la pobreza no se mide con la mera ayuda de indicadores económicos, sino teniendo en cuenta que impacto tiene esta carencia en la visibilidad política y sentimiento de pertenencia civil de quienes la sufren. Como se lee en el § 244 de GPhR:

La pobreza en sí no convierte a uno en masa; esta se caracteriza en sí por la actitud asociada a la pobreza, por la indignación interior contra los ricos, contra la sociedad, el gobierno, etc. Esta actitud va unida además a que la persona que depende de los azares de la vida, se convierte en una persona temeraria y holgazana, como por ejemplo los *lazzaroni* en Nápoles. De esta manera, surge en la masa el malestar por no tener el honor de encontrar su subsistencia con su propio trabajo, pero al mismo tiempo también su exigencia de recibir su subsistencia. Contra la naturaleza, ninguna persona puede afirmar un derecho, pero en la sociedad la carencia adquiere inmediatamente la forma de una injusticia cometida a tal o cual clase. La importante cuestión de cómo se pueda remediar la pobreza es una excelente pregunta, que conmueve y atormenta a las sociedades modernas (GPhR § 244; Hegel, 2018: 244).

El pasaje es claro acerca de la conciencia que el indigente posee de su derecho a reclamar la reparación de la vulneración de su personalidad. De tal conciencia procede el surgimiento de la plebe [*Pöbel*], cuya desafección con respecto a lo público Hegel no rastrea únicamente en las masas paupérrimas, sino también en aquellos individuos poderosos que se desentienden con respecto a toda responsabilidad civil en el destino de sus compañeros de sociedad.¹⁵ En este punto Hegel propone una versión de la crítica doble que Aristóteles dirigiera en *Política* a oligarcas y a demócratas, por representar ambos la desafección con respecto al todo en política. Smith comparte con Hegel la sensibilidad hacia la deshumanización de los pobres, como se observa en pasajes de su *Teoría de los sentimientos morales* (I.III.2.1), donde repara en la vergüenza que los pobres sienten cuando se los desprecia y señala con el dedo como una parte maldita de la

¹⁵ Vd. Buchwalter (2009: 39).

sociedad, concluyendo que todo sujeto debe ver cubiertas las condiciones que le permitan aparecer el público sin sentir pudor por su aspecto. Teniendo en cuenta el análisis presentado hasta aquí, merece la pena reparar en que Hegel no escatima las dificultades que entraña diseñar un plan de acción jurídico y político contra el aumento de la pobreza generada por las disfunciones del capitalismo. El célebre oxímoron desplegado en el § 245 de GPhR resulta bien elocuente del *double bind* propio de la vieja historia del rey Midas en que se encuentra instalado el teórico: «en el caso de un *exceso de riqueza*, la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, no posee suficiente con su propio producto social para controlar el exceso de pobreza y el surgimiento de la masa» (Hegel, 2018: 245). Las dificultades se agolpan, pero Hegel las reduce a dos tareas igualmente contraproducentes. Por un lado, si se subvenciona la existencia cotidiana de los pobres mediante tasas para los ricos o un mapa suficiente de hospitales, fundaciones y conventos, se estaría agrediendo directamente al nervio de la sociedad civil como es la búsqueda que cada individuo debe emprender para procurarse medios de subsistencia. Por otro, si se ampliaran los puestos de trabajo se generaría un exceso de producción sin que el número de consumidores hubiese crecido. «[D]e ambas maneras se aumentaría el mal», afirma nuestro autor (GPhR § 245). Si bien es cierto que Hegel no concreta ningún programa de intervención estatal directa para remediar la indigencia de parte de su población, vía que sin embargo plantea como única vía de salida en diferentes momentos de los §§ que estamos comentando, se atreve a apuntar a algunas medidas que se vislumbran como posibles promotoras de solución al problema. Por de pronto, el incremento de las exportaciones (GPhR § 246) y el uso interesado de la empresa colonialista (GPhR § 248) podrían estar en condiciones de liberar nuevos espacios para el provecho económico, pero se trata de meras huidas hacia delante igualmente lastradas de lastres.

3. LA MEDIACIÓN ÉTICA DE LAS ASOCIACIONES PROFESIONALES O CORPORACIONES

El remedio más fiable a la luz de lo anterior sería el fomento de la pertenencia de los trabajadores a asociaciones profesionales [*Korporationen*] (GPhR § 249), lo que supone el verdadero retorno de lo ético a la sociedad civil «como algo inmanente a ella» (GPhR § 249; Hegel, 2018: 248), toda vez que dota de *igualdad ante la ley* a los sujetos que el mercado tiende a *des-igualar*, y lo hace de manera efectiva, por medios de prácticas, no por medio de buenos propósitos ni de consuelos *ad hoc*:

En la asociación profesional, la familia no solo *tiene* un suelo estable, en el sentido de una garantía de la subsistencia gracias a la *cualificación* profesional —es decir, tiene un patrimonio estable (§ 170)—, si no que ambas cosas —la cualificación y la subsistencia— están *reconocidas*, de modo que el miembro de una corporación no

necesita para ser *alguien* tener que demostrar su capacidad profesional y sus ingresos o medios de subsistencia por ninguna otra *manifestación externa*. Es reconocido como perteneciente al conjunto, el cual, a su vez, es un miembro de la sociedad en general, que se interesa y se preocupa por los fines comunes de este conjunto (GPhR § 253; Hegel, 2018: 249).

La asociación profesional o corporación desempeña la función de una «segunda raíz ética del Estado» (GPhR § 255, VII 396/ p. 251), al estrechar los lazos entre *profesión* y *vocación*, que más tarde se convertirá en eje para la investigación de Weber.¹⁶ Lo que diferencia a una corporación de un mero *gremio* [*Zunft*] consiste en que la primera exige al trabajador superar la óptica de los «fines privados» sacrificándolos al «control superior» del Estado, constituyendo al mismo tiempo un muro de contención frente a los intentos de agresión al amor propio de los sujetos.¹⁷ Con el fin de no caer víctima de excesivas esperanzas depositadas en la estructura corporativa del desempeño profesional, Buchwalter matiza lo siguiente:

Hegel no está afirmando que la pertenencia a una corporación sirva para concretar definitivamente tanto una noción de derecho como eticidad como una noción política introspectiva de los derechos. Como justificación final, es deficiente en varios aspectos: solo presta atención a la pertenencia a una particular entidad vocacional, no a la sociedad en general, cuenta como miembros de la corporación principalmente a los profesionales del comercio, excluyendo de ese modo a los trabajadores asalariados y a muchos afectados por la pobreza; su noción de asociación deriva de la « semejanza inherente » (GPhR § 251) de los miembros, por lo que no acoge las formas de diferenciación necesarias para moldear de forma exhaustiva un conocimiento introspectivo del derecho (Buchwalter, 2015: 42)

Una crítica muy similar a la Buchwalter la encontramos en *Inventing the Market*, una reciente monografía que Lisa Herzog ha dedicado a la génesis del mercado liberal.¹⁸ En realidad, muchos de los individuos víctimas de la miseria deberían realizar un largo camino antes de ajustarse a las coordenadas de la «vocación» [*Beruf*] que Hegel identifica con un *katéchon* de los efectos más perniciosos del incremento capitalista de la riqueza y de la subordinación de unos sujetos a otros. No es de extrañar que la pregunta por el remedio de la pobreza sea una de las fuentes de mayor conmoción y tormento para la sociedad europea moderna. Del recorrido anterior por los §§ que articulan el análisis de la pobreza que interesa al derecho me parece oportuna la calificación que Buchwalter ha asignado al republicanismo hegeliano como una visión jurídica de lo político que tiene su motor en una eticidad reflexiva que impulsa una solidaridad cívica. Coincido enteramente con el planteamiento de semejante válvula reflexiva en la lógica interna

¹⁶ Buchwalter (2013: 213-232).

¹⁷ Sobre el sentido de las corporaciones como terapia de la injusticia social vd. Buchwalter (2015: 4ss.).

¹⁸ Herzog (2013: 196-197).

de la filosofía del derecho¹⁹, que inspira la ampliación de derechos, reconoce que la construcción de lo estatal se encuentra en constante progreso y refiere todo ello al diagnóstico previo de la injusticia depositada en la sociedad. Veamos otro apunte de Buchwalter, procedente de una conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras en la UAM en 2009:

Hegel no piensa que el problema [de la pobreza] no pueda resolverse de ninguna manera, sino que no puede ser resuelto con las herramientas que nos brinda la sociedad civil, fundamentada en el principio del individualismo egoísta. Si alguna solución está por llegar, deberá conseguirse mediante una concepción diferente de la sociedad, una en la que los individuos incorporen a su propio auto-entendimiento y a su sentido de unión una apreciación de su relación con los demás y de las necesidades de la comunidad en sí. Este tipo de solidaridad —Hegel utiliza este término— puede que no aborde en su totalidad el problema de la pobreza, pero no puede haber ninguna solución sin la solidaridad (Buchwalter, 2015: 43).

A mi juicio el análisis que Hegel realiza de la desestructuración de los mecanismos que conducen a la experiencia de una libertad concreta a manos de los ciegos mecanismos del capitalismo industrial bastaría para identificarlo con un autor crítico con ese último sistema económico, toda vez que obstaculiza el cumplimiento de los fines de la Modernidad.²⁰ Las fuertes distorsiones que el capitalismo introduce en el sistema de necesidades y su asimilación por la normatividad estatal requiere contribuir a consolidar la interconexión entre Estado y sociedad civil, favoreciendo así la emergencia de una concepción de la libertad atenta a las desigualdades sociales. El mismo propósito de reforma de la sociedad capitalista desde dentro, siguiendo los cauces de una crítica immanente, ha sido subrayado por Vieweg como el balance más ajustado de los §§ señalados de GPhR. En su lectura el derecho a la rebelión de las masas indigentes constituye una voz que debe ser integrada en la cobertura jurídica ofrecida por el Estado, en definitiva, un síntoma de los correctivos que el Estado de derecho debe poner en marcha si no quiere ver cómo su agenda de racionalización de la sociedad se desvirtúa sin posible auxilio:

Hegel formula [...] 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! 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

¹⁹ Un balance valioso sobre las aspiraciones de solución de las patologías de la sociedad civil que alberga la filosofía del derecho de Hegel se encontrará también en Hardimon (1994).

²⁰ Coincido en este punto con la lectura propuesta por Thompson en el volumen colectivo editado por Buchwalter (2015: 126-129).

ningún derecho a la revolución, ningún derecho que permita desechar estos fundamentos, pues estos son las condiciones de posibilidad de la libertad. 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 (Vieweg, 2009: 149).

Así, pues, el examen de la pobreza conduce al intérprete de la teoría hegeliana del Estado a una de las zonas más dinámicas y móviles de este pensamiento, toda vez que el desarrollo de la personalidad jurídica y la constitución de la autoridad estatal no pueden tolerar que un mecanismo de producción interfiera de manera inocua en el cumplimiento de tales tareas. La reflexión de Hegel sobre los estudios de economía política de Ilustrados escoceses como Ferguson, Steuart y Hume comienza a forjarse durante sus estudios en Tubinga y este contacto se intensificará en los años de Berna y Frankfurt. En GPhR se menciona a Smith, Say y Ricardo como figuras señeras de la moderna economía política.²¹ Pero la mirada que Hegel lanza al fenómeno de dependencia recíproca que la economía capitalista genera entre los individuos carece del entusiasmo y esperanza que se desprende de los análisis que los intelectuales británicos dedican a ese fenómeno. Para Hegel los mercados son impredecibles, inestables y caprichosos. En palabras de nuevo de la especialista en la historia del mercado liberal, Lisa Herzog:

El mercado de trabajo hegeliano está más bien regulado mediante el sistema de corporaciones. Sin embargo, no está demasiado claro cómo estas estructuras pueden co-existir con la libertad económica en otras partes de la economía. [...] Hegel quiere organizar la *producción* a través de los principios de las corporaciones, de manera que el libre mercado pueda reinar solamente en la esfera de la *circulación*, en términos de Marx. Con todo, la cuestión es si un sistema mixto como este es viable. Podría significar por un lado que los bienes y servicios serían producidos *solamente* por las corporaciones —pero entonces la cuestión sería si esto sería una economía de libre mercado. O más bien que podría haber otros agentes económicos —pues el mercado es realmente libre, aunque si las corporaciones pueden competir con estos otros agentes es una pregunta abierta. Parece que Hegel no quiere *en realidad* dejar a la economía libre, de manera que esa libertad se construya sobre la riqueza económica a través de la acumulación del capital (Herzog, 2013: 58).

Coincido con Herzog en la percepción de una ambigüedad patente en el juicio que a Hegel le merece el capitalismo, en el que esperamos haber contribuido a señalar que, lejos de encontrar un motor de organicidad social, reconoce un peligro para la deseable integración del conjunto de la población en la condición civil y sus signos de reconocimiento. Los instrumentos que deberían obstaculizar el desarrollo salvaje del capital resultan excesivamente mecánicos, cuando el legislador debe enfrentarse a masas desengañadas y descreídas. Esa dificultad no queda suficientemente resuelta en el análisis de Hegel, que no duda en reconocer la

²¹ Vd. Waszek (1988: 82).

consternación del teórico al verse impotente para resolver un fenómeno en el que atisba uno de los mayores enemigos para el establecimiento del Estado de derecho y la materialización de la idea ética a la altura de las contradicciones inherentes a la sociedad alemana del siglo XIX. En efecto, la arquitectura especulativa del Estado se vería claramente dañada a juicio de Hegel en caso de carecer de una noción nítida tanto de los desequilibrios sociales como de la aparición de una parte de la sociedad que corre el riesgo de situarse en la más absoluta marginalidad frente a todo tejido jurídico y civil.

4. CONCLUSIONES

Si hacemos un balance del acercamiento de Hegel al problema de la pobreza reconoceremos en él dimensiones que recuerdan el debate ya clásico mantenido por Nancy Fraser y Axel Honneth (2006) acerca de la complementariedad y orden en que deberían concebirse los conceptos conjugados de *reconocimiento* y *redistribución*. Hegel manifiesta su preocupación por los efectos materiales de la pobreza, pero aún mayor inquietud le suscitan los efectos inmateriales, en condiciones de hacer estallar los cimientos sociales del Estado. No podía prever el alcance que la «cuestión social» alcanzaría pocas décadas tras su muerte²², pero alberga sospechas sobradas acerca de la incapacidad del sistema de producción capitalista para producir una normatividad social no nihilista. La congruencia entre crecimiento económico, complicación de los niveles de interdependencia y exclusión social es diagnosticada por Hegel como un síntoma de la incapacidad del capitalismo para crear vínculos sociales funcionales objetivos y subjetivos, como ocurre en cambio con el mundo de las corporaciones.²³ La propuesta de Hegel para contrarrestar los efectos destructivos del progreso económico pasa así por reforzar una lógica de la profesión que dota a los trabajadores de garantías que no suministra la exposición a la competencia y la constante exigencia de productividad. Como siempre en este pensamiento, nadie tiene derecho a desactivar la personalidad de quien debe volverse miembro de la sociedad civil por medio de su reflexión y acción, ni puede esperar que la vulnerabilidad experimentada por los individuos no desemboque en un rencor cuyos rescoldos hacen conmocionarse el cuerpo estatal. Pero con la apelación al tejido corporativo no se exhorta a revigorar una pieza del caduco orden feudal, pues como recordábamos arriba la corporación no es «un miserable gremio [*Zunft*]» (GPhR § 255; Hegel, 2018: 251), al reconocerse sometida al control del Estado y transformada en sus intereses por este último. La mayor incógnita sigue siendo aquí la manera de integrar en la vía del

²² Vd. Stedman Jones (2001: 105-131).

²³ Sobre el funcionamiento de la corporación como instrumento de mediación ético, recomiendo la lectura del trabajo de Assalone (2018: 143-155).

ethos profesional a aquel en quien ya ha arraigado un patente odio a la sociedad y sus instituciones, es decir, ¿cómo se regenera el sentimiento de pertenencia al cuerpo estatal cuando se ha vivido en régimen de *Rechtslosigkeit*? No es posible responder a esta pregunta sin hacerse cargo de la reparación de un daño físico, moral y civil, cuya sanación requiere de un espíritu que haya disuelto todas sus deudas con la tendencia a la abstracción.

BIBLIOGRAFÍA

Assalone, E., «La mediación ética en la esfera privada en la *Filosofía del Derecho* hegeliana», *Tópicos* 55 (2018), pp. 127-162.

Avineri, S. *Hegel's Theory of the Modern State*, CUP, 1972.

Bangert, C., «Das Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat in Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts”», en Hüning, D., Michel, K., Thomas, A. (Hrsg.), *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Berlin: Duncker & Humblot Verlag, 2004, pp. 381-403.

Brooks, T., «Hegel and the Problem of Poverty», *Cilician Journal of Philosophy* 1 (2015), pp. 1-9.

Buchwalter, A., «Religion, Civil Society and the System of an Ethical World: Hegel on the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism», en A. Nuzzo (ed.), *Hegel on Religion and Politics*, SUNY, 2013, pp. 213-232.

—«La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva», *Bajo palabra* 10 (2015), pp. 31-44.

Buchwalter, A. (ed.), *Hegel and Capitalism*, SUNY Press, 2015.

Corcuera, J., «La Constitución español de 1931 en la historia constitucional comparada», *Fundamentos. Cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional* 2 (2000), pp. 629-695.

Fraser, N./Honneth, A., *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 2006.

Hardimon, M. O., *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Hegel, G.W.F., *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824-25*. En Id. (1873-74), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (1818-1831). (Edition und Kommentar von Karl-Heinz Ilting), Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog, Band 4. Todas las citas recogen la siguiente edición castellana: *Principios de filosofía del derecho*, trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2018.

—*Jenaer Systementwürfe*, en Id., *Gesammelte Werke*, Hamburg, F. Meiner, 1976.

Herzog, L., *Inventing the Market. Smith, Hegel and Political Theory*, Oxford, OUP, 2013.

Kaviraj, S./Khildani, S. (eds.), *Civil Society. History and Possibilities*, Cambridge, CUP, 2001.

Kersting, W., «Kant's Concept of the State», en H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago U.P., 1992

López Álvarez, P., «Fuerzas asimétricas: espacio civil y poder público», en Alegre, L./Maura, E. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, G. Escolar, 2018.

Priddat, B.P., *Hegel als Ökonom*, Duncker & Humblot, 1990.

Sánchez Madrid, N., «Kant on Poverty and Welfare: Social Demands and Juridical Goals in Kant's *Doctrine of Right*», en L. Krasnoff/N. Sánchez Madrid/P. Satne, *Kant's Doctrine of Right in the 21st Century*, UWP, 2017, pp. 85-100.

Skhlar, J., *Faces of Injustice*, Yale U.P., 1990.

Smith, A., *La riqueza de las naciones*, Trad. De C. Rodríguez Braun, Alianza, 1994.

Vieweg, K., *Das Denken der Freiheit. Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'*, München, W. Fink, 2012.

—«Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel», *Estudios de Filosofía* 39 (2009), pp. 137-152.

Waszek, N., *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Kluwer, 1988.

Wood, A.W., *Hegel's Ethical Thought*, CUP, 1990.