

PRÓLOGO

La obra de Julio De Zan emana un extraordinario interés por la noción de libertad en el idealismo alemán, preocupación sistemática que le otorga a sus escritos una energía inagotable y el punto de encuentro –y de partida– de perspectivas diversas, siempre renovadas.

Profesor, investigador, ensayista, crítico... Perteneció al universo de quienes escriben con el cuerpo y dejan en él la incisión del estilo cuya hendidura es la huella de la experiencia. Siempre distante de un “humanismo liviano”, optó un modo de existencia con coherencia interna y posicionamientos claros que defendió públicamente con originalidad y pasión, con una mirada comprensiva pero firme, evitando tanto la morosidad generalizada de la respuesta ética como el apresuramiento para defender acríticamente los últimos “hallazgos”. Nunca permaneció ajeno a las grandes controversias sobre la globalización y los desafíos para la democracia en un mundo que se debate entre la preservación de las tradiciones y la necesidad de un marco plural y tolerante de convivencia frente a los cambios, las diferencias, los conflictos.

Logró un estilo reconocible, una voz propia y un enfoque singular sobre temas que consideraba universales. Defendió el trabajo intelectual como forma sistemática, metódica y rigurosa de dedicarse intensamente a la reflexión filosófica sin perder profundidad, sabiendo de los riesgos de resolver lo que se hace en una tarea responsable pero rutinaria, predecible, fiel a un mismo registro. Lo suyo fue más bien un trabajo pionero, capaz de instalar en el pulso de la vida académica la tensión inevitable y necesaria –nunca suficiente– entre la teoría y la práctica.

Nada de lo que Julio De Zan hizo podría pensarse sin la pulsión del interés por el conocimiento, sin la tenacidad por dar forma al diagrama de un pensamiento vital. Escribió artículos, conferencias, libros. La actividad de escribir, literalmente dicho, en algún

momento le ayudó a entender las cosas, y en otro, a poder seguir. En leer, citar, traducir, encontró una feliz continuidad. Sus textos responden a un procedimiento similar: conmoverse por lo que iba descubriendo y volverlo algo tan cercano como revelador. Eligió como camino el de una prosa acotada y precisa, sin desmesuras, orientada a trascender lo textual para instalarse de lleno en el corazón de la existencia. Tenta describirlo con las palabras de Levi Strauss: “Solvencia conceptual, atención razonada, obstinación científica y retórica de la imaginación”.

Su escritura es un gozoso trabajo del pensamiento, administrado con lucidez y sutileza. De redacción sopesada, profunda y ágil a la que el lector es invitado a disfrutar de la posibilidad de sentir su inteligencia en acción al unísono con su sensibilidad. Instalado en el pulso de la vida del concepto, el texto orienta la mirada hacia lo que realmente importa, desarmando conclusiones aceptadas para alcanzar lo que está vivo en la pregunta, alterando lo dado por “sabido”. Fuerza de propulsión cuya historia solo se acaba con el final de la vida: *spiritus rector* que es, sencillamente, *spiritus vector* en busca del saber como meta siempre alcanzable, siempre diferida.

Entendió su propia obra como parte de un proceso capaz de integrar en sus diferencias la apetencia de verdad, la convicción del valor de los argumentos y la necesidad de cierta predisposición para sostener en un equilibrio inestable el “deseo de certeza y el sentimiento de ambigüedad”, de los que hablara Merleau Ponty. Su alejamiento definitivo, unido al profundo respeto y aprecio intelectual que siempre nos inspiró, nos pone ante el silencio de su palabra esclarecedora y elocuente, y el recuerdo indeleble de sus aportes y participaciones en nuestra vida académica. “Alguien que además de descubrir un procedimiento, asimila y organiza elementos impregnando al conjunto con una cualidad especial, eso –escribió Ezra Pound– es ser un maestro”. Si se lo entiende así, Julio De Zan lo ha sido. Tiene sus discípulos en los cientos de alumnos, docentes e investigadores que lo escuchamos en sus clases, conferencias y cursos.

Hechos efímeros, acciones fugaces, materiales perecederos, sucesos académicos que dejaron su huella por lo trascendente y grato del encuentro.

Organizó y condujo equipos de investigación. Valoraba la necesidad de ser parte de un espacio que les permitiera a sus integrantes interactuar en diferentes escenarios académicos. Un apartado especial le corresponde al deseo cumplido de la Revista *Tópicos* que fundara con un grupo de colegas y amigos en 1993, y que sostuviera hasta sus últimos días. Fiel a su origen, entre idílico y realista, *Tópicos* marcó un rumbo y dio sus frutos en publicaciones periódicas que lo reconocen y distinguen en su faz de gestor y director.

Supo de los avatares de la “academia” frente a los desafíos del profesionalismo y de cómo el sistema puede instalarnos en un ejercicio cuya única perspectiva es la permanencia. En el medio, siempre está jugándose la densidad del concepto de autonomía y la necesidad de integrar las reglas del intercambio, el trabajo en equipo y el diálogo interdisciplinario. La demanda y cuidado de tal terreno fueron algunas de sus preocupaciones centrales. Él mismo, un trabajador de esa circunstancia de espacio, modo y tiempo que llamamos “esfera pública”, sabía que esta constituye el lugar por excelencia que, por su empatía comunitaria, es tanto el ámbito para dirimir conflictos como llevar a cabo el diálogo que permite la construcción paulatina de una autoconciencia independiente.

La esfera pública es una superficie de contacto. Transferencia de experiencia individual que se hace común. Quién con fuerza imaginativa solo puede verse a sí mismo, se encuentra aislado en el medio del género humano. Soledad que Julio De Zan no conoció. Todo en su obra se orienta hacia la confirmación de una certeza: el “cielo estrellado sobre nosotros” es un medio de orientación y, en este sentido, una metáfora de la voluntad en aras de la cual, podemos encontrarnos siempre.

Las palabras no hacen más que acompañar la experiencia vital de quienes han cerrado el ciclo de sus vidas semantizando el punto de llegada como meta indiscutible de una progresión.

Tal vez la mejor manera de ponderar la obra de Julio De Zan sea compartir sus motivos. Leer con él, escribir con él, seguir desarrollando los infinitos caminos que siempre abre su legado. Al filo de lo dicho y de lo que quedó por decir. En la sintonía de una voz con identidad perdurable. En el movimiento del trazo de una escritura fiel a sus convicciones. En la línea de lo que sostuvo hasta su último aliento.

Diana María López
Santa Fe, Diciembre 2019

Perspectivas sobre el trabajo y el reconocimiento en Hegel^I

Julio De Zan

Esta exposición rescata distintas perspectivas sobre el trabajo en relación con el reconocimiento, exploradas por Hegel en diferentes textos y períodos de la evolución de su pensamiento. Construyo una secuencia que no pretende ser sistemática sino solamente dar a pensar esas distintas perspectivas sobre el tema. En primer lugar, voy a exponer el concepto del trabajo en relación con la naturaleza; a continuación, la lucha por el reconocimiento y el trabajo en el contexto del antiguo régimen de la dominación y la servidumbre, o en la estructura y la dialéctica de la relación amo-esclavo; en tercer lugar, trabajo y reconocimiento en el Estado de derecho; y, por último, el trabajo abstracto en la época de la revolución industrial y la economía capitalista.

I Esta Conferencia fue publicada en Eduardo Assalone (Comp.), *El concepto moderno de trabajo. Actas de las VI Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 116-124.

I. El trabajo y la naturaleza²

La primera *Filosofía del espíritu* de la época de Jena³ comienza con una teoría de la conciencia que puede leerse como una genealogía en la que se muestra cómo, a través de sucesivas mediaciones, esta se desarrolla y se constituye como espíritu. A partir de la intuición sensible, que tenemos en común con otros animales, la conciencia se separa y se contrapone a la naturaleza como el objeto de su conocimiento y acción (GW 6, p. 275). “La conciencia es en primer lugar lo que se opone a aquello de lo cual ella es conciencia”. Pero el ser de la conciencia en cuanto contrapuesta a la naturaleza y al mundo como totalidad objetiva no tiene en sí mismo, sin embargo, ninguna realidad, es solamente algo subjetivo (el puro ser *para sí* que se diferencia del *en sí*) y no es en sí nada. (“En cuanto imaginación empírica [escribe Hegel], la vida de las imágenes sensibles en la conciencia muda, sin palabras, es un sueño ilusorio, despierto o dormido, pero *vacío y privado de verdad*⁴, una demencia permanente, o un estado pasajero de enfermedad que recae en la inmediatez de la sensación”). La conciencia solamente llega al conocimiento de lo que ella es en sí y para sí por estos tres medios: a) por la mediación del conocimiento de sus objetos o de *lo que es para ella* el mundo, un saber que cobra significado y realidad en el *lenguaje*; b) por la

2 Sobre el tema de este punto cfr. De Zan, J. *La filosofía social y política de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009, pp. 222-231.

3 Hegel, G.W.F. *La primera Filosofía del espíritu: Jena 1803/4*. Traducción de Julio De Zan, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2017. Se cita con la sigla de la edición crítica alemana: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, In Verbindung mit der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf, publicado en la editorial Felix Meiner de Hamburgo, 1968 y ss. Las cifras corresponden al tomo y nº de página (GW 6, pp. 206 y 215).

4 Estos enunciados traen a la memoria naturalmente *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, pero la edición crítica no los ha considerado como alusión implícita a esta obra.

mediación de *lo que ella misma hace*, por el *trabajo* y la herramienta; y c) por el *reconocimiento que recibe de los otros* en la lucha y se realiza como reconocimiento recíproco en el Estado de derecho. En esta exposición no voy a hablar de la primera mediación, que es el tema de la filosofía teórica o del lenguaje, sino de las dos siguientes, que son los ejes de la filosofía práctica.

El trabajo juega un papel central en el proceso de la diferenciación y el desarrollo de la conciencia a partir de su unidad inmediata con la naturaleza. La conciencia surge en primer lugar con la experiencia de las necesidades o con el sentimiento de carencia, como conciencia de la diferencia, de la separación y de la oposición frente a la naturaleza. Mediante el trabajo busca el hombre suprimir esa diferencia o recuperar de otra manera la adecuación de lo objetivo y lo subjetivo. “El sentimiento de la separación o carencia es la necesidad (*das Bedürfnis*); del sentimiento de necesidad nace el deseo (*die Begierde*) y la satisfacción del deseo es el goce (*der Genuß*)”⁵. El trabajo es precisamente el término medio y el pasaje activo de uno a otro de estos extremos: de la necesidad y el deseo a la satisfacción y el goce.

El estado natural es la unidad inmediata, compacta, o “indiferenciada”, es decir, la identidad con la naturaleza. En esta situación no ha surgido todavía el deseo, es el estado de satisfacción o de conformidad del animal con lo que se le presenta como inmediatamente dado, siendo lo único real para la conciencia sensible y, por lo tanto, el ser natural no sufre ninguna privación o necesidad. Al permanecer “enteramente hundido en la inmediatez de su situación singular en el mundo” (*als ganz versenkt in das Einzelne*, SS, p. 10), no experimenta todavía ningún desgarramiento, pero en esta identidad indiferenciada no se ha abierto todavía la escisión de la conciencia, la dualidad de lo subjetivo y lo objetivo, del deseo y lo deseado.

5 Hegel, G.W.F. *System der Sittlichkeit*, ed. por Lasson en: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, reimprección de la 2da. Edición de 1923, Hamburg, Félix Meiner, 1967, p. 10. En adelante SS.

El trabajo es el término medio de esta relación, que presupone el desgarramiento de la necesidad. Mediante el trabajo, se busca la anulación de la diferencia o la reconstrucción de la unidad. Pero no se trata tampoco de la supresión simple de la diferencia, de la aniquilación de la objetividad del objeto, o del retorno a la pura indiferencia en la que no existe la conciencia. El trabajo es un diferimiento de la destrucción inmediata del objeto y, al mismo tiempo, un diferimiento de la satisfacción de la necesidad y del goce. En el trabajo el goce se encuentra reprimido, o postergado, se ha convertido en algo ideal, que existe solamente en la representación y se encuentra desplazado al futuro (*der Genuß ist gehemmt und aufgeschoben, er wird ideell*, SS, p. 13). El trabajo no se comprende sin este poder de jugar con los tiempos. El animal no tiene este poder de diferir, no es, como el hombre, amo del tiempo, por eso permanece prisionero de la inmediatez natural.

En las Lecciones de Heidelberg de 1817/18, Hegel relaciona expresamente esta apertura de la temporalidad con la agricultura. Esta trabaja con el futuro, tiene que preparar con tiempo la tierra para la época de la siembra y esperar el momento de la cosecha; en su mayor parte el fruto cosechado no es consumido porque los granos tienen que ser almacenados. La cosecha guardada es un pasado presente, trabajo acumulado que está ahí, disponible, para proveer a la subsistencia futura de todo el año: “Con la agricultura cesa la vida errante que vive únicamente del presente”, y aparece el sedentarismo de la espera de los tiempos. El agricultor trabaja duro en las épocas de la preparación de la tierra para la siembra y de la cosecha. Pero durante los períodos más largos está sedentario a la espera del tiempo, de la llegada de la estación o la época de sus duras tareas⁶.

6 “Solamente en una determinada estación del año puede el hombre procurarse los medios de su subsistencia; así se introduce la preocupación por los otros tiempos del año, y aparecen en el trabajo agrícola pasado y futuro” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und*

El trabajo se define, entonces, como “*satisfacción contenida*”, “*gozo postergado*” y en cuanto tal, no es solamente un dar forma al objeto, sino también al propio sujeto mediante la negación y el dominio del impulso natural a la satisfacción inmediata del deseo. Gracias a este dominio de sí mismo, al esfuerzo y la disciplina del trabajo, y al avance acumulativo de la técnica en cuanto objetivación comunicable del propio trabajo, consigue el hombre el dominio del mundo, o la capacidad de formarlo de acuerdo a sus proyectos y necesidades, de tal manera que el objeto, como lo otro de sí, deja de ser algo extraño y opuesto, u hostil a él, y puede habitar en este mundo trabajado por él como en su propia casa (*zu Hause, bei sich selbst sein, o chez soi*, son expresiones de la idea de libertad).

Para Hegel, el trabajo productivo material es un modelo conceptual de la acción humana en general, porque él no acepta la contraposición clásica que proviene de Aristóteles entre “*praxis*” y “*poiesis*”, como categorías para la demarcación de dos esferas de actividades determinadas por propiedades que las oponían entre sí. La primera, como actividad inmanente cuya perfección reside en la plenitud de su propio acto, carece para el filósofo antiguo de un efecto objetivo directo en la transformación del mundo; la segunda, dirigida a la producción de algo exterior al hombre mismo, transforma efectivamente su objeto, pero cesa y carece de sentido una vez logrado el fin, su resultado permanece como algo exterior a la acción y no forma o perfecciona al propio sujeto, sino solamente al objeto; la primera estaba reservada a los hombres libres y la segunda relegada a los esclavos. Hegel piensa en cambio la reunificación de la filosofía práctica a partir de la idea de una “*praxis poiética*”, cuya obra es la historia misma, idea más acorde con la época de las revoluciones y de la construcción política del Estado moderno. Estos conceptos, el de *la historia* como obra de la libertad, el concepto de

Staatswissenschaft, (VNS) Heidelberg 1817/18, Nachgeschrieben von P. Wannemann, Eds. C. Becker *et al.*, Hamburg, (según los apuntes de P. Wannemann), 1983, §103, p. 130).

revolución, o del *Estado* como estructura política diferenciada de la *sociedad civil autónoma*, no habían sido pensados por los antiguos y no podían comprenderse con la categoría aristotélica de *praxis*. Para cerrar este punto, y a modo de ejemplo, quiero llamar la atención sobre cómo Hegel usa la palabra “*Produkt*”, que pertenece del mundo del trabajo, en un escueto pero provocativo enunciado de la *Introducción a la Filosofía de la Historia* sobre la esencia y la génesis del espíritu: “El espíritu es algo activo. La actividad es su esencia; y él es su producto”⁷.

2. La lucha por el reconocimiento y el trabajo en el antiguo régimen⁸

El relato hegeliano de la lucha por el reconocimiento no es la descripción de un estado real de situación existente en algún momento histórico, sino que se trata de la reconstrucción de las condiciones que tienen que ser pensadas para comprender y explicar la salida del estado de naturaleza, la creación del mundo del espíritu y del Estado de derecho. El reconocimiento del otro como otra conciencia, que es el centro de su propio mundo, y el descentramiento de ambos, son presupuestos de la creación de la intersubjetividad mediante el lenguaje. Todo esto está para nosotros naturalizado, pero no son fenómenos naturales, algo simplemente dado, por lo tanto hay que reconstruir el proceso que explica cómo ha sido posible esta transformación esencial de la salida del estado de naturaleza, y como contribuir a su reproducción en el tiempo.

7 “No es adecuado hablar del espíritu como ser. Er ist aber etwas Tätiges. Die Tätigkeit ist sein Wesen; er ist sein Produkt“ (G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* –VG–, Meiner Verlag Hamburg 1955, p. 55).

8 Cfr. De Zan, J., 2009, cap. 10.

Hegel se propone demostrar en primera instancia –explica E. Düsing, cómo se produce, para un individuo autoconsciente, la génesis del significado de la expresión: ‘otra autoconciencia’– la génesis de este significado o el saber que hay otra conciencia, no es una inferencia a partir del ser ahí (*Dasein*) del otro⁹;

y tampoco es una cuestión meramente epistémica, de conocimiento objetivo, sino que implica, al mismo tiempo, el sentimiento de *respeto* moral en el sentido de Kant. La cuestión del reconocimiento se resuelve para Hegel en el campo de la acción, mediante la lucha y el trabajo, como una victoria recíproca sobre el encapsulamiento egocéntrico de las individualidades¹⁰.

En el despertar primigenio de la conciencia de sí, escribe Hegel, “*el todo*” es la conciencia y su propio mundo; “*ella es el ser ideal del mundo*”, y toda singularidad, o toda cosa es *para ella*, o “*es solamente esto, que es lo que es con referencia a mí*” (GW 6, pp. 307-308). *El otro* aparece a la conciencia como parte de *su* propio mundo, como *otro objeto* más de la conciencia. Estas conciencias no se reconocen todavía recíprocamente como sujetos y fines en sí mismos; en tal situación no hay ninguna posibilidad para la intersubjetividad ni para la moralidad o el *moral sense*. El otro, el extraño (ajeno a su grupo de pertenencia) aparece a la conciencia primitiva como una amenaza

9 Düsing, E. *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. Verlag für Philosophie J. Dinter, Köln, 1986, p. 313.

10 En las actualizaciones contemporáneas de la teoría del reconocimiento se ha puesto de relieve la tesis, que proviene de S. Agustín, y ha sido retomada por M. Scheler, que el sentimiento, especialmente el amor (o el *deseo*, como dice Hegel) tiene prioridad sobre el conocimiento del otro. A. Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* Katz, Buenos Aires, 2007, p. 83) lo ha formulado de esta manera: “En la conducta social existe una primacía al mismo tiempo genética y categorial del reconocimiento sobre el conocimiento, de la implicación interesada frente a la aprehensión des-interesada (u objetiva) de otra persona como tal.”

y un desafío para su identidad, para su propio ser como conciencia y para su propio mundo como totalidad del ser para sí de la existencia. El conflicto es radical, ontológico o existencial.

Las autoconciencias egocéntricas que se enfrentan en el estado de naturaleza quieren ser reconocidas como totalidades absolutas, pero lógicamente no pueden reconocer al otro de la misma manera. Y como cada uno quiere lo mismo, este es el origen de una lucha a muerte. El reconocimiento de una solamente es posible mediante la exclusión o la muerte de la otra. En esta lucha vence quien no se deja dominar por el miedo y se expone sin temor a la muerte, porque el reconocimiento vale más que la vida. El primero es el señor, que confirma a través del otro su *ser para sí*, mientras el segundo se somete a la servidumbre y su ser es *ser para otro*. Pero este reconocimiento unilateral, sin reciprocidad, no es verdadero.

El reconocimiento deseado del singular como totalidad entraña, por lo tanto, una “contradicción absoluta”. La superación de esta lucha, y de la estructura de la relación de dominación, tiene que pasar por la experiencia límite de la muerte. Para poder reconocer a la otra como autoconciencia independiente y centro de su propio mundo cada una tiene que morir a sí misma. Pero ¿cuál es esta forma de conciencia que tiene que morir? En la descripción de Hegel parecen superponerse rasgos del egocentrismo natural del yo empírico en sus primeras etapas evolutivas ontogenéticas y filogenéticas, lo que Paul Ricoeur llama “la autoafirmación hiperbólica” de la conciencia o del yo trascendental en la moderna filosofía del sujeto, a partir de Descartes. Estas son las formas de la conciencia que tienen que morir.

El reconocimiento del otro como autoconciencia independiente produce en ambos un *descentramiento radical de la propia conciencia y la crisis de la concepción del mundo centrada en el sujeto*, que hace posible la apertura de la intersubjetividad y la creación del estado de reconocimiento recíproco (*Anerkanntsein*), en otras palabras, es

el Estado de derecho como presupuesto de toda *conducta social conforme a reglas* y del juego de respetar en general reglas comorasgo definitorio del lenguaje y de toda forma de racionalidad.

La experiencia de los vencidos, que por miedo a perderla vidase han sometido a una *servidumbre voluntaria*, recorre los momentos de la *angustia* ante la muerte, la *esclavitud del servicio* bajo la dominación de un señor y el aprendizaje de la disciplina del *trabajo*, por el cual se alcanza el *dominio de la naturaleza* interna y externa. Mediante la angustia, la servidumbre y el trabajo, el esclavo hace un aprendizaje y alcanza su formación (*Bildung*), transformándose esencialmente. De estas experiencias, la más decisiva es el aprendizaje que se realiza mediante el trabajo. El trabajo es “lo formativo” porque da forma (*bildet*) a los objetos para el uso del hombre, y forma sobre todo al sujeto, su carácter y sus habilidades¹¹.

Los alemanes llegan a decir que, así como el XVIII fue el siglo de la Ilustración, el XIX fue el siglo de la *Bildung*. Esta es una palabra que se usa casi siempre en alemán, porque no tiene un término equivalente en la mayoría de las otras lenguas y ha sido un giro significativo propio de la cultura alemana desde fines del XVIII. En castellano se traduce relativamente bien por “formación”, expresión que evoca, como el término alemán, la reminiscencia del uso para la formación espiritual religiosa, aunque en nuestra lengua el término “formación” no tenga el rango y la riqueza semántica de

¹¹ He usado la expresión del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne La Boétie. Si bien no la he encontrado literalmente en los textos de Hegel, es claro que lo que pone fin a la lucha es el sometimiento voluntario de quien reconoce al otro como su señor. E. La Boétie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (1572), Madrid, Trotta 2008. Con esta expresión quiero corregir mi expresión en la página 289 de la primera edición de mi libro sobre *La filosofía práctica de Hegel* (2009), cuando digo que “el señor obtiene por la fuerza el dominio y el reconocimiento de los vencidos”. Esta corrección permite comprender mejor la dialéctica de esta relación.

la “*Bildung*” alemana, cuyo significado ha cobrado matices diferentes. En esta historia semántica moderna se esfumó sin desaparecer del todo el sentido religioso, y la *Bildung* se convirtió en un rasgo distintivo de la alta burguesía, como lo testifica el uso de la palabra compuesta: *Bildungsbürgertum* (el reino burgués de la *Bildung*). Este fenómeno ha sido en parte resultado de la intensa vida social y cultural fomentada para llenar el ocio de esta clase pudiente y compensar su falta de rango nobiliario. Finalmente, a partir de Hegel la *Bildung* “se contaminó” con el trabajo (dice Koselleck), y dejó de aparecer como un privilegio de clase, para pasar a ser un producto de la disciplina y el esfuerzo personal de autoformación, desligada de la posición social, aunque no del contexto y de sus fuentes histórico-culturales¹². “Solamente mediante la disciplina de la *Bildung* llega el hombre a ser lo que debe ser [...] a diferencia del animal, el hombre debe hacerse a sí mismo lo que debe ser”¹³.

El señor en cambio ha permanecido ocioso, no ha aprendido a trabajar, y no se ha formado a sí mismo mediante la *Bildung*, entonces se verá forzado a la postre a reconocer al esclavo, y no solamente por su dependencia del trabajo y el servicio de él para poder satisfacer sus necesidades, sino también porque la *Bildung* se impone por su superioridad. Es a través del rodeo de una larga historia como esta, lo que ha hecho posible la superación del estado de guerra primitivo, en particular a través del reconocimiento unilateral y la obediencia de los siervos. La estructura de la relación amo-esclavo pone fin a la violencia de la guerra, evita la muerte de ambos y mantiene un cierto ordenamiento social. La Revolución liquida finalmente el antiguo régimen y produce la inversión (*Umkehrung*) de la relación de dominación y servidumbre que instituye en principio el Estado de derecho, o de reconocimiento recíproco.

12 Cfr. Koselleck, R. *Historias de conceptos*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, cap. 4, “Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*”, 49-95.

13 Hegel, G.W.F. (VG), op. cit., p. 58.

El concepto de la inversión de la relación de dominación que produce un salto cualitativo en la historia, no se tiene que pensar como una *inversión relativa* de las posiciones en la que el antiguo amo se transforma en esclavo del esclavo, sino como una *inversión absoluta* que suprime la estructura misma de la relación de dominación y la reemplaza por el reconocimiento recíproco de los derechos humanos de todos como personas. Esta forma de reconocimiento y la conquista de la libertad no se tienen que pensar tampoco como acontecimientos que ya se han cumplido en plenitud, sino como avances en lo que es el sentido y el fin de todo el proceso de la historia.

El resultado directo de la lucha violenta es la dominación, y no el buscado reconocimiento. Pero al mostrar que el principio del poder no está en la fuerza ni en la voluntad de mando, sino en el sometimiento voluntario, mientras el reconocimiento como tal es efecto de la *Bildung* y el trabajo, Hegel concibe una estructura de relaciones dialécticas que él mismo aplica para la superación de la dominación en otros campos. El modelo dialéctico del reconocimiento está presente incluso en el propio concepto de espíritu, clave de toda su filosofía. “Al pensar Hegel el espíritu, incluso más tarde, como el estar consigo mismo en el ser-otro (*Beisichselbst sein im Andersein*), en esta dinámica interna está actuante siempre precisamente el reconocimiento”¹⁴.

De esta manera se esboza una concepción del mando y la obediencia en una filosofía política que permite comprender la construcción y la legitimación democrática del poder político real, aunque el propio Hegel no haya explicitado este nuevo concepto del poder¹⁵. La dialéctica de la relación amo-esclavo es el modelo de la inversión de las relaciones de poder político que estaba ya implicado en el concepto de la soberanía popular, siendo explicitado en la idea marxista de la revolución social y en la teoría de la democracia deliberativa radical.

14 Düsing. E., op.cit., p. 307.

15 Cfr. De Zan, J. *La vieja y la nueva política. Libertad, Poder y Discurso* Buenos Aires, UNSAM-Edita, 2013, Capítulo IV “El concepto del poder político”.

3. Trabajo y reconocimiento en el Estado de derecho¹⁶

“La fuente y el origen del derecho de propiedad es el trabajo [...]” (GW 8, p. 227). La tesis de que la propiedad se funda en el trabajo y en la elaboración de las cosas ha sido considerada como un típico teorema de la temprana filosofía social burguesa que tenía su base intuitiva en el trabajo artesanal y en el laboreo manual de la tierra, como se puede comprobar también en Locke, uno de los primeros en sostener que la propiedad privada había tenido su origen en el trabajo del hombre. En Locke, sin embargo, la relación de propiedad es más extrínseca y formal o jurídica. El fundamento del derecho del hombre sobre las cosas del mundo en general tiene una fuente completamente diferente, pues proviene de una donación que “Dios ha otorgado a Adán, a Noé y a sus descendientes”¹⁷. El trabajo es, para el padre del liberalismo clásico, más bien la causa de la división o del reparto de la propiedad común que Dios había otorgado al género humano, la causa del pasaje de la propiedad común a la propiedad privada que se hace efectivo mediante *la exclusión del otro* del uso de mis cosas o del ingreso a mi parcela. Hegel considera superflua la presuposición teológica de la posesión común y critica las posiciones de Hobbes y de Locke en cuanto hacen de la seguridad de la propiedad el fin del Estado, porque esta concepción no piensa el significado propio de lo público político y lo confunde con la sociedad civil y el derecho privado.

Hay que distinguir el derecho de propiedad de la facticidad de la posesión. Puede haber muchas formas de toma de posesión de las cosas. Pero en el estado de naturaleza la posesión se sostiene solamente mediante la fuerza para mantener la exclusión de los demás.

¹⁶ Cfr. De Zan, J., 2009, cap. 9.

¹⁷ Locke, J. *The Second Treatise of Government*, edición de Thomas P. Peardon, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1952, cap. 5§25.

En cambio, el Estado de derecho significa para Hegel, un estado de reconocimiento recíproco de todos como personas y sujetos de derechos; es la situación en la que cada uno tiene la posesión originaria de lo que ha producido mediante su trabajo y la posesión adquiere, mediante el reconocimiento, el estatus del derecho de propiedad. El reconocimiento mutuo en el nivel social horizontal de lo que es propio de cada uno, es lo que da origen y constituye la realidad de todo el derecho abstracto. Este derecho formal y legal no otorga los derechos y la propiedad, sino que tiene la función de formularlo en su lenguaje normativo, de garantizar su respeto y las formas de transmisión de la propiedad mediante legados o contratos. Al tratar la figura jurídica del contrato, recuerda Hegel especialmente que esta figura central del derecho “presupone el reconocimiento recíproco, como todas las otras relaciones e instituciones del espíritu objetivo”¹⁸. En los hechos, sin embargo, no siempre el derecho formal se adecua al reconocimiento real y entonces pierde legitimidad. Este desfasaje se produce siempre porque la dinámica de la vida histórica y del reconocimiento o del espíritu del pueblo evoluciona con mayor rapidez, mientras el sistema del derecho formal refleja más bien el pasado, lo muerto que ofrece resistencia al cambio.

Hegel argumenta también que, más allá de la cuestión del origen y de la formalidad del derecho, la realidad y el reconocimiento de la propiedad no se mantiene pacíficamente como algo desconectado del trabajo, de la posesión y del uso de la cosa¹⁹. Esta doctrina tenía un importante significado político en aquel tiempo de reformas tendientes a liquidar los restos de los derechos feudales, porque daba las bases para la justificación de los reclamos de los campesinos a la propiedad de la tierra contra los antiguos señores feudales, como lo sostiene abiertamente en su exposición oral de las *Vorlesungen über*

18 Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg; Meiner, 1955, §71, Obs. En adelante *Rph*.

19 Cfr. De Zan, J., 2009, pp. 420-421.

Naturrecht und Staatswissenschaft de Heidelberg 1817/18²⁰. Su oponente académico en esta discusión era Savigny y los representantes de la escuela histórica del derecho, quienes durante generaciones restaban al hecho de la posesión toda relevancia jurídica, en consonancia con los intereses y los antiguos derechos de la nobleza. Esta cuestión política es también el trasfondo de la severa crítica a la posición de Kant en el § 15 de los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, que separaba la propiedad de la sustancia de la forma dada a la cosa por el trabajo como una modificación accidental²¹.

La posesión llega a ser recíprocamente reconocida, legítima, y pacífica en tanto es universal, es decir, en la medida en que todos los miembros de la sociedad civil tienen el goce de este derecho. Solamente bajo esta condición de igualdad de derecho puede obtener la propiedad la reciprocidad del reconocimiento universal y puede valer como derecho, no como un privilegio. El goce pacífico de un derecho y el efectivo respeto del mismo presupone el reconocimiento recíproco sin el cual la apropiación privada de las cosas del mundo, que excluye a todos los demás, no puede estabilizarse y tener seguridad (GW 6, p. 309). “En la propiedad en cuanto derecho el acto de la exclusión se transforma en un acto tal que todos colectivamente excluyen del mismo modo a cada uno de los otros, y en la posesión de algo determinado todos tienen, del mismo modo, su posesión. “[...]La seguridad de mi posesión es la seguridad de la posesión de todos; en mi propiedad todos tienen su propiedad” (GW 6, pp. 324-325)²².

20 Hegel, G.W.F. (VNS) Hegel valoriza particularmente la posesión, mientras que la propiedad que no es usada o trabajada no es para él plena propiedad. O. Pöggeler, en su “Introducción” a esta edición de las *Leciones de Filosofía del Derecho* (XXXIV-XXXV) confronta la posición de Hegel con la de Savigny, cuyo libro, muy significativo en la época, sobre *El derecho de posesión* sostiene en cambio que la posesión es un hecho que no genera derecho.

21 Cfr. De Zan, J., 2009, pp. 426-427.

22 Hegel no imaginaba la posibilidad de un incremento de las *fuerzas de seguridad*, estatales y privadas, tan enorme como el que han desarrollado las sociedades actuales para garantizar su sistema de exclusión, y el reconocimiento unilateral de un derecho ilimitado de unos pocos, que no reconocen el mismo derecho a todos los demás.

En el mundo social y político moderno, el derecho y el poder no violento son para Hegel siempre de hecho un efecto del reconocimiento. En el §331 de la *Filosofía del Derecho* sobre la relación internacional, dice:

Un Estado tiene frente a los otros una independencia soberana. Ser en cuanto tal *para los otros*, es decir, *ser reconocido* por ellos es su primera y absoluta legitimación de la soberanía externa... Pero este reconocimiento exige la condición de que reconozca, a su vez, a los otros Estados que lo reconocen, es decir, que los respete en su independencia.

El reconocimiento es lo que da soberanía. *Ser soberano es ser reconocido por los otros soberanos*. La palabra “soberano”, que aparece dos veces en la frase anterior, puede ser reemplazada por la palabra “persona”, o “sujeto de derechos” en la sociedad civil, por ejemplo, o por “ciudadano” en lo político, y la estructura del enunciado mantiene su sentido y validez.

4. El trabajo abstracto en la revolución industrial y en la economía capitalista

Seré más breve en esta perspectiva de Hegel porque es más conocida y porque además los análisis de Marx y de tantos otros han avanzado mucho más allá en esta línea.

En primer lugar, Hegel estudia la estructura formal o la lógica de la cosa y muestra que mediante la división del trabajo y el empleo de la máquina, se produce un desacoplamiento entre el trabajo y las necesidades propias del individuo. Este es el trabajo abstracto, que