



4. Indagación sobre el lugar de la economía política en los proyectos filosóficos de Smith y Hegel

An inquiry into the place of political economy in the philosophical projects of Smith and Hegel

Investigação sobre o lugar da economia política nos projetos filosóficos de Smith e Hegel

Martín Moyano
Christian Montero
Santiago Geddo
Ezequiel Lorenzo
Universidad de Buenos Aires – CONICET
Buenos Aires, Argentina
moyanomartin423@gmail.com
chmnr@gmail.com
santiago.geddo@gmail.com
ezelorenzo1496@gmail.com

Recibido: 25 de marzo de 2022

Aceptado: 12 de abril de 2022

Resumen

El presente trabajo se propone explorar el lugar de la economía política en los proyectos filosóficos de Adam Smith y G. W. F. Hegel, procurando retomar el contenido teórico insito en algunas de sus principales obras. Para ello, se buscará mostrar cómo ambos autores, ante la necesidad de trascender las relaciones sociales directas, desembocan en el estudio de las relaciones mercantiles. Hacia el final del artículo, se dedicarán unas breves reflexiones a las dificultades con las que tropiezan en la consecución de esta empresa y a la relevancia de su legado teórico.



Palabras claves

Economía Política – Historia del pensamiento económico – Filosofía - Smith – Hegel

Abstract

The purpose of this paper is to explore the place of political economy within Adam Smith's and G. W. F. Hegel's philosophical projects by attempting to review the theoretical content embedded in some of their main works. In order to do so, it will be shown how both authors, as they face the need to transcend direct social relationships, end up moving towards the study of mercantile relationships. Approaching the end of this article, a few reflections regarding the difficulties they encountered when pursuing this enterprise and the relevance of their theoretical legacy will be made.

Keywords

Political economy – History of economic thought – Philosophy – Smith – Hegel

Resumo

Este trabalho propõe explorar o lugar da economia política dos projetos filosóficos de Adam Smith e G. W. F. Hegel, buscando retomar o conteúdo teórico incorporado em algumas de suas principais obras. Para isso, se tentará mostrar como ambos os autores, perante a necessidade de transcender as relações sociais diretas, desembocam no estudo das relações mercantis. No final desse artigo, se dedicará algumas breves reflexões sobre as dificuldades que Smith e Hegel encontraram com a prossecução deste projeto e a relevância do seu legado teórico.

Palavras-chave

Economia política – História do pensamento econômico – Filosofia – Smith – Hegel

Introducción

Como es sabido, desde muy temprana edad Hegel manifestó un gran interés por la economía política.¹ Sin embargo, no es hasta la publicación de una obra tardía, la *Filosofía del derecho*, que estas lecturas se integran definitivamente a su sistema filosófico. Más en concreto, nos referimos a la novedosa formulación del concepto de sociedad civil que, como señala Bobbio,² implica un quiebre respecto de la filosofía política previa y pasa a designar inequívocamente una escisión entre el ámbito de lo económico y el ámbito de lo político. El vínculo entre Hegel y Smith ha sido abordado, habitualmente, desde esta óptica: la mayor parte de las

¹ Shlomo Avineri, *Hegel's theory of the modern state* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) y Terry Pinkard, *Hegel, una biografía* (Madrid: Acento, 2002).

² Norberto Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci* (Madrid: Editorial Debate, 1991).

investigaciones sobre la temática han intentado rastrear con qué autores de esta naciente disciplina Hegel tuvo contacto y pretendieron realizar una “disección” con el propósito de distinguir los aportes específicamente “smithianos” de los de otros pensadores, en particular, de uno no explícitamente mencionado por Hegel, como lo es James Steuart.³

En el presente artículo, nos proponemos un trabajo de diferente naturaleza. Nos ocuparemos aquí de reconstruir la articulación entre distintos pasajes de las obras tanto de Hegel como de Smith a partir de un problema teórico común que, interpretamos, los lleva a interesarse por la economía política. Para ello, nos valemos principalmente de las interpretaciones presentes en los trabajos de Pablo Levín, quien investigó en extenso la unidad conceptual entre *La teoría de los sentimientos morales* (de aquí en más, TSM) y *La Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (de aquí en más, RN) en diferentes momentos de su obra.⁴ Por otra parte, encontramos también en su tesis doctoral de 1997, *El capital tecnológico*, una potente tesis interpretativa acerca de la relación entre la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu* y el concepto de sociedad civil tal como aparece desarrollado en la *Filosofía del derecho*.

En el caso de Smith, sostendremos que este problema teórico se manifiesta como la imposibilidad, en la TSM, de que el principio de simpatía pueda establecerse como fundamento para la viabilidad histórica de la sociedad moderna. El problema radica en que esta capacidad de interesarse por la suerte de nuestros semejantes tiene —señala Smith— un radio de acción muy limitado; su vigencia está circunscrita únicamente a las relaciones sociales directas. A medida que, mediante el despliegue de las relaciones mercantiles, dinerarias y capitalistas, la sociedad va adquiriendo dimensiones ecuménicas, este atributo propiamente humano tiende a diluirse a la par que los vínculos sociales empiezan a trascender la esfera de esas relaciones sociales más inmediatas, a condición de volverse crecientemente impersonales.

Será precisamente a partir de la indagación en las relaciones que se entablan mediante la actividad comercial, investigadas por Smith en la RN, que se retomará

³ Ángelo Narváz León y Pablo Pulgar Moya, “Hegel y la economía política: contribuciones para un debate histórico y filológico”, *Límite* 14 (agosto de 2019); Norbert Waszek, *The Scottish enlightenment and Hegel's account of "civil society"* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998); Mark Neocleous, “Policing and pin-making: Adam Smith, police and the state of prosperity, policing and society”, *Policing and Society* 8(4): 425-449.

⁴ Véase Ariadna Cazenave y Pablo Levín, “Adam Smith: el capitalismo y su frustrado proyecto de civilización”, *Revista Cultura Económica*, 101 (junio de 2021).

la pregunta sobre los fundamentos que permitan articular a la sociedad moderna. Esta búsqueda ya no se limita al estudio de las relaciones sociales en el contexto de una “sociedad de conocidos”, sino que explora la relación social general en un mundo en el cual conviven una multitud de individuos, una auténtica “sociedad de extraños”.⁵

Por su parte, Hegel otorga un papel central a las relaciones sociales de producción para trascender el momento de la vida natural, en el cual los individuos se encuentran unidos al grupo por lazos de pertenencia y parentesco. Es mediante estas relaciones sociales que el ser humano alcanza la conciencia de sí mismo como un ser libre y, necesariamente, el reconocimiento como tal. En cuanto se rompe el aislamiento en la satisfacción de las necesidades, el grupo social se complejiza y divide en una estructura diferenciada entre “propios” y “extraños”. Estos últimos son considerados por los primeros como un instrumento mediante el cual satisfacen sus inclinaciones egoístas.

Hegel ve en este hecho una anticipación de la moderna sociedad civil, en la cual ese proceso se da mediante autoconciencias libres que no solo han trascendido la vida natural, sino también la servidumbre, y han llegado a ser verdaderamente “para sí”. Es llegado este punto que el autor se vale de la perspectiva de la economía política clásica. La familia hegeliana puede ser interpretada, en este marco, como un resabio de aquella unidad primigenia de los individuos en el grupo biológico que, sin embargo, subsiste a la fragmentación mercantil de la sociedad, pero no alcanza a constituirse como fundamento de la ciencia del Estado moderno pues el altruismo existente a su interior es meramente particular.

Estructuramos, entonces, el presente artículo en el orden que sigue: la primera sección estará abocada a profundizar en la relación antedicha entre la TSM y la RN, la segunda sección presentará el modo en que Hegel explica el tránsito de la esclavitud hacia la libertad por medio de las relaciones de trabajo y la tercera sección estará dedicada a extraer algunas conclusiones sobre lo anteriormente estudiado. En particular, realizaremos una reflexión en torno al problema conceptual que lleva a ambos autores a interesarse por la economía política y las dificultades con las que se encuentran al momento de abordarlo.

⁵ Cazenave y Levín, “Adam Smith”, 57.

Smith: de la teoría de los sentimientos morales a la riqueza de las naciones

Diversos autores han señalado una presunta contradicción entre las dos principales obras de Adam Smith, la TSM y la RN. Su punto de vista se fundamenta en que los principios naturales que ocupan un lugar preponderante en cada uno de estos trabajos (la simpatía y el egoísmo respectivamente) son mutuamente incompatibles. Esto ha dado lugar a lo que, en el campo de las investigaciones sobre la historia del pensamiento económico, ha sido denominado como “Das Adam Smith problem”.⁶

Intentaremos mostrar, sin embargo, que no es posible comprender cabalmente el cometido de la empresa smithiana si no se tiene presente el vínculo conceptual existente entre sus dos principales trabajos teóricos. En este sentido, Griswold (1999) señala que esa aparente inconsistencia proviene de una falta de comprensión por parte de quienes suscriben esta posición, acerca de las nociones de simpatía y egoísmo. La obra de Smith, desde el punto de vista de este autor, debe ser interpretada como un proyecto filosófico coherente en su unidad. De hecho, la RN es concebida por Smith como una rama de la jurisprudencia natural en el marco de la TSM. La relación entre esta obra y la RN se torna, en este punto, insoslayable para comprender el propósito que Smith persigue a lo largo de toda su vida intelectual: encontrar el fundamento que garantice la viabilidad histórica de la sociedad moderna.⁷

Las profundas transformaciones que empezaban a suscitarse de manera ininterrumpida desde la baja Edad Media fueron configurando un nuevo escenario histórico. La expansión del comercio, la erosión de las culturas particulares producto del despliegue de la relación mercantil entre comunidades sin —o con escaso— contacto previo, el retroceso de la teología medieval y la religión, el creciente prestigio de la ciencia y la filosofía, etc.

En suma, las circunstancias históricas que dieron origen a la ilustración burguesa exigían explorar la posibilidad de una civilización universal que ya no podía fundamentarse bajo los viejos preceptos de la moral cristiana y debía

⁶ Para un estudio detallado sobre la recepción de la obra de Adam Smith y el lugar de la economía política en su proyecto filosófico, véase Pilar Piqué, “La obra de Adam Smith en el estudio y en la enseñanza de la historia del pensamiento económico” (tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2017).

⁷ Véase Cazenave y Levín, “Adam Smith” y Piqué, “La obra de Adam Smith”.

emanciparse de cualquier tutela externa. Al no haber ya lugar para el dogma irreflexivo, la viabilidad histórica de la nueva sociedad debía sostenerse necesariamente sobre otros pilares.

En la TSM, la búsqueda tiene su principio en el estudio de la experiencia práctica del individuo en continua interacción con sus semejantes. Smith se propone entender cómo es que las personas moldean, corrigen y juzgan su propia conducta y la de terceros, así como las causas que motivan sus sentimientos y el sentido del deber. En ese sentido, afirmará:

... la cuestión más importante de la filosofía moral se refiere al principio de la aprobación, el poder o facultad de la mente que vuelve a ciertos caracteres agradables y desagradables, que hace que prefiramos un tenor de conducta a otro, que llamemos a uno bien y a otro mal, y que consideremos que uno es objeto de aprobación, honra y recompensa, mientras que el otro lo es de reprobación, crítica y castigo.⁸

El principio de la naturaleza humana en el cual Smith se va a basar a lo largo de toda la TSM es, justamente, la simpatía, la capacidad de ponernos en el lugar del otro. En línea con lo antedicho, se busca que esta noción surja de la vida práctica y se desarrolle a partir de la experiencia común:

¿Cómo apreciamos la corrección o incorrección de la conducta? Smith participa de la gran aportación de la escuela escocesa de filosofía moral, que puso el énfasis en los sentimientos y no en la razón. ¿Cómo obtenemos esos sentimientos? Por la simpatía.⁹

Así, la simpatía aparece como una capacidad que cualquier ser humano puede reconocer en sí mismo, en su vida cotidiana.

La simpatía no solo implica ponerse en el lugar del otro, sino también poder acompañarlo en cualquier sentimiento, sea negativo como usualmente se entiende, o positivo. Es poder imaginarnos en su situación y, gracias a nuestras propias experiencias pasadas, sentir en mayor o menor medida lo mismo que él siente. Así, guiados por la simpatía, tenemos la capacidad no solo de identificarnos con los sentimientos ajenos, sino también de juzgarlos y evaluarlos, aprobarlos o reprobarlos, al igual que los otros nos van juzgando a nosotros mismos.

⁸ Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (Madrid: Alianza, 1997), 549.

⁹ Carlos Rodríguez Braun, "Estudio preliminar" en *Teoría de los sentimientos morales* (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 14.

Es mediante este proceso en el cual sometemos las conductas y los sentimientos ajenos a nuestro escrutinio que desarrolla, según Smith, nuestra capacidad de autojuzgarnos y, de esta forma, corregir y moldear nuestras propias conductas y nuestros propios sentimientos. En palabras del propio autor, se lee: “El principio según el cual aprobamos o desaprobamos nuestro propio comportamiento es exactamente el mismo por el que ejercitamos los juicios análogos con respecto a la conducta de otras personas”.¹⁰ Comienza a constituirse, entonces, la figura del espectador imparcial como un desdoblamiento del propio individuo entre actor y espectador: yo que actúo y yo mismo que evalúo mi conducta como lo haría un espectador imparcial.

De esta forma, Smith pretende demostrar que los juicios morales no le son impuestos al individuo, sino que, guiado por el principio de simpatía, este los produce de forma necesariamente social, y es él mismo quien los asimila e interioriza a través de su experiencia cotidiana. Asimismo, esta facultad es la que nos permite a todas las personas corregir nuestra conducta y gracias a ello convivir en armonía. En suma, Smith se propone mostrar que la simpatía mediada por la experiencia práctica del individuo puede constituirse en un principio que garantice la fraternidad universal.

No obstante, partiendo de la pregunta inicial y siguiendo la tesis planteada por Cazenave y Levín (2021), encontramos en este punto una dificultad mayúscula: la capacidad humana de interesarnos por nuestros semejantes tiene —señala Smith— una vigencia acotada a aquellas personas que conocemos, con las que alcanzamos a desarrollar vínculos personales directos y se va debilitando a medida que pensamos en aplicar el mismo principio a personas desconocidas.

La simpatía, ese principio surgido de la experiencia práctica común de cada individuo, con el potencial de brindar un fundamento para la viabilidad histórica de la sociedad, no puede devenir en un principio de alcance universal. La fraternidad que este garantiza queda acotada a una sociedad de dimensiones extremadamente restringidas. Esa experiencia común en la que se desarrolla el principio de simpatía está basada en una sociedad pequeña, estática, en la que los individuos se relacionan de manera directa, comparten vivencias y sienten cariño mutuo. Solamente allí el espectador imparcial puede ser construido de forma social general. Apenas se pierde esa relación directa, el espectador imparcial no es

¹⁰ *Ibid.*, 227.

lo suficientemente fuerte como para constituirse en fundamento de la corrección de la conducta. Es decir, “a medida que la sociedad se expande y se convierte en una sociedad de extraños, el principio de simpatía e identificación común deja de tener vigencia como principio general”.¹¹

Así, el problema que encontramos en esta reexposición del planteo de Smith es que el principio que rige una sociedad pequeña, estable y de vínculos directos no es extrapolable a la sociedad moderna, ecuménica y dinámica basada en relaciones indirectas mediadas por el mercado. De esta forma, el autor no alcanza en la TSM a dar con ese fundamento y, sostendremos a modo de hipótesis, que este es el principal motivo por el cual desemboca en el estudio de la economía política en el marco de la RN.

La interpretación de Griswold (1999) destaca el carácter civilizatorio que se desprende de la actividad comercial. Esta, al no hallarse reducida al círculo pequeño de conocidos, posee el potencial de relacionar a personas de todas partes del mundo a través del comercio y superar así el momento exclusivamente personal de las relaciones sociales. Como referíamos al principio de la sección, Griswold afirma que la RN no se desentiende del proyecto general smithiano, sino que prosigue lo iniciado en la TSM. Aquí yace para el autor la conexión entre ambas obras: los problemas relacionados con la virtud y la moral no se desvanecen con el estudio de la sociedad comercial. Por el contrario, estos problemas toman un nuevo impulso y se complejizan a partir de las investigaciones en el campo de la economía política.

El punto de partida de esta obra no es ya el individuo inserto orgánicamente en un grupo social reducido, sino todo lo contrario. El *homo mercator*, sujeto de la sociedad moderna, es un individuo cuya única relación de carácter social general es la que entabla en el mercado mediante actos de compra-venta con una multitud de desconocidos. Las relaciones sociales estudiadas por Smith en la TSM no se extinguen con el desarrollo de las relaciones mercantiles, pero quedan subsumidas a ámbitos acotados y particulares. En ese sentido, la pregunta que subyace en la RN hace alusión a cuáles son las nuevas mediaciones que permiten la relación, ya no entre personas cercanas con un conocimiento mutuo, sino la que entablan en una auténtica “sociedad de extraños”. Es con esta intención que Smith se sumerge en el estudio de la sociedad comercial para

¹¹ Cazenave y Levín, “Adam Smith”, 57.

procurar hallar los fundamentos que garanticen su mejor desempeño y, en última instancia, principios jurídicos para su buen gobierno.

En la RN, Smith comienza por analizar cómo la división del trabajo da lugar a un incremento sin precedentes en la productividad y genera una opulencia generalizada, de la que se benefician todas las clases del pueblo. Cada individuo de esta sociedad, persiguiendo su propio interés, se especializa en una rama particular de la producción y disfruta del trabajo de un sinnúmero de personas. La propensión humana al intercambio, afirma Smith, es el fundamento de dicha división y, asimismo, esta solo puede realizarse plenamente en la medida en que la extensión del mercado sea lo más amplia posible. De esta forma, podemos observar que comienza a producirse un desdoblamiento cada vez más nítido entre el trabajo consuntivo y el productivo, ya que el individuo trabaja y se especializa en una producción determinada para luego realizar el intercambio y entregarse al consumo, por lo que el producto del trabajo individual está destinado a la sociedad en su conjunto.

Como mencionamos previamente, Griswold (1999) sostiene que estas características del sistema de libre comercio ayudan, justamente, a conectar la economía política con los problemas de la virtud y la educación moral que preocupaban a Smith. El comercio aparece jugando un papel civilizatorio: la única forma de vender el producto de nuestro trabajo (o simplemente nuestra capacidad de trabajar) es por medio de la persuasión, de la comunicación y de la razón, apelando al interés de la persona con la que nos relacionamos. De allí el célebre pasaje:

No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.¹²

Así, se torna indispensable desplegar habilidades como la retórica y la comunicación, ya que se impulsan relaciones entre personas que trascienden la esfera privada. La sociedad comercial se constituye como un mundo social en el que conocemos y tenemos un vínculo directo con muy pocas personas, pero dependemos cada vez más de todas ellas.

¹² Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (Madrid: Alianza, 1994), 46.

En primer lugar, con el progreso de la división del trabajo, cada persona es menos capaz de satisfacer sus necesidades básicas por sí mismo; todo depende del intercambio. En segundo lugar, como Smith también señala aquí, en una sociedad de “grandes multitudes”, “la vida entera de una persona es apenas suficiente para ganarse la amistad de unos pocos” (RN Lii.2). En otras palabras, en una sociedad “civilizada”, el arte de la persuasión, la comunicación, y el discurso no coercitivo son esenciales.¹³

De esta forma, Smith está intentando mostrar que el comercio no solo promueve la riqueza, sino que además potencia la virtud. “In sum, liberal commercial society does require civic virtue and may in turn encourage it”.¹⁴ Incluso más: siguiendo la pista de Levín (2008), si se pretende mostrar la viabilidad de la sociedad moderna, solo tiene sentido estudiar la economía política y las relaciones comerciales, que son las que tienen la potencialidad universal de vincular social y productivamente a la totalidad de la humanidad.

Hegel: de la dialéctica del amo y el esclavo al sistema de necesidades

En la obra de Hegel, encontramos una articulación en cierto sentido análoga a la que hallamos en la de Adam Smith. Podemos rastrear, entre la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu* y el sistema de necesidades de la *Filosofía del derecho*, un vínculo semejante al que señalamos entre la TSM y la RN, cuyo hilo conceptual, si se lo sigue consecuentemente, deviene en el desarrollo de los conceptos fundamentales de la economía política. Dedicaremos la presente sección a justificar esta aseveración.

El punto de partida de la *Filosofía del derecho* es la voluntad libre, el individuo que logra trascender el momento natural, su ser “en sí”, para constituirse en un ser autoconsciente, en un ser “para sí”. Ese tránsito, sin embargo, de la conciencia que persiste hundida en las determinaciones naturales hacia la conciencia libre, no se explica en esta obra, sino que remite a la *Fenomenología del espíritu* de 1807. Allí, en el célebre pasaje dedicado a la dialéctica del amo y el esclavo, Hegel nos muestra el proceso mediante el cual el ser humano alcanza la conciencia de sí mismo como un ser libre y, por ende, el reconocimiento como tal.

¹³ Charles Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 297.

¹⁴ *Ibid.*, 300.

Como es sabido, la dialéctica del amo y el esclavo parte del encuentro entre dos conciencias aún inmersas en las determinaciones de la vida natural. Esta consiste en la unidad biológica de los individuos en el grupo. No existe, en ese contexto, una diferenciación en la estructura social entre el género y los distintos individuos que lo conforman. Ninguno busca reafirmar su singularidad como un ser autónomo e independiente. Del mismo modo, tampoco existe una distinción entre propios y extraños. Esto empieza a cambiar cuando esa conciencia colectiva entra en contacto con otra que se encuentra en el mismo estadio.

El proceder de cada una de las partes será actuar sobre la otra del mismo modo en que lo hace sobre el resto de los objetos naturales. Al hallarse sumidas en la vida, su relación con lo natural es de apetencia. Lo externo se considera una cosa, un medio apto para satisfacer sus necesidades. Para Hegel, el consumo constituye una de las formas mediante las cuales “la autoconciencia se afirma, sale de sí misma para suplir su carencia (la necesidad es sentida como faltándonos algo), pero al mismo tiempo consumiendo lo otro muestra que esto otro no es, no tiene una verdadera existencia independiente”.¹⁵ De este modo, en ese primer contacto, cada una de esas dos conciencias intentará negar a la otra y se comportará frente a su contraria como lo hace frente a los demás objetos. Buscará afirmar mediante ese acto su ser para sí, su independencia, su autonomía con respecto a la otra.

Sin embargo, rápidamente cada una de las partes comprueba que el objeto al que se enfrenta no es un objeto natural, sino que es, al mismo tiempo, tanto un objeto como una autoconciencia. Esto se pone de manifiesto en la lucha a muerte en la que ambas se trenzan para alcanzar su reconocimiento como voluntades libres. Debemos aclarar en este punto que el hecho de que ambas arriesguen la vida constituye, para Hegel, una tesis filosófica puesto que, en ese acto, demuestran haber trascendido el momento natural —del cual la muerte es su negación inmediata— con tal de permanecer siendo “para sí”.

Desde un primer momento, Hegel afirma que la autoconciencia solo alcanza su verdad en el reconocimiento de sí misma y por parte de la otra, pues “sólo es en cuanto se la reconoce”.¹⁶ Esto quiere decir que, a pesar de que en la vida natural cada autoconciencia demuestre ser “para sí” en la negación que realiza sobre los

¹⁵ Eduardo Vásquez, *Ensayos sobre la dialéctica: estudios sobre la dialéctica en Hegel y Marx* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1982), 93.

¹⁶ Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015), 113.

objetos naturales mediante el consumo directo de los mismos, el encuentro con otra autoconciencia acomete la negación de esta otra en la búsqueda de reafirmar ese ser “para sí” y esto no es otra cosa que la lucha a muerte o “lucha por el reconocimiento”. No alcanza con que cada autoconciencia se sepa libre, pues esta libertad no cobra realidad si no es reconocida por la otra. Es por esto que Hegel sostiene que “debe entablar esta lucha pues debe elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad”.¹⁷

Esta “lucha por el reconocimiento” culmina cuando una de las partes resulta victoriosa y la otra, necesariamente, derrotada. A la primera, Hegel la llama “señor” y a la segunda “siervo”. El señor, el amo, es la conciencia “para sí” que ha arriesgado su vida, demostrando de esta manera haber trascendido el momento natural y, del otro lado, la conciencia servil, el esclavo, al haber temido por su vida queda aferrada a su ser inmediato. El resultado de este proceso es que la autoconciencia se desdobra ahora en una serie de momentos diferenciados. El amo ya no satisface sus necesidades de forma directa mediante el consumo inmediato de la cosa, sino de manera mediada por el esclavo que es quien, a través de su trabajo, transforma el objeto para sacarlo de su inmediatez. El amo queda relegado a ser un “para sí” unilateral, una voluntad caprichosa. Por su parte, el esclavo queda reducido al momento natural y su voluntad se subordina por completo al deseo del amo.

Queda en evidencia en esta etapa del desarrollo conceptual de Hegel que producción y consumo empiezan a poder apreciarse como momentos distinguibles el uno del otro. La separación es correlativa a la diferenciación en la estructura social que configura una autoconciencia compartimentada en dos polos contrapuestos e igualmente unilaterales. En la vida, en esa instancia conceptualmente previa, basada en la unidad de parientes biológicos en el grupo, en esa abstracta universalidad comunitaria, semejante diferenciación carece de sentido pues —como ya señalamos— no existe reafirmación de la singularidad ni, por consiguiente, distinción alguna entre propios y extraños. Es por esto que Levín afirma, al querer explicar el tránsito de una economía energética a una economía laboral, en la que el trabajo total se desdobra en trabajo consuntivo y trabajo productivo que...

¹⁷ *Ibid.*, 116.

... el carácter de productivo o consuntivo de la actividad laboral no depende de la naturaleza del bien del que el individuo se apropia mediante su trabajo, ni importa que en esta determinación se comporte ante su trabajo mismo como ante un medio. Su producto material inmediato es para propios o extraños; en el primer caso su trabajo es consumo; en el segundo, producción.¹⁸

Para Hegel, la diferenciación de la autoconciencia en esos dos momentos abstractos y unilaterales que son el amo y el esclavo constituye un paso necesario e imprescindible para el surgimiento de la verdadera autoconciencia. Por un lado, el amo, que es quien domina e impone su voluntad al esclavo —y que se presenta, en principio, como ser independiente— queda subordinado a la cosa porque depende absolutamente de ella; está sumido en el puro goce y, en efecto, la verdad de su ser “para sí” reside en ella. De modo que, en lugar de ser independiente (como podríamos suponer) es un ser hundido en la absoluta dependencia respecto de la cosa. Por eso, “la *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*”.¹⁹

Por otro lado, el esclavo, en tanto ser carente de voluntad propia, que permanece aferrado a la vida y a las determinaciones puramente naturales, teme por su vida, se estremece y se dispone a obedecer al amo bajo la figura de la subsistencia. En eso reside su ser “para sí”. Pero en la medida en que trabaja y sirve al amo experimenta una negación de su esencialidad. La conciencia servil va adquiriendo luego de un proceso tortuoso la verdad de sí misma. El trabajo al que se halla sometida la educa, la forma y, sobre todo, mediante él, ella misma asiste a la negación de su momento natural. Es decir, a través del trabajo, el esclavo intuye su independencia pues se encuentra a sí mismo en el objeto que transforma. Por lo tanto, la conciencia servil descubre el potencial liberador. El “para sí” ajeno —el del amo— metamorfosea en el propio “para sí” —del esclavo—.

La dialéctica, de esta manera, comprende la contradicción ínsita en la relación entre una voluntad que se impone y otra que se abandona a la suerte de quien la domina. Trascender ambos momentos es, por consiguiente, fundamental para alcanzar la verdadera autoconciencia universal.

Con la dialéctica del amo y el esclavo, Hegel nos presenta el proceso mediante el cual el ser humano alcanza la conciencia de sí a través de las relaciones sociales de producción. Es por esto que Adorno afirma que el “origen del yo en

¹⁸ Pablo Levín, *El capital tecnológico* (Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2008), 297.

¹⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 119.

el no-yo” es buscado por Hegel en “el proceso real de la vida, en las constantes que rigen la supervivencia de la especie, en la adquisición de sus medios vitales”.²⁰ En el contexto de la vida natural, el grupo social conformado por parientes biológicos satisfacía sus necesidades de manera inmediata a través de un proceso en el que producción y consumo eran aspectos indistinguibles. Al ponerse el esclavo al servicio del amo, Hegel observa que se produce una peculiar forma de intercambio que rompe el aislamiento en la satisfacción de las necesidades, puesto que el esclavo es mantenido vivo por el amo mientras que este solamente puede subsistir en su condición consumiendo los productos del trabajo de aquel.

Por su parte, la verdadera autoconciencia —que provendrá de la conciencia servil— comenzará a desarrollarse en lo que Hegel llama la “formación cultural” en la que el esclavo alcanza, como ya mostramos, su propio reconocimiento y el del amo a través del proceso de trabajo en el que adquiere disciplina y se forma en la técnica. Se produce, de esta manera, desde la esclavitud misma el proceso por el cual esas dos autoconciencias pasan a reconocerse mutuamente y, por ende, “el desarrollo de esta relación deviene en un nuevo tipo de relación, basada en dicha identidad: ya no la esclavitud mediante la cosa, sino el intercambio, que implica reconocimiento y reciprocidad”.²¹

Llegamos así al punto de partida de la *Filosofía del derecho*. El desarrollo que hemos expuesto para llegar hasta aquí es, de hecho, presentado por el propio Hegel en los párrafos 433 a 436 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Allí el autor presenta la violencia que se da en la lucha por el reconocimiento como el “comienzo fenoménico” de los Estados,²² comienzo que, por supuesto, no constituye la legitimidad racional del Estado moderno. Esta proviene precisamente de ser la realización de la libertad en la vida ética que, como señala Avineri, es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo autoconciente. “El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho”²³ implica necesariamente dar cuenta del nexo social general

²⁰ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus Ediciones, 1984), 199.

²¹ Federico Dulcich, “Una hipótesis sobre los orígenes del problema económico: revolución neolítica y relación tributaria desde una perspectiva multidisciplinaria”, *RINCE* 13, n.º 7 (agosto de 2016): 15.

²² Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Madrid: Alianza, 2005), párrs. 433 a 436.

²³ Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 135.

entre individuos que son “para sí” y que, al mismo tiempo, son reconocidos por los demás como tales. Cada individuo, para satisfacer sus propias inclinaciones egoístas, ya no puede valerse de los demás como seres naturales “en sí”, sino que debe entablar relaciones de intercambio en las que logre interesar el egoísmo del prójimo.

Es en este momento de su desarrollo que Hegel recupera el punto de vista de los autores de la economía política clásica. De hecho, retoma la idea smithiana de la división social del trabajo mercantil para explicar cómo cada miembro de la sociedad civil logra su subsistencia produciendo para los demás y cómo el interés particular que lo mueve a hacerlo redundará en un incremento de la riqueza universal.²⁴

En el esquema general planteado por Hegel en la *Filosofía del derecho*, la familia se presenta como una suerte de superviviente de la unidad de los individuos en el grupo biológico, que ha quedado subsumida por la fragmentación mercantil de la sociedad. Su lógica, que se encuentra restringida a esas “islas” dentro del sistema social, no puede nunca extrapolarse a la totalidad, ni tampoco tomarse como fundamento del Estado moderno pues su “altruismo” se agota en la particularidad de esos lazos directos.

Para Hegel, la idea ética en su inmediatez se realiza efectivamente en la familia. En ella, la autoconciencia se halla inmersa en ese ámbito en que se despliega el altruismo particular y la esencia de este movimiento es el amor entre los miembros. En la medida en que la familia requiere desarrollarse en una objetividad (es decir, en la medida en que se integra a la totalidad en la que ella existe en la sociedad moderna) debe reconocer otras familias y, análogamente, ser reconocida por ellas. El sentimiento de amor que las preside nos estremece al pensar en las consecuencias que de este parecen derivarse. Es decir, el altruismo está circunscrito a la pertenencia en la familia y solo allí es verdadero. La familia, en su particularidad, elevada a fundamento de la idea ética, es más proclive a producir la guerra que el amor.

La dialéctica entre sociedad civil y Estado es un tema que excede los propósitos del presente trabajo. Aun siendo esto así, consideramos conveniente presentar unas breves reflexiones en relación con este complejo asunto para completar la sección.

Si bien en la sociedad civil los individuos trascienden las relaciones sociales directas y se vinculan con la universalidad mediante sus relaciones productivas

²⁴ Para un estudio sobre el tema, véase Claudio M. Aliscioni, “El capital en Hegel: estudio sobre la lógica económica de la ‘Filosofía del Derecho’” (tesina de grado, Universidad de Buenos Aires, 2004).

mercantiles/indirectas, lo hacen —como ya señalamos— movidos por el egoísmo y el interés particular. De esta manera, la idea ética en su exteriorización se niega a sí misma en el puro goce subjetivo y no produce la libertad sino, como afirma Hegel, la necesidad, pues los individuos elevan su querer caprichoso a la universalidad. De esta forma, permanecen en el entendimiento en la medida en que no tienen como contenido y fin a la universalidad, esto es, no alcanzan a realizar la razón.

En efecto, se ensimisman en su búsqueda egoísta, pero al reconocer que no pueden hacerlo aisladamente, se relacionan con la universalidad como si fuera un medio para lograr sus propios objetivos. Esto es lo que Hegel llama el “estado de la necesidad y del entendimiento”.²⁵ Todo trabajo privado se torna social en esta interdependencia universal que es la división social del trabajo mercantil. En la medida en que el individuo transforma el mundo en el que vive mediante el trabajo, es consciente de su capacidad para sobrepasar los límites que la naturaleza le impone; esta relación dialéctica le hace experimentar la liberación. Pero esta liberación, sostiene Hegel, es una liberación falsa porque el individuo persiste en la particularidad como contenido y fin.

La economía política legada, en el sistema filosófico hegeliano, constituye un momento que debe superarse para que la idea ética se concrete. Avineri señala:

De este modo, la sociedad civil se integra en el sistema de Hegel como un momento necesario en el camino del hombre hacia la realización de la conciencia de la libertad. Adam Smith es así aufgehoben —a la vez preservado y trascendido— en el sistema hegeliano.²⁶

El Estado es la figura más concreta de la vida ética. Esta, que se negaba en su extrañamiento en la sociedad civil, retorna a sí misma y produce la universalidad como realidad efectiva. Así pues, el individuo cesa de estar escindido entre su realidad unilateral y el mundo objetivo; es decir, interioriza la universalidad como su propio contenido y fin. De esta manera, el Estado no es más que una extensión del individuo autoconsciente. Este, como miembro del Estado, es libre en tanto sus instituciones lo contienen y desarrolla la racionalidad “en sí” y “para sí”. Además, Hegel diferencia al Estado de la mera protección de la

²⁵ Eduardo Vázquez, “Prefacio del traductor”, en *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (Madrid: Biblioteca Nueva Editorial, 2000), 56.

²⁶ Avineri, *Hegel's theory of the modern State*, 147.

propiedad privada y de la libertad unilateralmente individual —que, como tal, es falsa—, pues esto implicaría permanecer en el reino del capricho subjetivo.

En efecto, como ya señalamos, el miembro autoconsciente del Estado, en el desarrollo de Hegel, despliega una vida universal sin perder el momento individual; la única diferencia es que este último se ha tornado concreto. De este modo, la aspiración del individuo es realizar la idea ética en toda su plenitud. Es, a fin de cuentas, realizar la libertad.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo, hemos abordado la relación Smith-Hegel desde una perspectiva particular. En ese sentido, buscamos mostrar una articulación entre distintos pasajes de la obra de ambos autores, guiada por un problema teórico común que los llevó a incursionar en el terreno de la economía política. Retrospectivamente, podemos entender que tanto Smith como Hegel desembocan necesariamente en este campo buscando trascender el ámbito de las relaciones sociales directas basadas en lazos como el parentesco o el conocimiento mutuo al interior de una comunidad.

En Smith observamos la limitación del principio de simpatía para constituirse como el fundamento universal que explique la viabilidad histórica de la sociedad moderna, dado que se desarrolla y solo cobra validez en una sociedad de dimensiones acotadas, en la que los individuos se relacionan entre sí de manera directa.

En Hegel, por su parte, el tránsito hacia la sociedad civil se da a través de un proceso dialéctico en el cual las determinaciones específicamente modernas del ser humano parten del desarrollo de relaciones sociales de producción, diferentes formas de intercambio, que están ausentes en la unidad primigenia de los individuos que el autor llama “vida natural”. Esta última queda restringida, en la sociedad moderna, a un ámbito privado de la vida social como lo es la familia.

En ambos casos, hemos visto que tanto Smith como Hegel son conscientes del hecho de que esos vínculos personales subsisten en la sociedad moderna y, por cierto, en ellos se desarrolla la cultura básica del individuo. Pero, como ya dijimos previamente, observan también que estos quedan subordinados a la lógica de una totalidad en la cual priman las relaciones mercantiles, dinerarias y capitalistas: indirectas, impersonales y universales. Es la indagación sobre estas últimas, que configuran la fisonomía de la nueva sociedad, la que lleva a ambos autores a incursionar en el campo de la economía política.

Adam Smith se propone comprender el funcionamiento de la sociedad comercial en sus propios términos, es decir, descubrir las leyes por las cuales el sistema se regula autónomamente como resultado de la interacción no intencionada de un sinnúmero de individuos sin otro vínculo social que el que entablan en el mercado. Para hacerlo debe, necesariamente, delimitar un nuevo objeto de estudio, que se caracteriza por ser el ámbito del egoísmo universal, en el que las personas se relacionan exclusivamente a través de sus intereses y entablan una relación productiva en la que se organiza la división mercantil del trabajo.

Es en este punto, justamente, en el que Hegel retoma a Smith como el autor que desarrolla el corazón de la sociedad civil: el sistema de necesidades. Este es el ámbito en el que los individuos que son “en sí” y “para sí” satisfacen sus deseos particulares utilizando a los demás como un medio para alcanzar sus propósitos. Pero dado que todos ellos son voluntades libres, la única manera que tienen de hacerlo es persuadiendo a las demás voluntades. De aquí que, bajo los estrictos supuestos de la sociedad civil hegeliana, la única forma de intercambio concebible es el contrato mercantil “perfecto” que se caracteriza por ser voluntario, impersonal y entre iguales.

No obstante, es importante señalar que ambos autores perciben, a su manera, que la universalización de la relación productiva es también la universalización del egoísmo, y que ello no es suficiente para alcanzar ni la libertad, ni el bienestar generalizado. Mientras Smith señala que solo en una *sociedad bien gobernada*²⁷ la división del trabajo traerá aparejada la opulencia, Hegel entiende que el ámbito del “egoísmo universal” en que los individuos se relacionan persiguiendo sus propios intereses es solo un momento necesario para alcanzar la vida ética condensada en la figura del Estado moderno. Vale la pena recordar, en este punto, que tanto Hegel como Smith incursionaron en la economía política buscando un fundamento de las leyes de los Estados.

Por último, queremos presentar una serie de reflexiones en torno a las dificultades con las que cada uno de estos autores se encuentra en su intento por conceptualizar los rasgos históricos específicos que caracterizan a la nueva sociedad. En ambos casos, podemos apreciar, retrospectivamente, que la fragmentación mercantil del todo social parece ser el aspecto más saliente. No obstante, en el caso de Smith ocurre que esta circunstancia es explicada como la consecuencia de un

²⁷ Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 41.

rasgo propio de nuestra naturaleza: la propensión al intercambio. De esta forma, se generaliza y naturaliza el intercambio mercantil sin reconocer que es históricamente específico. Smith realiza una descripción minuciosa de las determinaciones mercantiles de la división del trabajo social, pero no logra distinguir y explicar la unidad y la diferencia con otras formas generales de organización del trabajo. Es por este motivo que podemos afirmar que en este autor no existe historicidad del intercambio y de la división del trabajo social.

En Hegel, en cambio, sí observamos una cierta dialéctica histórica dividida en tres etapas: la vida natural, la esclavitud y la moderna sociedad civil. El tránsito de la primera a la segunda configura la división social entre “propios” y “extraños” dentro del grupo social, proceso que se consume por completo en la división social del trabajo mercantil, tal como la describe Adam Smith.

Allí cada individuo se convierte en un átomo egoísta totalmente aislado que produce a espaldas de la sociedad, pero, precisamente por eso, el destino de sus productos está dirigido a la sociedad en general y ya no a un particular (como en la relación tributaria, en la servidumbre).

En este sentido, si bien encontramos en el desarrollo de Hegel una anticipación notable que permite comprender el origen de la objetividad de la condición humana en las relaciones sociales de producción, notamos también que faltan mediaciones en su desarrollo. Estas, lógicamente, al igual que en el caso de Smith, son producto de una economía política que aún no está lo suficientemente desarrollada en sus escritos. El concepto más concreto de mercancía permite elucidar los rasgos propios de otras formas de organización social de la producción previas (y también, quizás, prefigurar las posteriores).

En el caso de Hegel, pareciera haber una especie de “salto” de la esclavitud a la moderna sociedad civil que no reconoce formas intermedias. Esto, por si hiciera falta aclararlo, no debe ser interpretado como un reproche en menoscabo del autor, sino como un señalamiento de los progresos objetivos que ha dado en la constitución de una teoría social coherente, a la altura de su tiempo histórico y de los aspectos en los que ese desarrollo teórico luce insuficiente y debe proseguirse.