

Libertad e inclusión. Reflexiones sobre el concepto de integración política en Hegel

Gianfranco Casuso

J.W. Goethe-Universität Frankfurt

Resumen: Partiendo de una breve descripción de las características del modelo comunitarista de integración social con el propósito de marcar distancia y aclarar algunos malentendidos en lo relativo a sus vínculos con la *Sittlichkeit* hegeliana, en el presente trabajo se analizan algunos de los textos claves de Hegel en los cuales se aprecia su comprensión de la unidad política. Ligado a ello, se intenta reconstruir la noción de integración que se desprende de dichos textos para, finalmente, concluir con algunas reflexiones en torno al potencial de una teoría de inspiración hegeliana para analizar determinados fenómenos vinculados, en la actualidad, con los conceptos de desintegración y exclusión social.

Palabras clave: integración, desintegración, unidad política, exclusión, Hegel

Abstract: "Freedom and Inclusion. Reflections on the Concept of Political Integration in Hegel". Starting from a short description of the features of the communitarian model of social integration with the purpose of keeping one's distance and of clarifying some misunderstandings concerning its bonds with the Hegelian *Sittlichkeit*, this paper analyzes some of Hegel's key texts in which his understanding of the political unity is appreciated. Connected to this, there is an attempt to reconstruct the notion of integration that follows from those texts so that we can finally conclude with some reflections on the potentiality of a theory of Hegelian inspiration for analyzing certain phenomena tied at present with the concepts of social disintegration and exclusion.

Key words: integration, disintegration, political unity, exclusion, Hegel

El que el uso del término *integración* en la *Filosofía del derecho* (GPhR) de Hegel sea tan escaso y se encuentre restringido casi exclusivamente a una función, en apariencia, solo *sistemática*, no debe considerarse como un indicio de su carencia de significado como elemento explicativo de la realidad social al interior de su filosofía del espíritu objetivo. Más allá del hecho de que el lugar en que por única vez se utiliza dicho término –a saber, en el momento del tránsito de la *Moralität* a la *Sittlichkeit*– es clave para entender toda la obra¹, lo que lo convierte en un punto crucial a analizar en el presente trabajo es la enorme repercusión y trascendencia que lo que tal concepto abarca ha tenido, y tiene todavía, para la filosofía social y política contemporáneas.

Uno de los lugares en que esto último se ha hecho particularmente patente corresponde a la pregunta acerca de las condiciones institucionales de la integración social y la legitimación política, interrogante que desde hace ya varias décadas ha venido guiando las discusiones y definiendo las ramificaciones en torno al llamado debate entre comunitaristas y liberales.

En el contexto de dicho debate la tendencia común ha sido identificar la noción hegeliana de comunidad política –y, con ella, la de *integración*– con aquella descrita por autores como Taylor, Sandel o MacIntyre. Esto, como veremos a continuación, es hasta cierto punto comprensible, aunque no enteramente justificable.

En el presente trabajo me propongo ofrecer, en primer lugar, una breve descripción de los rasgos del modelo comunitarista de integración social a fin de intentar despejar algunos malentendidos en lo relativo a su relación con la *Sittlichkeit* hegeliana (I). Seguidamente, entraré al análisis de los textos de Hegel en los que se muestra con mayor claridad su concepción de la *unidad política* (II), para pasar después a exponer la noción de *integración* que puede deducirse de lo anterior (III). Todo ello debe llevarnos, finalmente, a reflexionar en torno al potencial que una teoría política de inspiración hegeliana podría

8

¹ El término es utilizado en el siguiente pasaje: “Pero la integración (*Integration*) de ambas totalidades relativas en la absoluta identidad está *en sí* ya realizada, en tanto que precisamente esta subjetividad de la *certeza pura* de sí misma que desaparece para sí en su vanidad es *idéntica* a la *universalidad abstracta* del bien; es así que la identidad *concreta* del bien y de la voluntad subjetiva, la verdad de las mismas, es la *Sittlichkeit*” (Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, § 141). En adelante, GPhR.

todavía tener para afrontar algunos de los problemas de desintegración y exclusión en los distintos ámbitos de la vida social (IV).

I. Hegel y el comunitarismo

Puede decirse, en primer lugar, que en sus rasgos fundamentales² la comunidad comunitarista se define como una *unidad sustancial* en sentido ontológico³, esto es, como un *ser colectivo* que determina las clases de relaciones que entablan sus miembros. Este ser *ético* es concebido como un *bien común* que sirve de base a la actividad social, la cual, a su vez, es entendida, a la manera aristotélica, en sentido *teleológico*. Dicho bien es compartido de modo inmediato por los miembros de la comunidad⁴, constituyéndose incluso en fuente de su propia identidad⁵. La identidad del individuo, entonces, queda inseparablemente ligada a su pertenencia a una comunidad de valores determinada⁶, garantizando de este modo la *unidad sustancial* antes mencionada. En este sentido, el *vínculo* que une entre sí a los miembros de la comunidad, aquello que es señal de su unidad, queda caracterizado como una interrelación inmediata e ineludible a través de una esencia común⁷. Dicha esencia, si bien precede a la existencia individual de los actores, no siempre está a su disposición de manera consciente, por lo cual es tarea de ellos mismos *descubrirla* y/o reinterpretarla a la luz de sus propias vivencias⁸. En todo caso, el énfasis del modelo comunitarista está colocado no en dicho proceso de

² Como es sabido, no existe tal cosa como una única posición comunitarista. Por el contrario, lo que ha caracterizado siempre a esta corriente ha sido la diversidad de sus defensores y de sus argumentos. Sin embargo, y sin dejar de hacer justicia a la riqueza conceptual que le es inherente, es posible extraer de tal variedad una serie de rasgos comunes, por lo menos en lo relativo a los conceptos más básicos con los que opera.

³ Este carácter ontológico es resaltado por Taylor en: "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en: *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

⁴ Cf. Taylor, Charles, "Die Motive einer Verfahrensethik", en: Kuhlmann, Wolfgang (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

⁵ Cf. Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1982, pp. 150ss.

⁶ *Ibid.*

⁷ Sobre esto: Giusti, Miguel, "Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?", en: Giusti, Miguel (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: PUCP, 2003.

⁸ Cf. Walzer, Michael, "Maximalism and the Social Critic", en: *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994; *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

actualización, sino más bien en aquello que constituye el necesario horizonte de su existencia⁹.

Ahora bien, como se ha puesto de manifiesto no pocas veces, este modelo de *integración social* regido bajo los parámetros de la *comunidad ética* puede conducir a un serio problema, que los defensores del liberalismo se han encargado una y otra vez de recalcar. El modo en que los miembros de dicha comunidad quedan definidos, a saber, como sujetos morales *virtuosos* orientados por la idea del bien común –ya que en ello consistiría precisamente su propia *identidad*– puede fácilmente llevar a la nada afortunada conclusión de que no actuar según los criterios estipulados por una tradición y un destino comunes significaría negarse a sí mismo, contravenir la propia esencia¹⁰. El problema radica en el hecho de que, tras definir la *esencia del individuo* según su pertenencia a una comunidad determinada de valores, el comportamiento virtuoso observante de la norma pasaría a formar parte de su naturaleza. Con ello, en consecuencia, la posibilidad del disenso e, incluso, la crítica social quedarían eliminadas de antemano –o al menos perderían su fuerza–. Este cuestionamiento de las bases mismas de la teoría ha sido hecho no solo a las llamadas posiciones “sustancialistas” y “republicanas” que se agrupan dentro del comunitarismo, sino que incluso ha llegado a situar las raíces del problema en la teoría de la *Sittlichkeit* del propio Hegel¹¹. Veamos esto con mayor detalle.

A primera vista, y tomando en cuenta la temprana admiración de Hegel por el mundo griego, podría parecer que su concepto de *Sittlichkeit* hace referencia sin más a una suerte de “tradicionalismo moral” como el arriba descrito, según el cual lo correcto consiste exclusiva, o por lo menos prioritariamente, en actuar en conformidad con las costumbres y valores establecidos y preservados al interior de la propia forma de vida. Pero, como espero mostrar en las páginas siguientes, esto tiene poco o nada que ver con el concepto hegeliano de *sustancia ética*.

Como es bien sabido, la primera mención de Hegel del concepto de *Sittlichkeit* en oposición a la *Moralität* procede del llamado *Naturrechtaufsatz*¹²,

10

⁹ La excepción a esto podría ser, ciertamente, Walzer.

¹⁰ Cf. Giusti, Miguel, “Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?”.

¹¹ Estas críticas han sido hechas, entre otros, por Habermas y, posteriormente, por Rainer Forst (*Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, pp. 178ss).

¹² Hegel entiende allí por *derecho natural* la ciencia de la “eticidad absoluta... o *costumbres éticas (Sitten)*”, a la cual opone la *moral* o ciencia de la “eticidad del individuo... que de un ser para sí y de la singularidad hace un principio” (cf. Hegel, G.W.F., “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen

ensayo correspondiente al período de Jena, en el cual Hegel lleva a cabo una crítica lapidaria de los presupuestos ontológicos que sirven de base a la filosofía práctica de Kant y Fichte. Los ataques de Hegel se dirigen aquí básicamente al *formalismo* que insiste en mantener separada a la razón de la naturaleza –tanto interna (las inclinaciones naturales), como externa (el mundo)–. La *Sittlichkeit*, en dicho contexto, es el punto de vista desde el cual es posible concebir y explicar la *totalidad* del mundo social sin reducirla a, ni hacerla depender de, la conciencia individual, como ocurría con la perspectiva moral propia de la modernidad. El modelo paradigmático de *Sittlichkeit* es aquí para Hegel la cultura griega, en la cual cree hallar una *identificación* tal del sujeto con las leyes y costumbres existentes que este no tiene necesidad de recurrir a ninguna instancia suprasensible para hallar la fuente de su deber: deber moral e inclinación, razón y naturaleza, se encuentran aquí en armonía. Hegel sabe, no obstante, que el modelo de la *polis* griega se ha perdido para siempre y ha dejado en su lugar una sociedad moderna fuertemente desarticulada –ya que se centra en la conciencia individual–, donde el propio interés se vuelve el motor de las relaciones sociales y el único vehículo aparente de integración social¹³. Como recuerda Allen Wood, durante el período de Jena, Hegel no había conseguido todavía integrar su noción de la sociedad moderna como esfera de la subjetividad al interior de su naciente figura de la *Sittlichkeit*¹⁴. Esto tendrá que esperar hasta la *Enzyklopädie* de Heidelberg (1817), lugar en el que la *Sittlichkeit* se desvincula del ideal del mundo griego y se constituye en el ámbito donde se integran y realizan, conservando su propia lógica, las esferas modernas de la moralidad y el derecho abstracto, de la subjetividad y la objetividad. *Totalidad* esta que constituye el cuadro completo de lo que más adelante se llamará espíritu objetivo.

Si bien para el tiempo de la *GPhR* Hegel había ya perfeccionado su aparato categorial al punto de concebir al Estado como un *organismo* cuya vida se sostiene y reproduce en el desarrollo permanente de sus diferencias

Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”, en: *Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970).

¹³ Este contraste y la descripción del proceso de desintegración aparecerá nuevamente en la *Fenomenología del espíritu*, bajo la figura del *Geist*, en sus tres momentos: *Der wahre Geist. Die Sittlichkeit; der sich entfremdete Geist. Die Bildung; y der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*.

¹⁴ Wood, Allen, “Hegel’s Ethics”, en: Breiser, Frederick (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 216.

internas y de la actividad consciente de sus miembros¹⁵, es cierto que incluso aquí se hallan algunas afirmaciones que pueden conducir fácilmente a la creencia de que Hegel define la *unidad e integración* de la comunidad política en contraposición con el principio moderno de la autonomía individual. Al respecto, suele citarse el agregado al § 156, en el que se afirma en tono categórico: “Con respecto a lo ético son posibles solo dos puntos de vista: o se parte de la sustancialidad o, conduciéndose de modo atomístico, se asciende desde la individualidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu (*geistlos*), porque conduce a una mera composición externa (*Zusammensetzung*), pero el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal”. Si a esto agregamos pasajes como “lo que el hombre tiene que hacer dentro de una comunidad ética (*sittliches Gemeinwesen*) para ser virtuoso no es otra cosa que aquello que le es designado, expuesto y conocido a través de sus relaciones”¹⁶ o “en la identidad simple con la realidad de los individuos, lo ético, en tanto modo universal de actuar de los mismos, aparece como *costumbre (Sitte)*”¹⁷, la impresión que queda es que el modo en que Hegel entiende la *sustancia ética* constituye, en efecto, una objetividad de orden superior, un bien común inmediato¹⁸, que avasalla a la subjetividad y no deja espacio para la intersubjetividad ni la libertad de sus miembros. Puesto en los términos usados en la *Fenomenología del espíritu (PG)*, según esta interpretación el “nosotros” colectivo expresado en una cultura desplazaría al yo, en lugar de garantizar su unidad bajo la fórmula: “un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo”¹⁹. Pero, como veremos a continuación, cuando Hegel plantea que hay *solo* dos puntos de vista posibles para acercarse a lo ético no está presentando una oposición entre dos extremos irreconciliables, de los cuales haya que elegir solo uno. Por el contrario, Hegel considera que instaurar y mantener esta *dualidad* fue precisamente el error de la filosofía moderna, a cuyo desenmascaramiento había dedicado ya considerables páginas de *Naturrechtsaufsatz* y de la *PG*.

¹⁵ *GPhR* § 269.

¹⁶ *GPhR* § 150.

¹⁷ *GPhR* § 151.

¹⁸ Cf. Habermas, Jürgen, “Hegels Begriff der Moderne”, en: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, p. 67; Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*, pp. 178ss.

¹⁹ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, p. 145. En adelante, *PG*.

La *sustancia ética*, según la entiende Hegel, no es una realidad supra-individual que excluya el concepto de libertad en el sentido en que fuera desarrollado por la modernidad, sino que, por el contrario, constituye el *proceso* mismo de realización de este. Dice Hegel: “La *Sittlichkeit* es la *idea de la libertad*, como el bien viviente, que en la autoconciencia tiene su saber y su querer y, a través de su actuar, su *realidad*; asimismo, este actuar tiene en el ser ético (*sittliches Sein*) su fundamento existente en y para sí, así como su fin motor. Este es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia”²⁰. Desde la *GPhR* se hace evidente que lo que Hegel denomina *Sittlichkeit*, como ámbito de realización de la libertad por medio del proceso de determinación racional de la voluntad, tiene poco que ver con los rasgos que comparten las distintas versiones de la comunidad ético-política en sentido comunitarista. Y, más aun, en contra de lo que sugieren algunas interpretaciones, Hegel no reduce el Estado –cumplimiento de la figura de la *Sittlichkeit*– ni a una mera *comunidad jurídica*, universal aunque abstracta, ni a una *comunidad ética* estructurada sobre la base de valores compartidos bajo la forma de la virtud ciudadana y conservados por una tradición que intenta mantenerse como fuente permanente de la normatividad político-moral²¹. Por el contrario, Hegel tiene en mente otra clase de *vínculo* en virtud del cual el Estado puede considerarse como la existencia determinada de todas las condiciones de realización de la libertad, lográndose, de este modo, una auténtica *integración* en sentido político²². Por el lado del individuo, es importante notar que Hegel no entiende al “Yo” como un ser completamente fundido con su comunidad, como un “radikal situiertes Selbst”, que no tiene la posibilidad de distanciarse críticamente de sus propios valores y tradiciones sin perder con ello su identidad²³. Él rechaza esta presencia *inmediata* de lo ético en el individuo como rasgo elemental del orden político; en otras palabras, rechaza la

²⁰ *GPhR* § 142.

²¹ Ya Taylor ha notado la “singularidad” de la teoría política de Hegel al afirmar que esta “no tiene antecedente o paralelo alguno. El intento por clasificarla, esforzándose por atribuirle rasgos liberales o conservadores, puede únicamente conducir a ridículas malinterpretaciones” (Taylor, Charles, *Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, pp. 490-491).

²² Uso aquí el término *político* en su acepción más amplia, de manera que la idea de *integración* no quede reducida ni a la simple igualdad ante la ley, ni a la comunidad de valores.

²³ Esta es una crítica hecha a Sandel que Forst retoma en “Kommunitarismus und Liberalismus - Stationen einer Debatte”, en: Honneth, Axel (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Campus, 1993, pp. 185-186.

idea del Estado basado en la *virtud*²⁴. Esto es discutido y criticado en la *GPhR* al referirse a la noción de democracia en Montesquieu, definida precisamente como aquella forma de gobierno apoyada en la virtud de sus ciudadanos. La *comunidad política* para Hegel, pues, no es una mera república de ciudadanos virtuosos. Para este, por el contrario, dicha “disposición de ánimo” (*Gesinnung*) no es suficiente para que el todo constituido por el Estado se mantenga unido, siendo necesaria “otra forma de la ley racional”²⁵. La *identidad* que Hegel tiene en cuenta es, podríamos decir ya en términos contemporáneos, una *identidad política* que se refiere a los vínculos que comparten los miembros de un Estado –los ciudadanos– y no a la mera identificación circunstancial del individuo con los valores de su comunidad²⁶. El Estado, en otras palabras, no es una asociación homogénea regida por el paradigma de la “comunidad ética” que, en tanto tal, excluya a otras comunidades por considerarlas incompatibles con sus propios valores.

Para demostrar esto último basta con observar la explícita distinción que Hegel lleva a cabo, en múltiples pasajes y en relación con diversos temas, entre el *pueblo* o *nación* y el Estado propiamente dicho. Distinción esta que, correspondientemente, discrimina entre dos maneras de alcanzar la integración y la unidad. Así por ejemplo, Hegel se refiere en ciertos lugares de sus *Lecciones sobre filosofía del derecho* a la posibilidad de que varias naciones conformen un Estado, naciones que no deben ser eliminadas o excluidas, sino incorporadas y preservadas en su diferencia²⁷. En el pasaje al que me refiero se usa como ejemplo a los judíos, quienes constituirían una comunidad

²⁴ “Lo ético, en tanto se refleja en el carácter individual como tal que es determinado por la naturaleza, es la *virtud*. Esta virtud, en tanto no muestra nada más que la simple adecuación del individuo con los deberes provenientes de las relaciones a las cuales pertenece, es la *integridad* (*Rechtschaffenheit*)” (*GPhR* § 150).

²⁵ *GPhR* § 273.

²⁶ De este modo dice Wood: “the institutions of the modern state have a claim on us only because they are *rational* (*GPhR* § 258) and Hegel takes it to be the function of rational reflection to confirm what we do by custom and habit through insight and scientific cognition (*GPhR* § 147). The ‘ethical’ standpoint in Hegel is better interpreted as a certain type of critical reflection on existing social institutions than as a rejection of such reflection. The point of Hegel’s emphasis on custom is not to endorse what is old or traditional, but to stress the importance of freedom, that is, self-harmony or being with oneself in one’s social life, as the foundation of social norms” (Wood, Allen, *o.c.*, p. 225).

²⁷ Cf. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (Wannenman) (Heidelberg 1817), Hamburgo: Felix Meiner, 1983, §§ 247-248 (en adelante, *RPh I*); *GPhR* § 269. Sobre esto: Tunnick, Mark, “Hegel on Political Identity”, en: Williams, Robert R. (ed.), *Beyond Liberalism and Communitarism. Studies in Hegel’s Philosophy of Right*, Nueva York: SUNY Press, 2001, pp. 71ss.

entre otras dentro del Estado. Dice Hegel: “en tanto que los judíos tienen sus principios en su religión, lo cual hace imposible que estén conectados con otros ciudadanos e impide la unidad del Estado, podría parecer necesario excluirlos del Estado. Pero tal exclusión no es necesaria... las costumbres y la racionalidad universal superan esta desarmonía”²⁸. Una idea similar puede observarse en la extensa nota al § 270 de la *GPhR*, donde Hegel habla a favor de conceder derechos civiles a los judíos dentro del Estado, a pesar de la tendencia común a excluirlos por ser un *pueblo* distinto: “si bien el derecho formal habría tenido algo en contra de los judíos en lo que respecta a la concesión misma de derechos civiles –en tanto se les consideraría no solo como una religión particular, sino como pertenecientes a otro pueblo–, las voces que por este y otros puntos de vista se levantan contra ellos han pasado por alto que los judíos son ante todo Hombres y que esto no es solo una cualidad superficial o abstracta, sino que descansa en el hecho de que por medio de la concesión de derechos civiles se alcanza el orgullo de valer como persona jurídica en la sociedad civil... De no ser así, la separación que se critica a los judíos se reproduciría y se tornaría, justamente, en motivo de crítica hacia el Estado excluyente”. Es necesario recalcar que esta *inclusión* –dada aquí al nivel de las leyes del Estado– no requiere como condición previa la supresión de las costumbres y particularidades de los pueblos en favor de una homogeneización totalitaria. Al contrario, esto parecería mostrar que el tipo de *unidad* que debe alcanzar el Estado es capaz de mantenerse *a través* de las diferencias precisamente porque se lleva a cabo en otro nivel. Esto significa, una vez más, que no es en las costumbres particulares en lo que se basa la *unidad sustancial* que Hegel tiene en mente al describir la *Sittlichkeit*, sino en un estrato “superior”, vinculado simultáneamente con el carácter racional y objetivo de las leyes e instituciones, y con la condición de *ser humano* que le corresponde a cada ciudadano. La integración *política*, pues, no puede agotarse en las costumbres y tradiciones de los pueblos particulares, sino que hace referencia a un *organismo* de naturaleza distinta que esté en condiciones de incorporar y preservar aquello diferente en tanto que diferente, sin perder por ello su fuerza unificadora.

²⁸ *RPh I*, § 247.

II. El Estado como organismo

De manera general podemos decir que la *Sittlichkeit* hegeliana, en tanto que no se refiere ya a la mera comunidad premoderna como condición de su unidad, requiere de la esfera de la diferencia y la particularidad para su desarrollo. En efecto, al defender, en las páginas dedicadas a la sociedad civil en la *GPhR*, el derecho de la particularidad al interior de la *sustancia ética*, Hegel afirma que “podría parecer que la universalidad se mantendría mejor si dominara las fuerzas de la particularidad, como sucede, por ejemplo, en el Estado platónico. Pero esto también es una apariencia, en tanto que ambas son solo por medio de la otra y para la otra”²⁹. La *libertad* en que consiste la *sustancia ética* se desarrolla a través de sus diferencias y no excluyéndolas de manera *totalitaria*. Es en este sentido que en *La constitución alemana*, discriminando entre diversas formas de integración, Hegel afirma que “diferencias en lenguaje y dialectos... y diferencias en costumbres y educación..., factores a la vez heterogéneos y muy poderosos, pudieron mantenerse unidos por el peso preponderante del imperio romano, del mismo modo como en el *Estado moderno* el mismo resultado se produce por el espíritu y arte de las instituciones políticas. La disimilitud en cultura y costumbres es un producto necesario, así como una condición necesaria para la conservación de los Estados modernos”³⁰. Como hemos visto, esta necesaria *inclusión de la diferencia* que caracteriza a la integración en sentido moderno se contrapone tanto a la identidad simple propia de los antiguos Estados griegos como a cualquier forma de totalitarismo que quiera hacerse valer por sobre el reconocimiento y el derecho de la diferencia³¹. El Estado, según su propio concepto, debe incluir a lo diferente, puesto que de no hacerlo estaría traicionando su carácter universal y su condición de totalidad. Sería únicamente el símbolo de una falsa universalidad, de una identidad relativa que es ajena a lo múltiple y, en tanto tal, incompleta e imperfecta³².

16

²⁹ *GPhR* § 184, *Zusatz*. Sobre esto, es conocido el rechazo de Hegel hacia el “fanatismo” que “quiere tener el todo en cada particularidad y no podría hacerlo más que por medio de la destrucción de lo particular. Porque el fanatismo solo consiste en no dar cabida a lo particular” (*GPhR* § 270, *Zusatz*).

³⁰ Hegel, G.W.F., “Die Verfassung Deutschlands”, en: *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, pp. 476-477.

³¹ Cf. *GPhR* § 270; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, §§ 115, 119 (en adelante, *E*).

³² “Ya en los Estados de la antigüedad clásica se encuentra, ciertamente, la universalidad, pero la particularidad no se había todavía desprendido ni liberado, ni había sido

El hecho de que Hegel considere que el Estado es tanto resultado como fuerza generadora de lo múltiple y de la diversidad nos conduce directamente a una reveladora afirmación que, extrañamente, suele ser pasada por alto por muchos comentaristas. En el agregado al § 269 de la *GPhR* se afirma: “El Estado es un organismo, esto es, el desarrollo de la idea en sus diferencias. Estos lados diferentes son, pues, los diferentes poderes, sus tareas y actividades, a través de los cuales lo universal se produce de modo continuo y necesario, y, puesto que está presupuesto precisamente en su producción, se conserva en ella. Este organismo es la constitución política; esta surge eternamente del Estado y se conserva a través de este”. De esta manera, la constitución del Estado, en cuanto organismo cuyo fin es la realización de la libertad, “se desarrolla en diferencias existentes, en leyes e instituciones”³³.

Como bien recuerda Robert Williams³⁴ sirviéndose de sendos pasajes procedentes de la *Enciclopedia*, la *Ciencia de la lógica* e incluso las *Lecciones sobre Estética*, la categoría de la relación todo/partes con que usualmente suele interpretarse el Estado hegeliano no es adecuada para concebir lo que ocurre al interior de la *Sittlichkeit*, puesto que aquella, al ser propia de la categoría del mecanismo, establece una relación de *exclusión* entre los elementos que previamente distingue. Esto significa que su modo de proceder consiste en afirmar constantemente uno de los polos de la relación como lo esencial y tratar al otro como lo no-existente. Esto es precisamente lo que para Hegel ocurría con la filosofía de Kant y Fichte, donde el *entendimiento* solo lograba establecer oposiciones que luego no era capaz de conciliar³⁵, teniendo que recurrir a desplazamientos inútiles de uno a otro de los polos, lo cual no hacía más que mostrar la impotencia de sus propios presupuestos para dar razón

reconducida nuevamente hacia aquella, es decir, hacia la finalidad universal del todo. La esencia del nuevo Estado consiste en que lo universal está unido a la completa libertad de la particularidad y a la prosperidad de los individuos, es decir, en que el interés de la familia y la sociedad civil se tiene que reconcentrar en el Estado, y en que la universalidad del fin no puede progresar sin el saber y el querer propios de la particularidad, la cual tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene, pues, que ser activo, pero la subjetividad, por otra parte, tiene que ser desarrollada completa y vivamente. Solo por medio del hecho de que ambos momentos afirman su fuerza, puede el Estado ser considerado como algo articulado y verdaderamente organizado” (*GPhR* § 260, *Zusatz*).

³³ *GPhR* § 270.

³⁴ Cf. Williams, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*, California: University of California Press, 1997.

³⁵ Recuérdese, por ejemplo, la conocida crítica de Hegel a la “moralische Weltanschauung” en la *Fenomenología* (*PG*, pp. 441-464).

de la verdadera totalidad orgánica³⁶. Esta relación del todo con las partes es incapaz de lograr la unidad, por lo que tiene que *elegir* entre afirmar el todo o las partes como lo verdaderamente esencial³⁷. Así pues, la unidad viva y dinámica que representan las relaciones sociales al interior de la *Sittlichkeit* no se deja aprehender bajo esta forma de pensamiento más propia del “anatomista... que trata con cadáveres” que de una auténtica comprensión de la naturaleza de las relaciones humanas al interior del Estado³⁸. En lo que corresponde a las relaciones entre las “partes”, la perspectiva “mecánica” que Hegel critica aquí tiene el defecto de afirmar cada uno de los elementos de la relación como si fuese una entidad acabada, como si fueran existencias independientes y autosuficientes que entran en relaciones puramente exteriores unas con otras. Las partes que entablan este tipo de relación “negativa”, en consecuencia, no requieren de las demás para constituirse como lo que son, puesto que se consideran a sí mismas como unidades completas. Al no necesitar a los otros, el *acto mismo de relacionarse* se vuelve algo inesencial³⁹ y sujeto al arbitrio de cada quien⁴⁰. Llevado al terreno social y político, este tipo de relación “externa” es lo que se hallaría a la base de la crítica hegeliana al individualismo propio de la sociedad civil y a las teorías contractuales del Estado. Y, si queremos ir aun más lejos, podemos decir que esta crítica, de naturaleza lógico-ontológica, a la concepción del individuo como ser acabado y autosuficiente constituye el eje de la reivindicación comunitarista de la noción de persona como “miembro” de una comunidad, a la cual debe su modo de ser propio y sin la cual su *identidad* es impensable⁴¹.

Considerado el asunto desde el punto de vista “mecanicista”, la unidad del todo es completamente indiferente a las partes. Y a eso es a lo que parece referirse Hegel al inicio del capítulo de la *Sittlichkeit* en la *GPhR* cuando advierte acerca de las consecuencias negativas de tomar los dos momentos que la componen, subjetividad y objetividad, como independientes, esto

³⁶ Cf. *ibid.*

³⁷ E § 136.

³⁸ Cf. E § 135.

³⁹ Cf. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1975, p. 83.

⁴⁰ Cf. E § 136.

⁴¹ Cf. Taylor, Charles, “Crosspurposes: The LiberalCommunitarian Debate”; Sandel, Michael, o.c.; Walzer, Michael, “Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus”, en: Honneth, Axel (ed.), o.c.

es, puestos frente a frente en una relación externa⁴². Desde la perspectiva del organismo ocurre precisamente lo contrario, ya que, al ser este tanto el productor como el producto de sus miembros, se establece una relación de recíproco reconocimiento en lugar de indiferencia. La categoría que afirma la relación todo/partes es, pues, “*unwahr*” e insuficiente tanto para explicar las relaciones que se entablan entre el Estado y los ciudadanos, así como entre los ciudadanos mismos⁴³.

III. La unidad del cuerpo político

Retomemos ahora nuestra pregunta inicial y veamos en qué se basa la unidad de la comunidad política para Hegel. Tomando en cuenta lo visto hasta ahora, puede afirmarse que son las *prácticas* que se dan al interior de ciertas *instituciones*, tales como los contratos, la propiedad, el matrimonio, el trabajo corporativo, etc., las que crean una serie de vínculos que preservan el sistema de la eticidad y permiten a sus miembros sentirse “en casa”. Dichas instituciones son momentos necesarios que *preparan* a los individuos para ser ciudadanos del Estado. Es, pues, a través de estas prácticas e instituciones que los ciudadanos de un Estado moderno comienzan su camino hacia la *libertad*, ya que ellos reconocen a otros, a la vez que son reconocidos como contribuyentes significativos de la eticidad compartida⁴⁴.

⁴² “En el todo de la eticidad (*Sittlichkeit*) están presentes tanto el momento objetivo como el subjetivo. Pero ambos son solo formas de la misma. El bien es aquí sustancia, es decir, cumplimiento de lo objetivo con la subjetividad. Si se observa la eticidad desde el punto de vista objetivo se podría decir que el hombre ético es inconsciente de ella. En ese sentido, Antígona proclama que nadie sabe de dónde proceden las leyes: ellas son eternas. Esto quiere decir que ellas son la determinación existente en y para sí que fluye de la naturaleza de la cosa misma. Pero no en menor grado tiene esta sustancialidad una conciencia, si bien esta ocupa siempre únicamente el lugar de un momento” (*GPhR* § 144, *Zusatz*).

⁴³ Cf. *E* § 135.

⁴⁴ “El Estado es la realidad de la libertad concreta. La *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su *desarrollo* completo y el *reconocimiento de su derecho* para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil) y en que, por otro lado, se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconocen con su saber y querer como su propio *espíritu sustancial* y toman como el *fin último* de su *actividad*. De este modo, por una parte, ni lo universal tiene valor ni es realizado sin el interés, el saber y el querer particular, ni, por otra, el individuo vive únicamente para estos últimos como una persona privada, sin querer simultáneamente lo universal y tener una actividad consciente de este fin” (*GPhR* § 260). Sobre esto, dice Williams que “the mutual recognition constitutes the ideal unity and actuality of the state and its constitution. Mutual recognition does not remain simply a dialogue between I and

Como es bien sabido, el protagonista principal de todas estas etapas es la voluntad –en efecto, a decir de Hegel, lo expuesto en la Filosofía del espíritu objetivo son “los estadios de desarrollo de la idea de voluntad”⁴⁵–. De este modo, en la *GPhR* la demostración de la libertad de la voluntad será construida a partir de las diversas etapas por las que esta transita; es la experiencia de la propia conciencia en su relación con los demás la que deberá descubrir finalmente lo que en un inicio había solo supuesto. De modo similar a como en la *PG* el espíritu debía experimentar por sí mismo la adecuación o inadecuación de la realidad fenoménica con su concepto a través de distintas figuras, en la *GPhR* es la voluntad la que busca adecuarse (o “elevarse”) a la idea de libertad⁴⁶. En *E* § 469 Hegel afirma, en efecto, que el camino de la voluntad es hacerse espíritu objetivo. Esta voluntad creadora del mundo humano, sin embargo, no es la mera voluntad natural, sino una voluntad “educada” (*gebildet*) que participa de lo racional y que pugna por liberarse del egoísmo del deseo mediante el roce “purificador” y “liberador” (*befreiend*) con la naturaleza y, sobre todo, con los otros en que consiste la práctica cotidiana⁴⁷. Puede afirmarse, entonces, que la sola voluntad egoísta que no aspira a lo racional/universal no puede devenir absoluto, puesto que no alcanza su identificación con la voluntad general y, por tanto, no puede ser creadora de un mundo verdaderamente espiritual. Hegel, en este sentido, quiere hacer valer una noción de libertad que, si bien se vincula con lo racional y con la noción de “voluntad general” como ocurría también en la filosofía práctica kantiana, queda, empero, referida a una racionalidad de un tipo enteramente distinto: no se centra ya en el sujeto como concordante con la forma pura de la ley, sino que es concebida como sustancia, como *sustancia ética*. Esta libertad, entonces, es racional en el sentido en que el mundo humano –el espíritu– lo es. La libertad cobra existencia solo en las instituciones y normas que dan vida a la realidad humana,

Thou; it takes on the shape of an organic unity that is a third alternative to nominalism and pluralism, on the one hand, and monism and totalitarianism, on the other” (Williams, Robert R., *o.c.*, p. 295); cf. Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001; cf. Pippin, Robert, *Hegel’s Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁴⁵ *GPhR* § 33.

⁴⁶ Cf. Cordua, Carla, “El desarrollo de la voluntad: de la naturaleza a la eticidad”, en: *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 69-70.

⁴⁷ Cf. Valls Plana, Ramón, “La Introducción al espíritu objetivo en la *Enciclopedia* de Hegel (§§ 483-487)”, en: Giusti, Miguel (ed.), *o.c.*, p. 67.

y no alejada de estas, en un postulado mundo nouménico⁴⁸. La racionalidad de la libertad no es captada por “el individuo natural, sino solamente por el que se libera éticamente mediante el desgaste de su egoísmo en el duro y fatal roce con los demás”⁴⁹. Son individuos socializados, “educados” al interior de formas de vida particulares y en el seno de instituciones concretas, los que hacen posible la existencia y el desarrollo de la libertad. Para Hegel, pues, la libertad, rectamente entendida, sería obra de la “*polis*” y no de la naturaleza (ni de alguna otra forma “inferior” de asociación), ya que la *eticidad* solo puede ser vivida en tanto *liberación*, esto es, sabiéndonos coautores de las normas que proceden de la racionalidad común en la que, como individuos éticamente educados, estamos insertos⁵⁰. La libertad, así, emerge como el resultado de la realización consciente del mundo de los hombres, no como condición *a priori* de la experiencia social. No es concebida, sin más, en términos de autodeterminación, sino de una autodeterminación encarnada, racional y autoconsciente⁵¹. Para Hegel, estos individuos, que se liberan de su condición de meros seres naturales al entrar en la praxis intersubjetiva, son los creadores de las leyes (*Gesetze*) y las costumbres (*Gewohnheiten*), las cuales conforman la primera de las determinaciones de la libertad, aquella que ya en las páginas de la *GPhR* se vinculaba con el derecho objetivo o “jurídico”⁵². Pero el *derecho* no solo es entendido por Hegel en este sentido positivo, sino que el término es ampliado hasta abarcar el conjunto total de las instituciones sociales, jurídicas y políticas históricamente arraigadas, en y a través de las cuales comienza a cobrar realidad efectiva el concepto, inicialmente abstracto, de libertad. Estas instituciones son, pues, para Hegel, producto de la voluntad racional, aquella que no pertenece a tal o cual individuo –y que no es tampoco la suma de las voluntades particulares–. Puesto que no es una razón subjetiva –“moral”, diría Hegel– la que se vincula exclusivamente con la libertad, no es solo una

⁴⁸ En este sentido se expresa Valls: “las determinaciones de la voluntad racional objetivamente exteriorizadas son las instituciones”, las cuales “permiten, garantizan y promueven la libertad de todos” (*ibid.*).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁰ Cf. Pippin, Robert, “What is the Question for Which Hegel’s Theory of Recognition is the Answer?”, en: *European Journal of Philosophy*, VIII (2000), pp. 164ss; Honneth, Axel, *o.c.*, pp. 75ss.

⁵¹ Cf. Schacht, Richard, “Hegel on Freedom”, en: MacIntyre, Alasdair (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, London: Notre Dame, 1976, p. 300.

⁵² Cf. *E* § 485. El derecho –en este sentido restringido– constituye la primera determinación de la voluntad libre, como exteriorización o “ser-ahí (*dasein*)” de la misma. Sobre esto, cf. Cordua, Carla, *o.c.*

libertad subjetiva la que puede hacerse valer con éxito en el mundo humano. La libertad puede estar garantizada para todos, porque de todos es aquella *racionalidad universal* inherente a las instituciones del mundo social. Solo la libertad que se enlaza con instituciones racionales será fecunda y vinculante. Es por ello que, para Hegel, la libertad kantiana –y moderna, en general– no logra ser auténticamente universal porque continúa dependiendo de una noción estrecha de razón, aquella que –contra sus pretensiones– termina aislándose en la soledad de la conciencia individual; era ella una universalidad abstracta propia del *entendimiento* y no concreta –real–, como la que Hegel busca, la misma que solo cobra existencia “en y por los singulares, pero que, sin embargo, no se agota en ninguno de ellos”⁵³.

Con estos elementos volvamos ahora sobre la noción de *integración política*. La *racionalidad*, según habíamos visto, es colocada del lado de la realidad social humana, pero no como una entidad que, duplicada, se sitúa frente a los individuos despojándolos de toda relevancia, sino integrándolos dentro de un todo coherente. La racionalidad es concebida como totalidad y, como tal, no puede ser excluyente. Esta totalidad, por tratarse de un *organismo* y no de un mero mecanismo donde las partes se hallan en una relación de indiferencia con respecto al todo (y viceversa), requiere de las *relaciones* reales y concretas de sus miembros. Relaciones cuya base no son los individuos autosuficientes de la ficción del contrato social, sino seres cuya identidad se constituye y se reconoce en el acto mismo de interrelacionarse. La *unidad* del Estado, en ese sentido, no es impuesta externamente ni es algo dado de antemano, sino que es construida *internamente* a partir del desarrollo de sus miembros, los cuales no pueden permanecer indiferentes a dicha unidad, ya que es en dicha unidad en lo que consiste su propia vida. Tal *racionalidad* en la que descansa la integración es una *meta* que debe ser realizada, y el lugar donde Hegel ve que pueden determinarse los grados de desarrollo y realización de esta racionalidad concreta –y en esto concuerda con Montesquieu– es en el *espíritu de las leyes*, esto es, en la *constitución*. En este punto parecen coincidir Robert Williams y Ludwig Siep, a saber, en la afirmación de que la filosofía social y política de Hegel está constituida *teleológicamente*, por lo que las relaciones sociales se ordenan según el grado de libertad en ellas *realizado* y la conciencia de tal

⁵³ Díaz, Jorge Aurelio, “Consideraciones sobre el concepto de espíritu objetivo en Hegel”, en: Giusti, Miguel (ed.), o.c., p. 82.

libertad⁵⁴. La integración en Hegel se refiere, según la afirmación de Siep, al “asentimiento explícito e implícito a normas, entre las que se encuentran los derechos y pretensiones de los individuos”⁵⁵.

A diferencia de lo que ocurre con los organismos naturales, en el caso del Estado como organismo espiritual, esta integración se va construyendo a partir de la actividad –del saber, querer y actuar– de sus miembros. Y es aquí donde la categoría hegeliana de *acción (Handlung)* muestra toda su fuerza como elemento mediador entre la mera universalidad abstracta y la particularidad, es decir, entre la conciencia moral que se postula como criterio absoluto del legislar y el mundo que previamente ha negado. Hemos visto que Hegel critica insistentemente la impotencia de la voluntad subjetiva moderna –de esa conciencia que por su propio principio está obligada a actuar, pero que no puede a riesgo de traicionarse a sí misma y a su “universalidad”–. El yo moderno –conciencia y voluntad subjetiva– se define en contraposición al mundo, lo cual conlleva que la filosofía práctica moderna, la moralidad, sea inactiva de suyo. En esa inactividad radica la imposibilidad de hacer confluir a la subjetividad y al mundo, a la universalidad y a la particularidad, es decir, la imposibilidad de alcanzar la *unidad*. Hegel, por el contrario, tiene una concepción muy distinta del sujeto. Para él, la identidad del sujeto se determina a partir de un movimiento de superación dialéctico, en virtud del cual la voluntad atraviesa distintos momentos que van siendo aprehendidos e incorporados por y en ella misma. Estos momentos, como es bien sabido, corresponden a la absoluta abstracción o indeterminación pura, en primer lugar; a la particularización o momento de la negatividad y diferencia, en segundo; y finalmente, a la particularidad reflejada en sí misma y reconducida a la universalidad, esto es, a la unidad de los anteriores momentos⁵⁶. Estas son las etapas recorridas por la voluntad en su camino hacia la integración. Estos tres momentos, pues, existen simultáneamente en el sujeto, o mejor aun, en el sujeto que es miembro de una comunidad política y al mismo tiempo libre. Los tres son elementos constitutivos de su esencia. Identificar al sujeto solo con la *libertad* de la conciencia individual o solo con la *comunidad* implicaría mantener la división instaurada por los modernos y, en consecuencia, no alcanzar la unidad⁵⁷.

⁵⁴ Cf. Siep, Ludwig, “Espíritu objetivo y evolución social. Hegel y la filosofía social contemporánea”, en: Giusti, Miguel (ed.), *o.c.*, p. 264.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Cf. *GPhR* §§ 4-7.

⁵⁷ División que parece reproducirse en los debates entre liberales y comunitaristas.

Desde la perspectiva *aislada* de la subjetividad, es decir, desde a lo que para Hegel se reduce la moralidad, no puede fundamentarse ningún *deber* universalmente vinculante, puesto que con la negación del mundo se renuncia por principio a un criterio objetivo de determinación. Según Hegel, lo que el sujeto moral aún no ha comprendido es que dicha realidad social normativamente estructurada que opone a la *razón* (pura) es también un producto de la acción humana o, mejor aun, de la acción racional⁵⁸. Solo cuando el sujeto logre tomar conciencia de que la realidad en la cual vive –y que niega con vehemencia en su aspiración por la autonomía– es también un producto racional, una manifestación del espíritu del cual él forma parte, podrá accederse a la auténtica unidad entre la conciencia del deber y su realización efectiva. Bien entendido el asunto, desde el punto de vista del individuo la *reflexión* consistiría en el reconocimiento consciente y crítico del orden del todo. Y esto porque, como se sabe, Hegel define las diversas constelaciones que constituyen al sujeto, tanto en lo que se refiere a sus relaciones con otros sujetos como en lo concerniente a su participación en grupos y procesos sociales, a partir de los grados en que la realidad normativamente estructurada se hace presente en el individuo –y viceversa⁵⁹. Estos distintos grados, como bien afirma Siep, se encontrarían no solo en una relación de complementariedad, sino, además, se dejarían definir mutuamente según una jerarquía de toma de conciencia que apunta tanto a la autorrealización como al reconocimiento recíproco. Esto, como se ha indicado más arriba, deja al descubierto una estructura teleológica vigorosamente impregnada de racionalidad que no concluye sino cuando se logra comprender, aceptar y tomar posición frente a la propia integración (libre de coacción) dentro del desarrollo del todo social⁶⁰. Es aquí donde la crítica a la noción kantiana de *deber* adquiere sentido pleno: a diferencia de lo defendido por Kant, aquel constituye para Hegel el resultado de procesos reales de socialización que se van sucediendo a través del actuar consciente de sus protagonistas. Estas

⁵⁸ A este respecto afirma Giusti que es necesario "...reconocer que la convicción, así como *puede* realizarse, así también *ha sido ya* desde siempre realizada, con lo cual pierde sentido su oposición inicial al mundo exterior", y continúa: "Hegel lee la idea moderna de voluntad como punto de partida de una estructura más compleja cuyo elemento mediador es la noción de acción. Esta noción preserva, de un lado, el carácter autodeterminante de la subjetividad, pero le incorpora, de otro lado, como su resultado, los efectos a que ella ha dado lugar. Semejante estructura de la acción es la que se halla en la base de la concepción hegeliana de la 'eticidad'" (Giusti, Miguel, "El terror de la moral. Sobre los análisis hegelianos de la acción individual", en: *Alas y raíces*, Lima: PUCP, 1999, p. 151).

⁵⁹ Cf. Honneth, Axel, *o.c.*, pp. 90ss.

⁶⁰ Cf. Siep, Ludwig, *o.c.*, p. 269.

acciones están necesariamente insertas en contextos normativos que, lejos de definirse en oposición a las necesidades, intereses y pasiones de los seres humanos, posibilitan que estos últimos sean reorientados y configurados por medio de aquellos procesos diferenciados de formación (*Bildung*) a los que se someten la conciencia y la voluntad. Esta integración entre los sujetos participantes se produce, pues, en virtud de la toma de posición y capacidad de justificación recíproca ante las normas que rigen el actuar cotidiano. Tomando todo esto en cuenta, nada nos separa ya de la afirmación de que la forma más comprensiva de *integración* es aquella representada por la vida política, es decir, lo que para Hegel significaría la contribución al mantenimiento del dinamismo y la actividad de la sociedad como un todo.

IV. Consideraciones finales

Como se ha intentado mostrar, el escenario al que se enfrentó Hegel en relación con el problema de la integración social y política no diverge demasiado del que podemos observar hoy en día en nuestras sociedades: individualismo y atomismo en grado sumo, multiplicidad de doctrinas éticas y religiosas, y, en general, todo un conjunto de problemas sociales derivados de la desigualdad y la injusticia social. Todos ellos son factores a primera vista disgregadores, pero que, no obstante, no pueden sencillamente hacerse a un lado en aras de una unidad pura. Esto último –que representa, por cierto, la tendencia predominante en la actualidad– conduce, como se ha visto, solo a la absolutización de los extremos, es decir, a una falsa universalidad que en su afán “homogeneizador” termina por ser excluyente. Hegel, frente a estos problemas de integración, se planteó muchas de las interrogantes que aún ahora se formulan. Pero es evidente que la sociedad se ha complejizado a un grado que este no pudo prever, por lo cual se necesitan instrumentos conceptuales mucho más afinados, empezando por una redefinición y desglosamiento del concepto mismo de *racionalidad* bajo el que Hegel intentó comprender al mundo social, y esto de manera que se haga justicia a los diversos grados y ámbitos de interacción humana al interior de la “*Sittlichkeit*”. Al concepto de racionalidad, naturalmente, están ligados otros que he intentado aclarar en mi exposición –integración política, inclusión social y jurídica, por mencionar algunos–, los cuales requieren, asimismo, de un análisis diferenciado.

Para Hegel, la racionalidad de un cuerpo político se encuentra en su constitución, es decir, en la idea de la participación social y política dentro de un todo organizado normativamente. Así, el elemento integrador y lo que permite la realización de la libertad consiste en el acto de generación y sostenimiento

de dicha constitución: en la *praxis* productora y conservadora de las leyes e instituciones. Yendo un poco más allá de Hegel, aunque sin contradecir con ello sus planteamientos básicos, podemos decir incluso que esta *praxis*, para cumplir con su pretensión de respetar e incorporar las exigencias de la autoconciencia y la autodeterminación modernas, no puede obviar el hecho de que, por una parte, las normas que rigen la sociedad –sean del tipo que sean– deben poder *fundamentarse* y ser *justificadas* ante la perspectiva de la subjetividad, y de que, por otra parte, que no solo la libertad de pensamiento y acción, sino además la liberación de las necesidades físicas y, en general, la eliminación de la *exclusión* en todos sus niveles, constituyen las metas fundamentales y las tareas de la sociedad como un todo. Y en esto precisamente consistiría la idea de una sociedad justa.

El deseo de armonizar las demandas de la conciencia moderna con lo expresado en los órdenes sociales en sentido “premoderno” es un proyecto plenamente vigente y que se encuentra, hoy más que nunca, sujeto a una serie de fuertes exigencias y presupuestos que es necesario afrontar con responsabilidad. Entre estos se puede mencionar –tal como lo muestran los más recientes debates en la filosofía práctica y la sociología– la de una comunidad de seres humanos capaces de lenguaje y acción que se entienda a sí misma como estructurada e integrada sobre la base de normas –éticas, morales y jurídicas–. Esta comunidad hace referencia ciertamente a una estructura axiológica que no puede quedar reducida ni a la simple atribución mutua de derechos subjetivos, ni a la conformación de relaciones interpersonales a pequeña escala. Por el contrario, dichos valores se fundan, por un lado, en la capacidad de decisión y acción concertada que define el carácter general de la vida social y, por otro, en el hecho de que tales decisiones y acciones deben quedar integradas bajo una noción de justicia afín a dicha multidimensionalidad. En otras palabras, se requiere que tal concepto de justicia atañe a la organización estatal de modo tal que esta se ocupe no solo de garantizar las modernas libertades individuales de acción y conciencia, sino que sea ampliada hasta abarcar simultáneamente la protección de los derechos de participación ciudadana, así como el reconocimiento de las demandas que proceden de cada ámbito de la vida social y que los conflictos y situaciones de miseria, exclusión y aislamiento no cesan de hacer patentes.