

MOVILIDAD HUMANA, RECONOCIMIENTO Y JUSTICIA GLOBAL: UN ENFOQUE DESDE LA FILOSOFÍA DE HEGEL¹

HUMAN MOBILITY, RECOGNITION, AND GLOBAL JUSTICE: AN APPROACH AS OF THE PHILOSOPHY OF HEGEL

Guillermo Flores Miller

Universidad Autónoma de Tamaulipas

ORCID: 0000-0001-5651-7736

gfmiller@docentes.uat.edu.mx



| Resumen |

Este artículo indaga sobre los rendimientos filosóficos que están presentes en la relación entre el concepto de reconocimiento de Hegel y la justicia global con el objetivo de contribuir al desarrollo de una fundamentación ético-política de la movilidad humana desde la perspectiva del pensamiento de Hegel. Con ello se pretende mostrar que, del vínculo entre reconocimiento, eticidad y derecho, surgen algunos aportes tanto para una teoría de la movilidad humana como para una teoría de la justicia global.

Palabras clave: Movilidad humana; Reconocimiento; Hegel; Justicia global; Derechos, Eticidad.

| Abstract |

This article studies the philosophical yields that are present in the relationship between Hegel's concept of recognition and global justice with the aim of contributing to the development of an ethical-political foundation for human mobility from the perspective of Hegel's thought. This is intended to show that of the link between recognition, ethics and law, some contributions arise either for a theory of human mobility as to a theory of global justice.

Keywords: Human Mobility; Recognition; Hegel; Global Justice; Rights; Ethical Life.

¹ Recibido/Received: 20/06/2022
Aceptado/Accepted: 23/06/2022

| Introducción |

El ciudadano de las sociedades modernas es el sujeto de derecho de una nación. Él sería quien puede ejercer su libertad de movilidad por un territorio sin mayor problema, pues la ley garantiza dicho ejercicio del derecho de movilidad. Esa es una libertad para los ciudadanos en su nación de origen. De este modo, la libertad de movilidad quedaría negada o restringida para quienes por necesidad han tenido que migrar a un territorio en el que la ley les otorga la calidad de seres con derechos disminuidos, y con ello un ejercicio de libertad menor a los ciudadanos nativos. Este tipo de ciudadanía sería una forma de particularidad que resultaría restrictiva para quienes no poseen la condición o estatus de dicha ciudadanía nacional o regional y también sería una forma de negar la universalidad del derecho a la movilidad humana. Dicha situación la conocemos muy bien tanto en el espacio del Mediterráneo como en la frontera de México con Estados Unidos, así como en tantas zonas del mundo en las que la movilidad queda limitada para los migrantes. Hay una confluencia de individuos que emigran, y cada vez es más común que lo hagan en masa. Se entiende que abandonan su lugar de origen por necesidad y que, al atreverse a hacerlo, emprenden lo que será un periplo lleno de incertidumbre y azar. No puede considerarse como una situación humana cualquiera. Es decir, es esta una situación de riesgo que requiere del reconocimiento a un derecho que sería el derecho a la movilidad humana. Este derecho es un derecho de necesidad (*Notrecht*). El mismo Hegel (1970a, 1999) señala, respecto a las limitaciones que obstaculizan la migración y a la movilidad de los seres humanos por parte de los Estados modernos, lo siguiente: “Los ríos *no son fronteras naturales* como se ha pretendido en épocas modernas, sino que, por el contrario, al igual que los mares, unen a los hombres.” (p. 368; p. 361). Los desplazamientos, las grandes migraciones en masa provocadas por guerras, persecuciones a minorías, la disidencia a regímenes políticos autoritarios, las situaciones de crisis económicas y laborales, la defensa de los derechos ambientales, los perseguidos y asilados políticos, los refugiados, la criminalidad, el tráfico humano, las redes del crimen organizado que lucran con la necesidad humana de los migrantes, hasta llegar a su desaparición forzada, secuestro, violación, extorsión, etc., expresan una tragedia humana que amerita la participación de la sociedad, los Estados y los organismos internacionales para atender a estos profundos flagelos humanos. Es cierto que los motivos y las causas para la movilidad humana son diversos, como pueden ser de índole económica, política, religiosa, o de intereses económicos locales y/o geoestratégicos, etc., aunque ello no cambia el sentido de atender y entender las causas que provocan una problemática que es tan real como actual.

La reducción tanto del libre tránsito como las restricciones de la ciudadanía tendrían que entenderse como consecuencias de este mundo moderno globalizado que se ha concentrado casi de manera exclusiva en la globalización financiera y tecnológica, de las mercancías y servicios, del valor de cambio capitalista, del flujo de productos y materias primas dentro de una gran expansión del comercio mundial, de la explotación de los recursos naturales, pero que a la vez restringe la movilidad o tránsito de las personas, como si la reificación de los

humanos, en este caso, de los migrantes, fuese parte de este gran sistema económico globalizante. Pues es cierto que hay un gran negocio que trafica, explota y lucra con estos flujos migratorios. Y, efectivamente, si toda esta reificación de los migrantes sucede y ha sucedido desde hace décadas, aunque es cierto que se ha expandido en los últimos años, cómo es que las naciones y los organismos internacionales siguen permitiendo que esta situación se produzca, sin haber mostrado hasta ahora suficiente esfuerzo por resolverla. Entonces nos preguntamos ¿es el derecho la única institución humana que ha fallado para que hayamos llegado a este punto? Evidentemente no es solamente un problema del derecho, sino de cómo se han construido las relaciones internacionales y el modelo económico hegemónico. Es un problema multifactorial que Hegel llamaría de la totalidad. De ahí que la propuesta sea la de una justicia global que, si bien Hegel no desarrolló, por lo menos, se retomaran algunos aspectos que podrían arrojar luz al respecto, acudiendo a parte de su vasta producción filosófica.

En este texto interesa explicar desde la perspectiva de la filosofía de Hegel, en particular en su teoría del reconocimiento, algunos aspectos a considerar en *la Filosofía del derecho* (1970a, 1999) de Hegel. Lo que también pensamos nos permitiría vislumbrar el insuficiente avance en el desarrollo de una política global sobre el tema de los derechos humanos de las personas que se encuentren en los flujos de movilidad, en particular a todos aquellos que han tenido la necesidad de migrar por diversos motivos y que quedan en situación de vulnerabilidad, sin protección jurídica del reconocimiento de sus derechos humanos, ya sea en cualquier región o país que enfrente esta problemática. Es necesario que un paradigma distinto respecto a los derechos humanos de las personas en situación de movilidad sea pensado, fundamentado e implementado en el derecho internacional público. Frente al agotado fundamento de los derechos humanos basados en el formalismo del entendimiento kantiano, se requiere de un modelo distinto para tratar de responder a la necesaria reformulación de la política internacional sobre derechos humanos de las personas en situación de movilidad.

El reconocimiento entre pueblos y Estados es, sin duda, una cuestión fundamental para una idea de justicia global para estos tiempos. El pensamiento de Hegel ha sido revalorado en la época actual para reflexionar sobre la construcción de una teoría del reconocimiento desde una perspectiva de justicia global (Buchwalter, 2012a; Schuppert, 2014; Burns, 2013). Para el tema de la justicia global vinculado al reconocimiento desde otras perspectivas que no son las de Hegel, hay también otros abordajes (Burns y Thompson, 2013; Seymour, 2010; Heins, 2012), incluso algunos de estos esfuerzos teóricos del reconocimiento se concentran directamente en la migración (Cox, 2012; Herzog, 2020; Schweiger, 2021). La teoría del reconocimiento de Hegel puede otorgar algunos rendimientos filosóficos para pensar y fundamentar los derechos de los migrantes y personas que están en situación de movilidad. El artículo tiene como objetivo desarrollar algunos fundamentos teóricos de los derechos desde la teoría del reconocimiento, aplicando dicha fundamentación hacia las personas vulnerables como los migrantes, que suelen estar en condición de su no reconocimiento y de la vulneración de sus derechos humanos. La argumentación gira en torno a la necesidad del reconocimiento al derecho a tener derechos, es decir, derechos que sean plenamente

efectivos para toda persona humana, considerando la movilidad humana como una esfera especial de justicia global universal necesaria y básica para estos tiempos de franca vulneración a los derechos humanos.

Para este texto, en un primer momento, se hace una presentación del reconocimiento en la filosofía de Hegel; después se presenta la relación entre lógica y derecho en Hegel; enseguida se acude a algunos momentos de la *Filosofía del derecho* de Hegel, en el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad, en que aparecen elementos que bien pueden vincularse a una teoría del reconocimiento de la justicia global; en última instancia, se presentan algunos aspectos para una teoría del reconocimiento y de justicia global desde el enfoque de la filosofía de Hegel.

| El concepto de reconocimiento de Hegel |

El reconocimiento goza de un desarrollo actual importante en los campos de la filosofía y las ciencias sociales en general (Flores Miller y Álvarez Cervantes, 2020; Giusti, 2017; O'Neill y Smith, 2012; Ikäheimo, 2014; McBride, 2013, Schmidt am Busch y Zurn, 2010) como un paradigma del conocimiento social (Cobben, 2012; Giusti, 2017). El reconocimiento ha sido abordado por una serie de autores contemporáneos como Axel Honneth (1992, 1997), Charles Taylor (1994, 2009), Paul Ricœur (2004, 2006) y otros tantos filósofos y científicos sociales actuales. Además, encontramos que el concepto de reconocimiento recíproco contiene exploraciones en múltiples áreas de la vida social, como en los planos ético, político, jurídico, histórico, e incluso, en el educativo, bajo una idea tan importante como lo es la formación (*Bildung*) del sujeto (Amengual, 2020). Habría que explicar que los orígenes del concepto de reconocimiento (*Anerkennung*), comienzan con ciertos desarrollos en Hobbes que apuntan en ese sentido (Siep, 1974), y que avanzan con Rousseau (Honneth, 2018; 2019). Aunque será en el idealismo alemán donde el reconocimiento alcance su conceptualización inicial (Siep, 1979; Siep, 1992; Wildt, 1982), en particular con Fichte en su *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* publicado en 1796 (1971, 1994; Williams, 1992); pasando por los distintos tratamientos del concepto que Hegel desarrolla desde una etapa temprana en su periodo de Jena en diversas obras (Hegel, 1986, 1987, 2008, 2000, 1982; Habermas, 1969; 1984; Kimmerle, 1967; Harris, 1979; Rendón, 2010); hasta llegar a su obra clásica publicada en 1807, la *Fenomenología del espíritu* (1970b, 2017a). Hegel seguirá abordando el concepto de reconocimiento en otras obras centrales y cursos universitarios de su posterior trayectoria ya fuera de Jena (1970a, 1970b, 1970c, 1999, 2017a, 2017b)), siendo tratado el reconocimiento en distintas esferas y ámbitos (Williams, 1997). También ha sido importante, para los desarrollos sobre la teoría del reconocimiento de Hegel, acudir a una perspectiva ontológica del reconocimiento (Flores Miller, 2020; Ikäheimo y Laitinen, 2011), que también se halla en el plano normativo, que sería un ser social con su eticidad específica que produce su propia normatividad (Thompson, 2018).

Para Hegel, el reconocimiento implica también reconocer derechos, que es la necesidad básica de que los derechos sean realizados, que sean efectivos, que sean concretados. Por qué señalamos esto, porque para este filósofo el derecho –y los derechos en este caso– son una expresión del Concepto (*Begriff*), es decir, de la libertad humana y no únicamente

producto de un reconocimiento formal y abstracto o meramente discursivo. Un *reconocimiento real* o *efectivo* es un reconocimiento que pasa directamente al ejercicio pleno de derechos. Y ese reconocimiento contiene universalidad concreta que no puede ser meramente formal. Lo anterior requiere del desarrollo de una eticidad (*Sittlichkeit*), es decir, una normatividad social racional que en su seno se preocupe, busque y emplee de modo concreto, todas las herramientas sociales normativas institucionales para cumplir con el fundamento de la misma eticidad, que tendría que ser la libertad como derecho máximo con justicia efectiva al que puede aspirar una persona humana. De este modo, reconocer la humanidad en cualquier persona es lo más universal. El deseo de reconocer y ser reconocido es universal y contar con un marco y orden normativo de justicia global para la movilidad humana sería realizarlo dentro de un *concepto y normatividad* global universal en su sentido moral y jurídico, como sería el caso de los derechos humanos implicados en la movilidad humana. Además, los derechos son también parte del desarrollo del concepto moderno de la libertad. Aunque habría que añadir que para Hegel, no es de ninguna manera suficiente que los derechos queden en el mero plano formal; no obstante, este es un primer paso necesario para que se avance hacia su ejercicio pleno por parte de los individuos y los pueblos, es decir, de todos los seres humanos tanto en su sentido universal, que implica también lo particular y lo singular o individual como universal concretado, por ello se requiere dar pasos en el desarrollo de la fundamentación filosófica de carácter ontológico-normativo de los derechos.

De Hegel se puede obtener un modelo del reconocimiento de los derechos basado en una perspectiva que considera a la categoría de *Wirklichkeit* como realidad efectiva proveniente de la misma *Sittlichkeit* y que es el lugar en el que se produce el derecho, ya sea un derecho apegado a una concepción normativa de la justicia o a una negación y no reconocimiento de los derechos de quien se encuentra en situación especial de vulneración humana. Una estructura normativa del reconocimiento en Hegel contiene un derecho que puede ser explicado desde la eticidad misma. Ya que cada eticidad que existe y que ha existido en la historia humana es una eticidad particular, con sus propias características y que le otorgan su dimensión normativa específica a la perspectiva conceptual de la idea del derecho y de libertad humana. No se puede soslayar que las eticidades forman parte de un entramado normativo muy articulado que está en constante proceso de ajustes en su concepción del mismo derecho y de la justicia, así como a la valoración y reconocimiento que los mismos pueblos les otorgan a sus necesidades y a su bienestar.

Hegel desarrolla diferentes formulaciones del concepto de reconocimiento en su periodo de Jena, que será un momento de gran producción filosófica sobre este concepto. Para ello Hegel procede en base a una filosofía que echa mano de un concepto de reconocimiento en el sentido de una filosofía real basada en condiciones concretas, pero también se perfila un sentido a favor de una filosofía del concepto, tal y como más adelante lo hará en la *Fenomenología del espíritu* (1970b, 2017). En estos desarrollos del reconocimiento de Jena se puede distinguir que Hegel ha transitado, a modo de proceder, de un primer concepto de reconocimiento en el que lo natural tiene un lugar fundamental, que responde a un reconocimiento en su sentido más restringido y básico, y por ello abstracto, para dar después

dar paso a un concepto de reconocimiento que es más propio del desarrollo de una eticidad. Además, en los escritos de Jena hay una exposición del reconocimiento que se encuentra en todo momento inserto en el espíritu objetivo, es decir, el mundo social sería el terreno en el que el reconocimiento (o el no reconocimiento) se produce. Con ello, Hegel le otorga un carácter predominantemente político al reconocimiento como reconociéndose dentro de una eticidad específica.

Hegel en sus *Esbozos de sistema de Jena III* (1987, 2008) identifica tres esferas básicas de reconocimiento: la familia, el derecho y la política; y cada una de ellas cuenta con su respectivo “estado de reconocimiento” (*Anerkanntseyn*), es decir con su forma de ser espiritual y su actividad y contenido acordes. Tales formas de ser del reconocimiento serían de acuerdo al orden de las esferas enunciadas: 1) el amor, 2) persona y propiedad y 3) la constitución política. Hegel vincula la primera de estas esferas del reconocimiento con el amor como el inmediato estado de reconocimiento en el que participan las individualidades sin solicitud de nada a cambio, más que su voluntad y disposición. Esta forma de reconocimiento también es una forma de reconocimiento natural, similar al que el filósofo desarrollará al abordar el tema del amor al comienzo del apartado de la eticidad en la *Filosofía del derecho* (1970a, p. 307-307; 1999. p. 277) o también el momento de la “eticidad natural” en el *System der Sittlichkeit* (2000, pp. 5-19; 1982, p. 112-126).

También en los *Esbozos de sistema de Jena III* el reconocimiento se presenta como un estado de disposición de la persona refiriéndose a una realidad inmediata en la que su voluntad está condicionada en primera instancia por la necesidad, mediante el trabajo y consumo, y que coloca a estas determinaciones en relación al conjunto de necesidades. Es decir, la persona es un ser de necesidades, y muchas de estas necesidades son básicas e indispensables para la existencia misma. Y es a través del trabajo y del consumo como se satisfacen dichas necesidades. Aunque Hegel nos advierte sobre el sujeto que trabaja: “el yo que es para sí es abstracto; pero está trabajando” (1987, pp. 206, 8-9; 2008, pp. 183) Esta es una especie de movimiento o dinamismo formativo de la existencia misma en su laboriosidad, considerando al trabajo como medio para satisfacer las necesidades. El individuo trabaja para satisfacer sus necesidades y las de los demás, puesto que Hegel plantea la división social del trabajo, así como también cuestiona el trabajo que podríamos llamar alienante del trabajador al estar en relación con la cosa que produce como un yo abstracto y extraño a sí mismo:

[...] el contenido de su trabajo va más allá de su necesidad, trabaja para las necesidades de muchos otros; y así de cada uno. Cada uno satisface, por tanto, las necesidades de muchos y la satisfacción de sus muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros. Puesto que su trabajo es este trabajo abstracto, se comporta como yo abstracto o en el modo de la coseidad; no como espíritu amplio” (1987, pp. 206, 30-34; 2008, pp. 183-184).

La coseidad a la que se refiere Hegel es a la del trabajo alienante. Le otorga otros parámetros al trabajo al considerar que es más que una simple actividad particular, puesto que es una actividad espiritual básica que contiene la universalidad propia de la forma social y económica en la que está inserto el individuo y en la que contribuye para satisfacer las distintas

necesidades sociales, es decir, no solamente las propias, sino también las de los demás. Pero también el trabajo representa el extrañamiento o escisión del individuo al que su producto no le refleja su espiritualidad, sino que le produce una separación de sí mismo entre su interioridad y la exterioridad, como reflejo de la cosa que produce y a la cual identifica al mismo tiempo como ajena, pero también como parte de sí, pero como mera abstracción. El segundo momento se referirá a la propiedad a través del valor, la posesión, el intercambio y del contrato como reconocimiento de la voluntad singular. El tercer momento se concentra en la negación del reconocimiento en el marco del derecho formal, a través del crimen y del castigo.

La forma de reconocimiento del derecho como “estado de reconocimiento” o de ser reconocido en sentido abstracto es también parte del sentido formal y universal del reconocimiento jurídico de las personas, como persona estando dentro de una eticidad como realidad inmediata. Es decir, el reconocimiento en esta esfera se refiere a la formalidad abstracta producto de la relación económica y jurídica entre voluntades singulares que se reconocen por medio de la ley positiva como elemento externo que actúa como mediación entre particulares, pero también el derecho forma parte de una eticidad y de un Estado. Por lo tanto, el concepto de reconocimiento como estado de reconocimiento en la esfera del derecho también responde a una condición universal, pues representa el sentido social del individuo que tiene como elemento común a la ley dentro de un mundo institucionalizado en forma de eticidad, con su sociedad civil y con su Estado y que opera en base al reconocimiento de los derechos de los individuos, que, de este modo, se reconocen y son reconocidos dentro del Estado y sus formas jurídicas propias.

Además, en la teoría del reconocimiento de Jena está ya muy claro que las instituciones humanas como el Estado o el derecho han sido construidas históricamente y de manera permanente por los seres humanos; y eso no ha sido porque los *individuos* se pongan de acuerdo por medio de un contrato, sino porque la misma voluntad de libertad que es propia de los sujetos les ha ido mostrando, por medio de la razón propia de su época histórica, que el reconocimiento se construye y se conquista efectivamente por los mismos sujetos como voluntades que quieren ser libres. Aunque es también necesario considerar que una teoría del reconocimiento sobre la movilidad humana implica una idea de justicia a un rango de nivel universal. Y es cierto que algunos autores que se basan en una teoría de la justicia global desde una perspectiva del reconocimiento hacen uso de categorías kantianas en el ámbito moral del cosmopolitismo, pero una teoría del reconocimiento como la de Hegel busca, a través de sus propias categorías y de su marco conceptual de crítica dialéctica, desarrollar su propia teoría de justicia global. Esto bien puede comprenderse mejor si se acude a la relación de algunas categorías lógicas con la *Filosofía del derecho*.

| La lógica y la *Filosofía del derecho* de Hegel |

El derecho en sentido universal tiene que contener las condiciones que garanticen y reconozcan de modo efectivo la libertad de la persona. Y su racionalidad es producto del contexto social en el que el individuo vive, es decir, de la eticidad propia de su situación histórica y en la que se encuentra un desarrollo racional del concepto mismo de libertad y del derecho. El reconocimiento intenta ir más allá de la reducción juricista y se interna en la normatividad en un sentido más amplio de la construcción de las instituciones sociales, de las prácticas morales y las condiciones del contexto. Sin el desarrollo del concepto del derecho que está presente en esta época, sería muy difícil pensar que el derecho y el reconocimiento de la libertad se pudiera ejercer dentro de unas instituciones humanas que velen por su cumplimiento. Por ello el universalismo de Hegel se tiene que comprender como un universalismo de los contextos particulares de acuerdo a las condiciones reales que hacen posible y efectivo el proceso de subjetivación, de intersubjetivación, en el sentido de reconocer y hacer suyos postulados normativos de justicia, además de los distintos motivos que implican normatividad, no solo en forma de derecho, sino también en forma de moralidad y eticidad, presentes en los individuos y en los grupos humanos, así como de la objetivación en su institucionalización normativa. La idea de bien y de los bienes (Alegria Varona, 2015) es una ineludible aduana normativa que incide en la misma concepción de justicia que los seres humanos de modo individual, pero también y, sobre todo, de modo colectivo en grupos con concepciones de vida buena específicas, en las que sus demandas de justicia pueden tener el carácter no solo de legítimas, sino de ser justificables, en el sentido de su validez normativa. Por ello, en una teoría como la de Hegel hay un puente dialéctico permanente entre los flujos constantes de apelación e interpelación de demandas morales, sociales, económicas, culturales dentro de la amplia dimensión normativa de la eticidad. Esto implica la interacción permanente dentro de las eticidades particulares, pero también se refiere a ideas base como lo es el reconocimiento de derechos en un sentido universal, lo cual es y ha sido tarea del derecho internacional. Una historia de los derechos y de cómo estos se han ido concretando, además de sus limitantes, bien puede ser relatada desde la perspectiva del reconocimiento y la eticidad en el sentido hegeliano (Buchwalter, 2012b, p. 218).

No hay sociedades humanas en las que los motivos morales y demandas de justicia no tengan un contenido en sentido moral, y que se pueden traducir en una demanda de justicia en términos de derecho. Los derechos entendidos de este modo son construidos desde las necesidades que se producen dentro de los procesos sociales, económicos, culturales, que son todos ellos de carácter histórico. Es decir, para comprender las determinaciones y los factores que están operando en la realidad del mundo actual y que están incidiendo en que se produzca un resultado en uno u otro sentido, no puede dejarse de intentar realizar el esfuerzo comprensivo de la idea de totalidad en sentido inmanente, como proceso que encierra los elementos ontológicos constitutivos de la realidad social, pero entendiéndolo desde un proceso que es conceptual y que es normativo a la vez.

Hay una polémica ya un tanto añeja, pero que se mantiene hasta el día de hoy sobre si puede hacerse una lectura de la *Filosofía del derecho* que pueda prescindir de la lógica de Hegel.

Lógica que es desarrollada básicamente en dos de sus obras: la *Ciencia de la lógica* publicada en dos partes entre 1812 y 1816 (1970c, 2011, 2015) y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con tres ediciones: la de 1817, 1827, y 1830 (1970d, 2017b), en la primera parte de esta obra, en lo que se conoce como la “lógica menor” por ser de una extensión y desarrollo más breve que aquella. La pregunta sería: ¿alguien, al realizar una lectura de la *Filosofía del derecho* y sin acudir a la lógica, podría acaso obtener la misma comprensión de esta obra u obtener una interpretación más precisa y acorde a lo que Hegel pretendía transmitir en su obra? Eso ha sido bastante controversial y aún se mantienen las posiciones bien perfiladas. También es necesario detenerse en el señalamiento de Hegel acerca de ofrecer mayores detalles a aspectos propios de la lógica que estén contenidos en la *Filosofía del derecho*, dado que da por descontado que esa tarea será ocupación del lector de dicha obra. Y, efectivamente, toca a los lectores desplegar una lectura que permita enlazar ambas estructuras argumentales. En ello consistiría una lectura que algunos han llamado como lectura lógica (Henrich, 1982, 1990; Wolff, 1982; Vieweg, 2014, 2017; Espinoza, 2014) o también se ha hecho la distinción entre un lectura sistemática y una lectura no sistemática de la obra de Hegel, se entiende que la primera de ella enlazaría a la *Filosofía del derecho* con otras partes del sistema hegeliano, en este caso, con la lógica (Brooks, 2012; Kervégan, 2018), así como otros autores hablan de una lectura metafísica y de una lectura no metafísica (Wood, 1990; Honneth, 2001, 2016; Giusti, 2014;)

Según lo dicho por el mismo Hegel, la relación entre lógica y derecho es fundamental. En el prefacio a la *Filosofía del derecho* nos encontramos con una explicación de por qué esta parte de su sistema presupone a la lógica. Ya aquí Hegel manifiesta su intención de tratar el tema del derecho a través de las categorías lógicas. Es por eso que el lenguaje categorial un tanto cifrado que es empleado en la *Filosofía del derecho* no nos debe llamar a sorpresa, pues él mismo indica su proceder conceptual discursivo. Hegel nos dice al respecto en el prefacio de la *Filosofía del derecho*:

He desarrollado detalladamente en mi *Ciencia de la lógica* la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento y el método. Ante el carácter concreto y en sí tan diverso, se ha dejado de lado poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica [...] resultará evidente que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico. Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la *ciencia*, y en ella la *forma* está esencialmente ligada al contenido. (1970a, pp. 12-13; 1999, p. 47)

Con esta cita, nos parece, queda indicada la relevancia de que dentro de la argumentación de la filosofía del derecho de Hegel están operando las categorías lógicas. Para Hegel estas categorías están presentes en la realidad concreta del espíritu, externándose y objetivándose en la eticidad y, dentro de ella, en el derecho.

Para Hegel lo lógico se relaciona con la realidad porque el pensamiento al ser conceptual conforma a la realidad, que es un proceso con una dinámica incesante que no es simple caos u orden sin sentido, aunque tampoco es un orden necesario que marcha linealmente y en armonía, sino que contiene tanto contingencia como necesidad y ello de acuerdo a las propias determinaciones que dan un resultado, es decir, a partir de las relaciones de la serie de determinaciones que integran la realidad. Lo que opera en la realidad es un sentido que es producto del movimiento de las determinaciones que componen los distintos momentos que animan la realidad. De esa realidad como totalidad se puede dar cuenta a partir de la operación de categorías lógicas que nos permiten comprender el sentido del proceso de las determinaciones de la realidad y de su relación con su objeto que es su propia actividad, en este caso, la totalidad social. Para explicar la totalidad social, que implica todo el desarrollo de la *Filosofía del derecho* de Hegel, acudimos a la noción hegeliana de *lo lógico* que es ese sentido (el pensamiento) que da cuenta de la realidad en su movimiento inmanente.

Un punto muy destacado de la lógica de Hegel es la de la tercera parte de su obra: la doctrina del Concepto (*Begriff*). Hay que explicar que el concepto funciona a través de una dialéctica que encierra tres momentos que son un punto clave para comprender el funcionamiento lógico en la *Filosofía del derecho* de Hegel:

El momento más inmediato del concepto lógico es el de una *universalidad abstracta* (*abstrakte Allgemeinheit*) en el que hay una indiferencia hacia todo otro, porque es *pura identidad e igualdad formal consigo misma*.

El segundo momento es el de la *particularidad* (*Besonderheit*). En este momento está presente la *diferencia* como no identidad de la identidad, y negatividad que elimina a la primera posición pura. Lo particular es determinado por un contenido.

La *singularidad* (*Einzelheit*) es la unidad de los dos momentos previos, es decir, de la universalidad en su sentido abstracto y formal, y de la particularidad, para dar paso a una *universalidad concreta* (*konkrete Allgemeinheit*). Con lo cual el concepto es libertad efectiva.

Habría que agregar que el concepto se divide en el a). Concepto inmediato, b) El juicio en el que el concepto se escinde por medio de la negatividad del juicio que como momento particular supera la universalidad abstracta del concepto inmediato, y como momento de superación de lo anterior tenemos al c) Silogismo, que es donde tiene plena presencia la singularidad como unidad de los dos momentos anteriores. Este momento del silogismo es importante porque es el que la subjetividad del concepto da el paso a la objetividad conceptual, es decir, la relación del sujeto/objeto. El silogismo es importante para la deducción lógica del derecho, de la eticidad y del Estado, desde la perspectiva de la libertad, pero también sirve para comprender distintos momentos de la *Filosofía del derecho* de Hegel. No se podrá desarrollar por cuestión de extensión un uso del silogismo en casos específicos de la *Filosofía del derecho*, pero ello ya lo han hecho algunos importantes autores (Henrich, 1982; 1990; Wolff, 1984; Vieweg, 2014; 2017), y bien se puede continuar esta tarea que ayuda a conectar a la lógica con la filosofía del derecho de Hegel. Un ejemplo del silogismo podría dar ciertos indicios.¹

Se ha escrito mucho sobre si se sigue la lógica del Estado tal como la desarrolla Hegel en su *Filosofía del derecho* difícilmente se llegaría a un reconocimiento universal, por circunscribir la libertad dentro de la órbita del Estado. Lo cual parecería una contradicción en la filosofía hegeliana, puesto que se reducirían los marcos de la universalidad del Estado a su concepción soberanista del ejercicio de la libertad, como por ejemplo en el sentido de una movilidad universal que pueda realizarse. La no superación de los márgenes del Estado nacional casi estaría negando el cosmopolitismo que le da lugar a una teoría del reconocimiento, de la que hablan algunos autores como Vieweg (1996). Difícilmente es detectable a simple vista, esta forma de reconocimiento en el ámbito internacional, pues el desarrollo de la universalidad del derecho queda acotado a la particularidad de los pueblos y los Estados. Lo cual rompería con la idea del reconocimiento como un concepto que contiene la universalidad, la particularidad y la singularidad. Ya que el mismo Hegel ha dejado fuera de su *Filosofía del derecho* una solución más apegada al cosmopolitismo, en aras de darle un mayor lugar al Estado nacional moderno, lo cual Clark Butler (2012) interpreta como que Hegel al adoptar esta posición “realista”, lo que estaría haciendo sería presentar una realidad histórica, más que expresar sus convicciones ontológicas. Y por supuesto que hay aspectos en la filosofía de Hegel que hoy en día pudiesen ser considerados como una limitación en el avance del reconocimiento de los derechos de las personas en condiciones de movilidad humana. No obstante, una forma distinta de apelar al derecho de movilidad humana desde la teoría del reconocimiento de una justicia global sería acudir tanto a la misma lógica de Hegel, así como a distintos momentos dentro de su *Filosofía del derecho* en los que Hegel apela a un desarrollo lógico que contiene universalismo y referencia a un reconocimiento de los derechos y la libertad.

| Elementos del reconocimiento en la *Filosofía del derecho* de Hegel |

En una interpretación más amplia de la eticidad en Hegel, no sería solamente el Estado o los Estados los que estarían construyendo la comunidad internacional que reconoce el derecho a la movilidad humana defendiéndolo desde un sentido de justicia global. Más bien, se deja ver que en la *Filosofía del derecho* hay distintos pasajes en el derecho abstracto, la moralidad y la sociedad civil en donde hay instancias jurídicas, económicas, morales y éticas que permiten construir unas condiciones para desarrollar una teoría de justicia global y también para el reconocimiento del derecho de movilidad humana, desde una perspectiva que incluye al Estado, pero que es más amplia que este, pues abarca prácticamente a la totalidad de la eticidad social. Estos son elementos que se encuentran presentes en algunos momentos de las tres partes que conforman la *Filosofía del derecho*. Por ejemplo, el concepto de derecho y su relación con la libertad, la reificación de la persona por parte del derecho, la vida y la libertad del cuerpo, la esclavitud y las antinomias del naturalismo y el formalismo, el derecho de necesidad, el sistema de las necesidades, el ámbito del trabajo, la pobreza, la policía y la corporación.

| El derecho abstracto |

Para aportar elementos de una teoría de la justicia global en Hegel es necesario detenerse en diversos momentos de su obra en la que desarrolla una argumentación a favor de la libertad y los derechos de la persona humana. Comenzamos por lo que Hegel expresa sobre la reificación de los seres humanos. Podemos señalar que el cosificar o instrumentalizar a un ser humano, en el caso de la teoría de Hegel, resultaría contrario al reconocimiento del derecho de la persona como ser humano. Hegel lo establece claramente a partir de la relación de la voluntad como persona con una cosa (*Sache*) u objeto exterior. De este modo, Hegel lleva a cabo la distinción entre lo que es propio del espíritu libre en su interioridad, es decir, la persona humana, y lo que, en cambio, pertenece a la esfera de la exterioridad en su inmediatez y que por lo mismo no contiene espiritualidad, es decir, las cosas u objetos que no son personas humanas. A raíz de esta distinción –que es abordada en el § 43– Hegel señala sobre este aspecto algo sumamente importante para la filosofía crítica contemporánea: la cosificación o reificación (*Werdentlichung*) de los seres humanos al rebajarlos a condición de cosas. Hegel recurre al ejemplo del derecho romano en el cual los infantes eran considerados como cosas. De este modo, en el derecho romano se tipifica jurídicamente como cosa a lo que evidentemente no era ni es tal. Hegel llama claramente a este dislate jurídico del derecho romano como “injusta e inmoral determinación” (1970a, p. 105; 1999, p. 127). El tratar como cosas a los menores no solo habla de una falta de reconocimiento jurídico-formal de los mismos, sino que implica también una falta de reconocimiento ético en un sentido universal básico de lo que sería el concepto de derecho en Hegel. Con ello queda fijada la posición de Hegel respecto a lo que sería propio del espíritu, de lo humano o, mejor dicho, de un derecho humano, lo cual no puede ser degradado a una reificación, pues como menciona más adelante: “lo que es del espíritu es libre”. Por lo tanto, no puede reducirse a un ser humano a la condición de cosa, por más legal y formal que se presente tal cosificación, ya que contendría una injusticia y una falta de reconocimiento a su derecho. Este ejemplo de la cosificación lo vemos como algo cotidiano en el no reconocimiento de las personas que son sobajadas en sus derechos humanos. Por tanto, si hay reificación, no hay reconocimiento de derechos ni del ejercicio de la libertad humana.

El siguiente aspecto central en la argumentación de Hegel en la *Filosofía del derecho* sería sobre la libertad y el derecho sobre la vida y la existencia del cuerpo propio de una persona. Si consideramos a una teoría de justicia global concentrada en la movilidad humana, este argumento tiene que ser considerado como bastante relevante dentro del desarrollo del derecho de Hegel en ese sentido. Aquí Hegel señala que la persona posee un cuerpo, el cual es indivisible de lo que es como persona. Forma parte de su condición de ser viviente orgánico y es necesario para que la persona sea existente. Pero, además, la persona en tanto voluntad también puede decidir sobre su propia vida. Es la voluntad la que permite que esta vida se conserve y exista en un mundo no nada más natural, sino social, es por eso que en el § 47 expresa:

Como persona soy yo mismo un *individuo inmediato*. En su ulterior determinación esto quiere decir en primer lugar que soy *viviente* en este *cuerpo orgánico* que es

mi existencia exterior indivisa, *universal* según su contenido, y posibilidad real de toda existencia posteriormente determinada. Pero al mismo tiempo, en cuanto persona, tengo *mi vida y mi cuerpo* –lo mismo que otras cosas– sólo *en la medida en que es mi voluntad*. (1970a, p. 111; 1999, p. 131)

Con lo anterior Hegel señala que el derecho sobre la vida de la persona es también una cuestión de libertad de la persona, de la voluntad, que implica que no es nada más una cuestión de naturaleza, dado que los animales no conocen sobre este derecho, lo de ellos es simple sobrevivencia como resorte natural. En cambio, en el caso de la persona, además de poseer el cuerpo, se tiene el elemento fundamental de la voluntad de la persona. El cuerpo de una persona humana es, a los ojos de los demás, objeto de libertad inmediata, ya que lo posee y hace uso de él. Es así que yo soy y estoy en mi cuerpo, es parte de mi identidad. Entonces, Hegel formula una relación de reconocimiento básica: “sólo soy *libre para los otros* si soy libre en la *existencia*.” (1970a, p. 111; 1999, p. 132). Esta cuestión es central para el derecho de la persona a la libertad de su cuerpo y que no se abuse de ella a través de la explotación o la violencia: “Solo porque soy viviente como libre en un cuerpo, no se debe abusar de esta existencia viviente hasta hacerla bestia de carga.” (1970a, p. 111; 1999, p. 132), y añade: “La violencia ejercida *sobre mi cuerpo* es violencia ejercida *sobre mí*.” (1970a, p. 112; 1999, p. 132). De este modo, el reconocer a un ser humano plenamente implica respetar y reconocer el derecho a libertad de la vida y existencia de su cuerpo.

Ahora vamos a un tema que era bastante controversial en la época de Hegel: la esclavitud. Recurrimos a la esclavitud porque es aquí donde Hegel deja ver un poco más su posición filosófica del concepto de derecho, pues desarrolla una crítica a las posiciones que abogan a favor de la esclavitud, pero también a aquellas que, aunque cuestionan la esclavitud, lo hacen desde un plano meramente formal. Hegel comienza abordando el tema desde la perspectiva naturalista de los que justifican la esclavitud desde diversas posiciones, pero que al final del día, siguen un argumento que no logra superar los planos del naturalismo:

La pretendida justificación de la *esclavitud* (en todas sus fundamentaciones: la fuerza física, la prisión de guerra, la salvación y conservación de la vida, el mantenimiento, la educación, los beneficios, el propio consentimiento, etcétera), lo mismo que la justificación de una *dominación* como mero derecho de señorío y todas las perspectivas históricas sobre el derecho de la esclavitud y el señorío, se basan en el punto de vista que toma al hombre como *ser natural*, según *una existencia* no es adecuada a su concepto. (1970a, p. 123; 1999, p. 141).

En cambio, la posición que condena al esclavismo desde la formalidad del derecho suele quedarse en un argumento que, además de ser iusnaturalista, al apelar a una naturaleza humana que es libre, cae en la reducción o en la unilateralidad de atender el fenómeno únicamente desde una de sus partes, que corresponde a un concepto de hombre y del derecho en su universalidad abstracta:

La afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud se atiene, por el contrario,

al *concepto* del hombre como espíritu, como *en sí libre* y es unilateral al considerar que el hombre es por *naturaleza* libre o, lo que es lo mismo, al no tomar a la idea como lo verdadero, sino al concepto en cuanto tal en su inmediatez. (1970a, p. 123; 1999, pp. 141-142)

Hegel no duda en señalar que esta unilateralidad lleva a una antinomia que precisamente está presente en la típica posición del derecho formalista: “Esta *antinomia*, como toda antinomia, tiene su origen en el pensamiento formal, que afirma y mantiene separados los dos momentos de una idea, cada uno por sí, con lo cual no son adecuados a ella y carecen de verdad.” (1970a, p. 123; 1999, p. 142). Y agrega que el concepto del derecho que, al ser un concepto de lo libre: “el concepto es lo libre” (1970c, p. 307; 2017b, p. 349), no puede ser un concepto abstracto, sin contenido, ni existencia en la realidad: “El espíritu libre consiste precisamente en no ser mero concepto o sólo en sí, sino en superar este formalismo de sí mismo y con él la existencia natural inmediata, y darse la existencia sólo como suya y libre.” (1970a, p. 123; 1999, p. 142). Ese el problema propio del principio o del fundamento abstracto que se coloca como un punto de arranque que parte desde una especie de libertad absoluta que no tiene suficiente existencia ni realidad efectiva:

El lado de la antinomia que afirma el concepto de libertad tiene por ello la ventaja de contener el *punto de partida* absoluto para la verdad, pero sólo el punto de partida, mientras que el otro lado, que permanece en la existencia carente de concepto, no contiene de ninguna manera el punto de vista de la racionalidad y del derecho (1970a, p. 123; 1999, p. 142).

Enseguida, Hegel expresa su posición propia, que es la del punto de vista de la voluntad libre y que es, además, el punto de partida de su filosofía del derecho, y que al ser parte del concepto espiritual de la libertad al que apela su sistema, no caería en la inconsistencia de la posición naturalista, que al reducir al hombre a un nivel infrahumano, y negando el concepto de derecho, pasa inmediatamente a justificar lo que sucede desde una conceptualización abstracta, que a su vez arguye apelando a lo que empíricamente (a través de la historia) se ha manifestado una y otra vez como una expresión de injusticia, pero que ha sido avalada por los que creen –desde su naturalismo reduccionista– que la esclavitud debe existir:

El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, está más allá de la falsa posición que considera al hombre como un ser natural y sólo como concepto existente en sí, apto para la esclavitud. (1970a, pp. 123-124; 1999, p. 142).

Y remata con una referencia al Estado como instancia que salvaguarda y realiza la idea la libertad. Entendiendo que la libertad se realiza no como una apelación a un deber abstracto, sino que implica un ejercicio que es realizable cuando existen las instancias o instituciones humanas que siguen ese sentido de la idea de la libertad, o en caso de que no hubiese condiciones producidas por un Estado para su realización, de cualquier manera, la libertad se tiene que hacer efectiva basada en su idea, que incluye la conciencia de ella, pero que requiere ser objetiva.

[...] únicamente con el conocimiento de que la idea de la libertad es sólo verdadera como *Estado* se asegura que el espíritu objetivo, el contenido del derecho, no sea nuevamente reducido a su concepto subjetivo, y que, por lo tanto, no se vuelva a aprehender como un mero *deber* que el hombre no está determinado en y por sí a la esclavitud. (1970a, p. 124; 1999, pp. 142-143).

Esto último se puede enlazar con lo que Hegel señalará más adelante: “El derecho concierne a la libertad, lo más digno y sagrado en el hombre, y lo debe conocer en la medida en que es para él obligatorio”. (Hegel, 1970a, p. 368; 1999, pp. 336). Este es un sentido del reconocimiento de la libertad de las personas y al cuestionamiento de la esclavitud por carecer del fundamento de la idea del derecho.

La moralidad

El reconocimiento en Hegel también está relacionado con la legitimidad y la validez del derecho, que son aspectos fundamentales para el tratamiento del derecho, es decir, de los derechos de los ciudadanos, pero también de los seres humanos en general, como personas. Aunque son dos aspectos que no pueden ser tratados de modo aislado, es decir, sin dar cuenta de su necesaria vinculación. Ello porque, a fin de cuentas, en un filósofo como Hegel, la relación entre ambos aspectos es indisociable. Para Hegel es muy importante apelar a los derechos de los individuos dentro del Estado, que consiste en relacionar a las voluntades de las personas que ejercen su libertad dentro de las instituciones de la eticidad, pero que así mismo también implica la verificación de si se reconoce el derecho de las personas que son afectados en sus derechos más básicos y que se encuentran en situación de vulnerabilidad, ante esta situación el derecho tiene que responder a esa necesidad a través del derecho. Hay casos extremos en los que las necesidades humanas más básicas no están siquiera cubiertas, lo que implica un riesgo real de la vida y subsistencia de la persona, aquí se habla de un derecho que está ya en la moralidad, es decir, un derecho moral, que sería el derecho de necesidad o de emergencia (*Notrecht*) (1970a, pp. 239-242; 1999, pp. 223-224). Un ser humano no puede ser desatendido en su derecho a la vida, a la subsistencia que le provea de los satisfactores más elementales a sus necesidades básicas, que lo lleven incluso a estar en el peligro de perder la vida por falta de alimento, por ejemplo. Este derecho sería un derecho que logra conectar la necesidad particular y la contingencia que afectan a la persona, con un derecho de orden universal y que sería la conservación de la vida y la satisfacción de las necesidades humanas básicas que permitan al ser humano vivir, incluso, vivir dignamente, sin cortapisas que atenten contra su derecho.

Así como también, se requiere entender que, para Hegel, el derecho es una institución que tiene un carácter universal que va más allá que la particularidad de un Estado en el que se reconocen derechos para hacer efectivas las demandas de reconocimiento de la libertad de los ciudadanos, sino que la libertad, al ser una libertad con un carácter general para el ser humano, debe también considerarse en el reconocimiento de los derechos humanos en sentido universal; y, por su parte, el derecho es tanto la institución como la actividad propia del ámbito en el que se construye la edificación del reconocimiento de la libertad, lo cual

sucede a través de las instituciones humanas que se encargan de reconocer el derecho a que cada voluntad pueda ejercer su libertad, libertad que es una construcción política y que es garantizada por la instancia institucional del derecho al interior de un Estado, pero que es también para todo ser humano como portador de derechos humanos.

La eticidad

Ahora nos detendremos un poco en el análisis que lleva a cabo Hegel en la *Filosofía del Derecho* sobre la sociedad civil. En él se señala que la sociedad civil como “esfera compleja” (Amengual, 2021, 309) que es, se encuentra constituida por individuos independientes a los que solo los unen, por un lado, sus necesidades, en particular las necesidades materiales, aunque también las espirituales, y, por otro lado, las leyes, el derecho que rige dichas relaciones. Es decir, la protección y garantía jurídica de las relaciones impersonales de la propiedad y de los contratos celebrados por los individuos. A la sociedad civil Hegel la considera como un Estado exterior previo al Estado interior. En la sociedad civil los individuos se interesan por su propio beneficio, todavía sin asumir el compromiso de la sustancialidad ética contenida en el Estado interior. De cualquier forma, la sociedad civil como momento intermedio entre la familia y el Estado significa el desarrollo de los aspectos fundamentales de la sociedad moderna como forma de vida, no solo política, sino que conforma la relevancia y dominio de lo económico a través del mercado, del trabajo y las relaciones laborales; del derecho a rango de ley, así como también de la conformación de las instituciones civiles y ciudadanas defendiendo sus intereses a través de organizaciones solidarias para el beneficio del conjunto de individuos que las conforman voluntariamente, entre otros tantos aspectos. Con estos pocos datos parece quedar clara la importancia de la sociedad civil y el papel que juega en la eticidad moderna.

Debemos comenzar por lo que Hegel explica sobre la sociedad civil. En el primer párrafo en el que Hegel aborda el tema de la sociedad civil nos indica que esta se encuentra conformada por personas particulares, las cuales se ven a sí mismas como fines y además se encuentran en interacción con otras particularidades que tratan de satisfacer sus necesidades:

El individuo concreto que es para sí un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades [*Bedürfnisse*] y mezcla de necesidad [*Notwendigkeit*] natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la mediación de la forma de la universalidad que es el otro principio.

Por otra parte, Hegel tiene bien claros los argumentos liberales que hablan del conjunto de átomos individuales que están, a su vez, en relación con otros átomos, los cuales, por medio de su autocentramiento, edifican la posibilidad de que ese conjunto de egoísmos se convierta en un resultado que contribuya al beneficio de los intereses de cada uno de ellos. Estos individuos, al verse como fines en sí mismos, consideran a los otros individuos como medios para la consecución de sus fines, es decir, su relación es la propia de una racionalidad con arreglo a fines como característica del mundo moderno. En esta descripción que efectúa, hay una referencia clara al liberalismo económico y el orden social de individuos egoístas bajo el que se constituye el estado óptimo de los beneficios sociales. Hay en esa relación de

individuos una universalidad conformada por las particularidades que componen los átomos individuales de la sociedad civil. El primer momento de la sociedad civil es el del *sistema de necesidades* en el que está presente el mecanismo del mercado como motor de la interacción social. En esta parte Hegel está hablando de la economía como un sistema de satisfacción de las necesidades en dos modalidades: la satisfacción de la necesidad del individuo que es mediada y que, a la vez, es recíproca. Nos encontramos ya ante el mercado capitalista y las relaciones e interacciones que se dan en torno a él.

Las necesidades y los medios son, en cuanto existencia real, un *ser para otro*, cuyas necesidades y cuyo trabajo condicionan recíprocamente la satisfacción. La abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios [...] deviene también una determinación de las relaciones de los individuos entre sí. Esta universalidad en el sentido de *reconocimiento* [*Anerkanntsein*], es el momento que convierte a las necesidades, los medios y modos de satisfacción en su singularidad y abstracción, en algo *concreto*, en cuanto *social*. (Hegel, 1970a, p. 349; 1999, pp. 314-315).

Habría que añadir otros cuatro aspectos centrales más: 1) Este sistema se edifica con base en el *trabajo* como mediación que produce los elementos que satisfacen las necesidades humanas. 2) Ello conlleva diferencias sociales que van produciendo mayores desigualdades, por ejemplo, la desigualdad de patrimonios. 3) Es por ello que se dan las diferencias sociales, que dan lugar a las clases sociales. 4) Y precisamente es ahí donde están las condiciones para que brote la pobreza. Ante esta situación es que el estudio de Hegel sobre la pobreza es crucial para comprender la contradicción según la cual un mayor desarrollo económico al interior de la sociedad capitalista arroja como resultado mayor pobreza y desigualdad. Aun y cuando este es uno de los problemas centrales de la sociedad civil capitalista, ello no ha permitido a los paladines del liberalismo económico reparar en el aspecto central de cualquier economía, incluida la de mercado: ¿para qué y quién se produce? La respuesta del mercado ha sido la propia del cálculo individualista: para el individuo que quiere satisfacer sus intereses y deseos, cualesquiera que estos sean, sin considerar que estamos hablando de la cobertura de las necesidades básicas de seres humanos para que puedan llevar a cabo una vida plena en sus diferentes esferas. Es entonces que nos encontramos ante la supremacía y desvinculación del ámbito económico, y su consiguiente autonomización, de los demás ámbitos, incluido el político. Aquí el bienestar y la necesidad dejan de ser las categorías centrales del mundo social y se impone la lógica del mercado y el interés del individualismo egoísta. De este modo, el reconocimiento dentro de la sociedad civil pierde lugar. En cambio, este es el terreno en el que se produce la marginación y el surgimiento de la plebe (*Pöbel*) que es la vida en la miseria de muchos y que proviene de la falta de condiciones para satisfacer las necesidades y vivir con un bienestar mínimo, estos serían los efectos y los resultados de la desigualdad que hay en la eticidad de la sociedad de mercado.

Hay que recordar que la sociedad es la instancia por antonomasia de la particularidad, por referirse a la necesidad, bienestar e interés de los individuos, pero es aquí que Hegel apela al derecho que contiene la universalidad de la justicia como una forma de buscar un equilibrio

social por las desigualdades causadas por el mercado. Pues en la sociedad civil de mercado las acciones, decisiones y contingencias que son provocadas por individuos que actúan motivados por su propio interés producen efectos sobre otros, que llegan a provocar daños, afectaciones o injusticias. Lo cual evidentemente nos remite al egoísmo propio del individualismo de las sociedades capitalistas en las que prevalece la particularidad del individuo que se encuentra ocupado en sí mismo y que no es capaz de colocarse en el lugar de los otros, y de este modo, transgrede y vulnera su derecho sin siquiera reparar en ello. En otras palabras, se produce la incapacidad del reconocimiento del otro. Ante estas afectaciones e injusticias se requiere de una instancia que contenga la capacidad para actuar respecto a esas contingencias que afectan las necesidades, el bienestar y los derechos: la policía (*Polizei*).² En una sociedad organizada en torno a la actividad mercantil no es posible saber cuándo es que se cometerán actos injustos de unos individuos sobre otros por fines meramente particulares. Es por ello que existe el poder de *policía* como medida para contrarrestar los actos injustos o daños que, como contingencias sociales, económicas, y legales de orden particular se puedan presentar. Estos actos pueden ser desde delitos u otras acciones que violenten la legalidad y provocan injusticias: “las acciones privadas se convierten en una contingencia que escapa a mi poder y puede ocasionar u ocasiona daños o injusticias a otros”. (1970a, p. 383; 1999, p. 352)

Es importante el papel que la policía juega en la sociedad civil hegeliana, ya que aquí se ventilan bastantes de los asuntos administrativos y organizativos que tienen que ver con la vida cotidiana de los ciudadanos. Hay asociaciones de ciudadanos que ayudan a hacer política o que se vinculan entre sí para la solución de problemas concretos que atañen directamente a la comunidad. Es una especie de salvaguarda de la sociedad civil como estado exterior e instancia previa al Estado interior. Lo que se busca es que los conflictos se encaucen, se destensen y que posiblemente se resuelvan sin que tengan que llegar a manos del Estado. Este es un aspecto relevante en la institucionalización de la sociedad civil en Hegel. Aunque habría que destacar que esto no supone que dentro de la sociedad civil se estén usurpando atribuciones o facultades que son propias del Estado. Sino que es más la tarea de complemento de aspectos que están en la esfera de la misma sociedad civil y que el Estado no tiene como propios, pues su tarea corresponde a funciones más específicas que son de otro tipo y en el que el momento universal no sea confundido con la particularidad de la sociedad civil.

Por otra parte, algunos grupos económicos que intervienen en el proceso productivo tienen como finalidad proteger al individuo del mercado, son las llamadas corporaciones. El fin de una corporación es a la vez universal y particular, pues defienden el todo común, es decir, al conjunto de los individuos que pertenecen a las corporaciones. Las corporaciones serían una especie de mediación semejante a la que jugaba la familia frente a la sociedad civil. Se pretende la protección de los individuos que voluntariamente han decidido pertenecer a una de estas corporaciones de ciudadanos. Estas instituciones contribuyen también a contrarrestar los efectos de la pobreza. Para Hegel las instituciones intermedias son importantes y son un contrapeso frente al poder del Estado, pero también frente a la excesiva desigualdad de la sociedad de mercado, por lo que también tienen una finalidad universal que rebasa por mucho a la función de la defensa de la particularidad de sus integrantes:

En cuanto limitada y finita, la finalidad de la corporación tiene su verdad—al igual que la separación existente en el exterior orden policial y su identidad sólo relativa—en la finalidad universal en y por sí y en su absoluta realidad. La esfera de la sociedad civil pasa así al Estado. (1970a, p. 397; 1999, p. 368)

| Elementos para una teoría del reconocimiento y la justicia global |

En la esfera del derecho político internacional, Hegel es bastante crítico del cosmopolitismo kantiano, dado que duda que la abstracción de las ideas regulativas permitiría alcanzar mejores relaciones internacionales, y así llegar a la aspiración de conseguir una paz perpetua. Por el contrario, en Hegel hay una cautela en postular la finalidad del reconocimiento universal entre Estados, tema que es abordado de los §§ 330 al 340 (1970a, pp. 497-503; 1999, pp. 483-489). Más bien, entre Estados lo que suele prevalecer es la particularidad de los pueblos que los conforman. Es decir, las culturas permanecen en su particularidad, lo que dificultaría el reconocimiento dentro de una comunidad cosmopolita de todos los seres humanos, aun y cuando el reconocimiento formal exista entre Estados a través del derecho internacional y de las instituciones y organismos internacionales.

La racionalidad de los Estados bajo esta óptica tiene la característica de ser instrumental, estratégica, de cálculo y de acuerdo a los intereses y fines particulares. Esta racionalidad predominante y persistente en la relación entre Estados sería ajena al ejercicio de la razón práctica kantiana, por lo que prevalecería, lo mismo que en el caso de Hobbes, un estado de naturaleza entre las naciones (Fine, 2012, pp. 49-64; Browning, 2012, pp. 193-209). Para Hegel la complejidad de esta situación es tan grande que la deja en manos de la historia universal, con su dosis de carga teleológica. Aunque aquí habría que explicar que Hegel no necesariamente sería contrario a una idea de cosmopolitismo, sino al cosmopolitismo inconsecuente del formalismo kantiano (Brooks, 2012, pp. 65-83; Browning, 2012). La cuestión queda abierta para la polémica, dado que difícilmente se podría interpretar que Hegel sea un filósofo de la guerra (Cesa, 1989, pp. 319-347). Más bien podría decirse que por momentos se coloca del lado de los filósofos que apelan a un realismo en la política internacional, y es por ello que a veces resulta chocante su posición de poder. Aunque podemos ver que precisamente eso es lo que ha sucedido en la historia pero que también sucede en la realidad actual: la particularidad de uno o pocos pueblos o Estados se impone a través de una política de poder militar, económico, cultural, etc. Por eso mismo, se considera que no puede reducirse el reconocimiento este aspecto y a una sola interpretación.

Habría que recordar que sobre el reconocimiento a nivel político también Hegel señala que el sometimiento a un amo ha sucedido a través de violencia, y que arriesgar la vida no solo ha sido para superar la naturaleza, sino para que los siervos reconozcan que el amo detenta el poder (Hegel, 1970b, pp. 145-155; 2017a, pp. 95-101). Es decir, del conflicto de la lucha por el reconocimiento ha nacido una desigualdad en las relaciones humanas y esto se puede

traducir como la concentración del poder; del poder de aquellos que someten a los demás y que han construido las instancias del poder público y el derecho. Por eso Hegel afirma en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1970d; 2017b): “la lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los Estados” (p. 223; p. 749). Aunque ello no implica que Hegel apoye esta situación, sino por el contrario: “la violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello el fundamento del derecho” (p. 223; p. 749). Precisamente el aspecto del fundamento del derecho nos lleva al tema de la libertad, de los derechos de las personas humanas, que, para Hegel, sería el fundamento del Estado y del derecho modernos. En la filosofía de Hegel se explica el tránsito del estado de naturaleza individualista hobbesiano, como una lucha por el reconocimiento, y que da paso a la construcción del Estado por medio de la violencia de un señor que ha accedido al poder sobre un territorio, una población e imponiendo una ley, pero, de cualquier modo, Hegel reitera que el fundamento del derecho moderno no reside en esa violencia “fundante” o primigenia, sino que se encuentra en el “derecho de la libertad subjetiva” (Hegel, 1970a, p. 233; 1999, p. 2019). Se entiende que este derecho tiene un carácter de derecho universal. Se podría añadir que ese mismo sentido de la libertad como fundamento del derecho consiste en la afirmación de la libertad humana como una necesidad universal imperiosa, y que abarca a 1) los derechos humanos de las personas, 2) pero que también es un principio de la moralidad, 3) así como la principal necesidad humana dentro de la eticidad para el ejercicio de derechos. Y que únicamente se hace existente o se concreta, a saber: 1) en la particularidad, que sería la necesidad, y 2) en la individualidad o en el individuo que ejerce su libertad y derecho. Estas serían condiciones, basadas en las categorías lógicas y que están presentes en la *Filosofía del derecho* de Hegel, para pensar los fundamentos del reconocimiento al derecho de movilidad humana. Autores como Andrew Buchwalter (2012b) o Steven Hicks (2012) sostienen que en la eticidad hegeliana hay suficientes elementos para sostener el reconocimiento tanto de una justicia distributiva, una justicia intercultural que respete las diversas culturas de los pueblos, así como del desarrollo de la cooperación transnacional que contribuya a conformar una eticidad global. Así como una satisfacción de las necesidades y las bases de un bienestar común (Moland, 2012)

También algunos autores hablan de que el realismo no permite a Hegel pensar lo suficiente en instituciones internacionales como las del mundo actual, mismas que otorgan reconocimiento a un derecho supranacional en un sentido que pretende una universalidad. Esto puede ser parcialmente cierto, pero aun y cuando Hegel no desarrollara esta concepción cosmopolita de las instituciones internacionales, no se puede dejar de lado que la misma idea del desarrollo de las eticidades y del papel de la historia en el sistema de Hegel (Stillman, 2012) hacen que su sistema considere los avances en la construcción de estas instituciones, dado que tales instituciones serían instituciones del mismo derecho internacional y de la misma idea del reconocimiento en esta esfera y que se han ido construyendo a través de la historia, no sin fallas y tropiezos, pero en la que en algo se ha avanzado comparándolas con lo que había en tiempos de este autor.

Habría que enfatizar que Hegel toma distancia de la idea cosmopolita kantiana porque la universalidad que postula el oriundo de Königsberg sería una universalidad que en algunos momentos es una universalidad abstracta, o bien, acaba en un uso particular del derecho en términos del propio interés o beneficio. Tal como lo hemos visto una y otra vez en la historia reciente. Es decir, una intención y un interés meramente particular se viste con el ropaje del universalismo cosmopolita. Que a fin de cuentas ha servido muchas veces para justificar acciones que van en detrimento del mismo derecho internacional y del respeto efectivo de los derechos humanos. En esta larga lista de la hipocresía de quienes paradójicamente apelan a la libertad, la democracia y los derechos humanos, podemos incluir una amplia historia de invasiones militares, golpes de Estado, genocidios, bloqueos y sanciones económicas que asfixian a los pueblos bajo una política de poder e interés geoestratégico particular. Está claro que la apelación al cosmopolitismo basado en la mera formalidad abstracta de un agotado derecho internacional convencional, muy poco contribuye al desarrollo de una eticidad global.

La estrategia de cuestionar el derecho internacional en su universalismo abstracto puede servir para cuestionar si realmente se llega a la universalidad concreta como sucede bajo la pretensión de la lógica de Hegel, o si aquello que aparece en forma de la singularidad de un pueblo es más bien la particularidad en forma de apariencia de universalidad, pero que no contiene más que los intereses y los beneficios buscados por un grupo humano reducido y que no se corresponden con la necesidad de libertad de un pueblo o, si se quiere, de la humanidad. Pero por ello la posición “realista” hobbesiana, que es relativista y de poderío, resultaría más cruda y carente de posibilidad del reconocimiento entre los pueblos; en cambio, en Hegel la universalidad del concepto de la libertad, del derecho, así como el concepto de reconocimiento, abren la puerta a un entendimiento entre pueblos que posibilita desde un mínimo, que sería un reconocimiento parcial y muchas veces sólo formal, hasta una concepción global del reconocimiento entre eticidades particulares cooperando tanto en instituciones internacionales interestatales, como también en la esfera de la globalidad social para acceder a un justicia global más efectiva. En términos conceptuales hegelianos lo que podría posibilitar el reconocimiento pleno entre pueblos y Estados sería el desarrollo de una eticidad global que contenga considerados los derechos universales de las personas, incluyendo su libre movilidad.

Si lo vemos de modo filosófico, parece una buena solución, aunque en la realidad no haya actualmente suficientes elementos que nos permitan afirmar que entre los seres humanos se podría llegar a tal grado del desarrollo del reconocimiento del derecho para alcanzar una justicia global de tal envergadura. No obstante, bajo la posición hegeliana se puede apelar a la “formación” de las autoconciencias en un sentido universal, y de ese modo sentar las bases para contribuir a un reconocimiento recíproco en clave cosmopolita. Lo cual sería, en todo caso, tarea de los sistemas educativos de los Estados y de las eticidades particulares, aunque también sin duda sería parte de una cultura global que le otorgue prioridad a la universalidad

de los derechos y de la justicia global. Aunque en los hechos, eso está todavía lejos de alcanzarse. Es cierto que la crítica al universalismo abstracto y formal de los autores kantianos del cosmopolitismo es parte del aporte de Hegel. Y que, por ello mismo, se requiere de otro cosmopolitismo, más concreto, con contenidos que satisfagan las necesidades y las demandas de libertad y del derecho a la justicia global y también al derecho a la movilidad humana.

| Conclusiones |

Este texto ha presentado un enfoque del reconocimiento en Hegel para un modelo de justicia global que considera los temas de la movilidad humana desde una perspectiva en la que los sujetos sociales, como son el migrante, sean considerados como personas humanas portadoras de derechos, dado que son personas que contienen la conciencia moral propia de la moralidad (como sujeto moral), así como la identidad política de pertenecer a una eticidad específica como ciudadanos, pero también como ciudadanos pertenecientes a la eticidad global de un mundo humano planetario que considera que la eticidad en el sentido de justicia global se construye en la cooperación entre las diversas instancias de las eticidades que trascienden su orden particular y avanzan en la proyección de un universalismo contextualizado a las necesidades de justicia.

Bajo una idea de justicia global, un individuo que es persona, es decir, un sujeto de derechos y que aunque no goce del estatus de ser ciudadano de un Estado particular en el que se halla por necesidad o por el que transita, no por ello pierde las condiciones humanas para ser libre, para hacer existente su libertad, como libertad concreta dentro de una eticidad propia de una sociedad a la que no pertenece, pero que al ser esta una eticidad particular que forma parte de la comunidad universal humana, es necesario que se respeten sus derechos a la movilidad humana. Para ello habría que acudir a una idea del derecho y de justicia universal que reconozcan a la persona en situación de movilidad como un ciudadano del mundo con derechos, bajo la idea de eticidad global universal, que se articule con la idea del Estado nación particular y que se organice como: 1) una pluralidad universal que *englobe* eticidades particulares, que contienen culturas y formas de vida en la que la idea de una humanidad común es esencial; 2) donde el reconocimiento pleno del derecho a poseer derechos, por el simple hecho de formar parte de la eticidad global y de una humanidad en sentido universal, esté plenamente garantizado. Así como cuestionar si el fundamento formalista de los derechos es suficiente en el plano de fundamentación jurídica y filosófica. Por ello se ha acudido a la perspectiva hegeliana en la que el reconocimiento y la dialéctica inmanente de la realidad de la eticidad es parte del proceder crítico conceptual que contiene elementos que deben ser examinados por la teoría social actual, como un enfoque que puede contribuir tanto al estudio de fenómenos como el de la movilidad humana, así como para la construcción de una teoría de la justicia global.

| Referencias |

- Alegría Varona, C. (2015). La moral y la ambivalencia de los bienes. Un análisis básico para la teoría de la justicia social. *Ideas y Valores*, 66(164), 293-316.
- Amengual, G. (2020). *Bildung* y reconocimiento en Hegel. En Flores Miller, G. y Llinàs Begon, J.L. (Coords.), *La formación del sujeto en la modernidad. Elementos para el estudio del desarrollo del sujeto a través de la tradición filosófica de la modernidad y su crítica* (pp. 83-111). Colofón/Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- Amengual, G. (2021). *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel*. Comares.
- Brooks, T. (2012). Between Statism and Cosmopolitanism: Hegel and the Possibility of Global Justice. En Buchwalter, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice* (pp. 65-84). Springer.
- Browning, G. (2012). Hegel on War, Recognition and Justice. En Buchwalter, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice* (pp. 193-209). Springer.
- Buchwalter, A. (2012). *Hegel and Global Justice*. Springer.
- Buchwalter, A. (2012b). Hegel, Global Justice, and Mutual Recognition. En Buchwalter, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice* (pp. 211-232). Springer.
- Burns, T. (2013). Hegel, Cosmopolitanism, and Contemporary Recognition Theory. En Burns, T. y Thompson, S. (Eds.), *Global Justice and the Politics of Recognition* (pp. 64-87). Palgrave Macmillan.
- Burns, T. y Thompson, S. (Eds.) (2013). *Global Justice and the Politics of Recognition*. Palgrave Macmillan.
- Butler, C. (2012). The Coming World of Welfare State Which Hegel Could Not See. En Buchwalter, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice* (pp. 155-176). Springer.
- Cesa, C. (1989). Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra. En Amengual, G. (Ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel* (pp. 319-347). Centro de Estudios Constitucionales.
- Cobben, P. (2012). *The Paradigm of Recognition*. Brill.
- Cox, R. (2012). Recognition and Immigration. En O'Neill, S. y Smith, N.H. (Eds.), *Recognition as Social Research. Investigating the Dynamics of Social Conflict* (pp. 192-212). Palgrave MacMillan.
- Espinoza, R. (2014). Hegel... El pensador de la libertad o ¿cómo lo lógico se expresa en la *Filosofía del derecho?*. En Giusti, M. (Ed.) *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la*

Filosofía del derecho de Hegel (pp. 108-123). Anthropos/ Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fichte, J. G. (1971). *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796). En Fichte, J. G., *Werke*. Vol. III (pp. 1-385). Walter de Gruyter.

Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Centro de Estudios Constitucionales.

Fine, R. (2012). *Contra Leviathan: Hegel's Contribution to Cosmopolitan Critique*. En Buchwalter, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice* (pp. 49-64). Springer.

Flores Miller, G. y Álvarez, L. (Coords.) (2020a) *Temáticas y problemas actuales del reconocimiento*. Colofón/ Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Flores Miller, G. (2020). *Perspectivas actuales sobre ontología social normativa y reconocimiento en Hegel*. En Flores Miller, G. y Álvarez, L. (Coords.) *Temáticas y problemas actuales del reconocimiento* (pp. 67-78). Colofón/ Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Giusti, M. (2014). ¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?. En Giusti, M. (Ed.) *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel* (pp. 124-134). Anthropos/ Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Giusti, M. (Ed.) (2017a). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Habermas, J. (1969). *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'*. En Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (pp. 9-47). Suhrkamp.

Habermas, J. (1984). *Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena*. En Habermas, J., *Ciencia y técnica como "ideología"* (pp. 11-51). Tecnos.

Harris, H.S. (1979). *The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*. *Hegel-Studien* 20, 229-248.

Hegel, G.W.F. (1970a). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En Hegel, G.W.F., *Werke im zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. Vol. 7. Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1970b). *Phänomenologie des Geistes*. En Hegel, G.W.F., *Werke im zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe*. Vol. 3. Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1970c). *Wissenschaft der Logik*. *Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe*. Vols. 5 y 6. Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1970d). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. *Werke im zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. Vols. 8, 9, 10. Suhrkamp.

- Hegel, G.W.F. (1982). *El sistema de la eticidad*. Editora nacional.
- Hegel, G.W.F. (1983). *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1986). *Jenaer Systementwürfe: I Das System der spekulativen Philosophie*. Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1987). *Jenaer Systementwürfe: III Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Edhasa.
- Hegel, G.W.F. (2000). *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*. Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica* (Tomo 1). Abada.
- Hegel, G.W.F. (2015). *Ciencia de la lógica* (Tomo 2). Abada.
- Hegel, G.W.F. (2017a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*. Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2017b). *Fenomenología del espíritu* (2ª ed.). FCE.
- Hegel, G.W.F. (2008). *Filosofía Real*. 2ª ed. Fondo de Cultura Económica.
- Heins, V. (2012). "The Global Politics of Recognition". En O'Neill, S. y Smith, N. H. (Eds.), *Recognition Theory as Social Research. Investigating the Dynamics of Social Conflict* (pp. 213-230). Palgrave Macmillan.
- Henrich, D. (1982). Logische Form und reale Totalität: Über die Begriffsform von Hegels eigentlichen Staatsbegriff. En Henrich, D. y Horstmann R-P. (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik* (pp. 428-450). Klett-Cotta Verlag.
- Henrich, D. (1990). Forma lógica y totalidad real. Sobre la forma conceptual del concepto propiamente hegeliano de Estado. En Henrich, D., *Hegel en su contexto* (pp. 263-287) Monte Ávila editores.
- Herzog, B. (2020). Los desprecios del régimen migratorio. Hacia una teoría crítica de las migraciones. En Flores Miller, G. y Álvarez Cervantes, L. (Coords.), *Temáticas y problemas actuales del reconocimiento* (pp. 117-133). Colofón/ Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- Hicks, S. V. (2012). Hegel on Cosmopolitanism, International Relations, and the Challenges of Globalization. En Buchwalter, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice* (pp. 21-47). Springer.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos*

sociales. Crítica.

Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit, Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam.

Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*. Las cuarenta.

Honneth, A. (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Suhrkamp.

Honneth, A. (2019). *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*. Akal.

Ikäheimo, H. y A. Laitinen (Eds.) (2011). *Recognition and Social Ontology*. Brill.

Kervégan, J.-F. (2018). *The Actual and the Rational. Hegel and Objective Spirit*. Chicago University Press.

Kimmerle, H. (1967). Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, 4, 125-176.

McBride, C. (2013). *Recognition*. Polity Press.

Moland, L.L. (2012). A Hegelian Approach to Possibility to Global Poverty. En Buchwalter, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice* (pp. 131-154). Springer.

O'Neill, S. y Smith, N.H. (Eds.), *Recognition as Social Research. Investigating the Dynamics of Social Conflict*. Palgrave MacMillan.

Rendón, C. E. (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Universidad de Antioquia.

Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*. Stock.

Ricœur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento: Fondo de Cultura Económica*.

Schmidt am Busch, H.-Ch. y Zurn, Ch. F. (Eds.) (2010). *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*. Lexington Books.

Schuppert, F. (2014). *Freedom, Recognition, and Non-Domination. A Republican Theory of Justice*. Springer.

Schweiger, G. (Ed.) (2021). *Migration, Recognition and Critical Theory*. Springer.

Seymour, M. (Ed.) (2010). *The Plural States of Recognition*. Palgrave Macmillan.

Siep, L. (1974). Kamp um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, 9, 155-207.

Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Karl Albert Verlag.

- Siep, L. (1992). *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Suhrkamp.
- Taylor, Ch. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (2^a ed.). Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (2009). *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*. Comentarios de Amy Gutmann, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. (2^a ed.). FCE.
- Thompson, K. (2018). Objective Spirit: Hegel's Normative Social Ontology. En Thompson, M.J. (Ed.). *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics* (pp. 204-223). Routledge.
- Vieweg, K. (1996). El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 181-208.
- Vieweg, K. (2014). "El todo, así como la conformación de sus partes, reposa sobre el espíritu lógico". La idea hegeliana del Estado como un sistema de tres silogismos. En Giusti, M. (Ed.) *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel* (pp. 247-264). Anthropos/ Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vieweg, K. (2017). The State as a System of Three Syllogisms: Hegel's Notion of the State and Its Logical Foundations. En Brooks, T. y Stein, S. (Eds.). *Hegel's Political Philosophy. On the Normative Significance of Method and System* (pp. 124-141). Oxford University Press.
- Wildt, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Klett-Cotta Verlag.
- Williams, R.R. (1992). *Recognition. Fichte and Hegel on the other*. State University of New York Press.
- Williams, R.R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press.
- Wolff, M. (1984). Hegels staats-theoretischer Organizismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen 'Staatswissenschaft'. *Hegel-Studien*, 19, 147-179.
- Wood, A.W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press.

| Nota biográfica |

Guillermo Flores Miller es doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Ciudad de México). Profesor en la Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias, Educación y Humanidades de la Universidad Autónoma de Tamaulipas, México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT (nivel 1). Entre sus publicaciones más recientes se destacan las obras coordinadas: *Temáticas y problemas actuales del reconocimiento* (2020); *La formación del sujeto en la modernidad* (2020); y el volumen colectivo *Sociedad y seguridad: ética y valores* (2021).