

Dimensiones de la libertad

Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 5



ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

DIMENSIONES de la libertad : Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015 286 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 91)

Bibliografía p. 265-275. — Índices
ISBN 978-84-16421-05-3

1. Filosofía 2. Filosofía del derecho 3. Libertad (Filosofía) 4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) III. Colección

Portada: *Tríada*, escultura de Sonia Prager

Primera edición mayo de 2015

© Miguel Giusti y otros, 2015

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú,
Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (PUCP): 978-612-317-081-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-05-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04823

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

LIBERTAD COMO PARTICIPACIÓN SOCIAL. EL PROBLEMA DE LA EXCLUSIÓN EN HEGEL

Gianfranco Casuso

Pontificia Universidad Católica del Perú

Hegel y el problema de la exclusión son dos temas cuyo vínculo no es evidente por sí mismo. Se puede decir que mientras en la actualidad pocos asuntos suscitan tanta atención e interés como el de la exclusión, siendo tópico de referencia obligada en toda discusión sobre la justicia y la igualdad, Hegel no necesariamente ha corrido con la misma suerte, ya que a menudo suele identificársele como un defensor de formas antidemocráticas de gobierno, representante de un extraño y anacrónico clasismo de corte elitista y artífice de un sistema hermético e incomprensible con muy poco que decir en los debates actuales en el campo de la teoría social. Desde la perspectiva de sus detractores más encarnizados, Hegel no vería a la exclusión ni siquiera como un problema, sino quizás como una condición necesaria asociada con el proceso selectivo de realización histórica del espíritu.

Muchas de estas críticas se deben en buena medida a la ambigüedad de sus consideraciones sobre la *libertad*, cuyo medio de realización parecería fluctuar entre la participación consciente de los individuos en diversas instituciones sociales y su identificación con una razón transubjetiva encarnada en una organización estatal negadora de la autonomía individual.¹ No es mi propósito discutir ahora los pormenores de esta ambigüedad, ni las debilidades —reales o inventadas— de la teoría del Estado de Hegel, sino que quiero concentrarme más bien en un aspecto menos trabajado de su pensamiento: su filosofía social.

Me ha parecido una forma adecuada de hacer justicia a la actualidad de este ámbito de su obra reconstruir lo que Hegel tiene que decir sobre el problema de la exclusión, al cual, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos (e incluso de los nuestros), trató de caracterizar dando cuenta de sus muchas complejidades y dimensiones. Los discursos y reflexiones actuales acerca de la exclusión —tanto aquellos que transcurren de manera informal como los provenientes del mundo académico— no siempre tienen un norte definido. Como muchos otros conceptos referidos a la realidad social, el de exclusión debe su interés actual más a su carga emotiva y a sus posibilidades de uso retórico o instrumentalización política que a su papel como clave de interpretación y explicación de auténticos problemas y patologías sociales.

Si he subtítulo el presente trabajo de este modo —uniendo en una oración a *Hegel* con la *exclusión*— es porque creo que este autor puede proporcionarnos una acertada visión de lo que dicho problema significa para la vida social. Para él, la

1. Cf. F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, pp. 36-54. Cohen y Arato se han expresado en términos similares acerca de estas dos tendencias en Hegel en: J. Cohen y A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, pp. 91-116.

exclusión representa un obstáculo que se da cuando la sociedad moderna, intentando dar cumplimiento a sus aspiraciones y tareas, termina traicionando sus propios principios. Esta se manifiesta cuando a las personas no les es posible tomar parte en las prácticas e instituciones socialmente relevantes que sirven a la realización de la libertad —realización posibilitada, por lo demás, solo en virtud de la unión entre el desarrollo individual y la reproducción e integración de la sociedad—. Esto y no otra cosa —creo— significa no poder tomar parte plenamente del espíritu objetivo. La exclusión, creo por tanto, no es un problema accesorio al proyecto hegeliano, sino inherente y merece, por ello, dedicarle algunas reflexiones.

Lo primero que haré será explicar el significado de la exclusión en la filosofía del espíritu objetivo de Hegel y en qué medida aquella representa un obstáculo para la realización de la libertad (1); seguidamente veré qué tipo de medidas intrínsecas a la sociedad se requiere tanto para controlar los *efectos* perniciosos (2) como para modificar las *causas* de la exclusión (3); finalmente, sintetizaré los motivos centrales de la doctrina hegeliana de la *corporación* para mostrar qué puede aprovecharse de ella en los análisis actuales sobre la exclusión (4).

1. La idea de la sociedad civil y el moderno problema de la exclusión

El hecho de que Hegel entendiera a la esfera del interés privado como un momento necesario en el desarrollo de la idea de la libertad no significa que haya aceptado y defendido sin más todos los efectos de la entonces naciente economía de mercado.² Muy por el contrario, Hegel critica en este modelo la renuncia a la completa —y, en sus términos, «verdadera»— realización de la libertad en beneficio de la «simple» satisfacción de los deseos egoístas de los individuos. Como quisiera mostrar a continuación, esta forma imperfecta de realización de la idea de la libertad, debida a las contradicciones inherentes de la sociedad civil, se encuentra estrechamente ligada a la exclusión de aquellos sectores de la población que no han conseguido cumplir con las exigentes condiciones para el *reconocimiento* propio de esta esfera —algo que la misma sociedad propicia—.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel divide la sección sobre la sociedad civil en tres momentos. Los dos primeros —el *sistema de las necesidades* y la *administración de justicia* (*das System der Bedürfnisse und die Rechtspflege*)— describen respectivamente (i) las distintas formas en las que la sociedad moderna se organiza con el propósito de producir los medios para satisfacer las necesidades de sus miembros, y (ii) las condiciones bajo las cuales el aparato jurídico sirve a esta meta a través del reconocimiento y aseguramiento de ciertos derechos formales. En esta dimensión, la *necesidad* representa el rasgo principal y el impulso de la sociedad hacia su propio sostenimiento. En el tercer momento —*policía y corporación* (*Polizei und Korporation*)— Hegel da cuenta de aquellas instituciones que, por un lado, *protegen* a los miembros de la sociedad de las contingencias y riesgos del mercado y, por otro, contribuyen a su *formación* para la vida en comunidad.³

2. Sobre esto, cf. S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, pp. 148 ss.; R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, California: University of California Press, 1997, pp. 227 ss.

3. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GWA 7, § 188.

En su análisis de las consecuencias negativas de la sociedad moderna para la realización de la libertad, Hegel se ocupa de cuatro factores que, entretanto, se han vuelto familiares para nosotros al haber cobrado relevancia en numerosos debates contemporáneos en el terreno de la filosofía social y política. En la primera parte de este trabajo quiero identificar y describir individualmente cada uno de estos elementos, que juntos proporcionan el cuadro completo de las contradicciones y obstáculos inmanentes de la sociedad para cumplir con sus propósitos declarados. Ya que los dos primeros —*atomismo* y *desigualdad*— pueden considerarse como causantes de los otros dos —*exclusión* y *conflicto*— procederé a explicarlos respetando dicho orden y haciendo explícita su conexión interna.

1) El primer elemento es llamado por Hegel «Principio del atomismo [*Prinzip der Atomistik*]». Según este principio, cada individuo actúa guiado por el deseo de satisfacer sus necesidades, esto es, de acuerdo a sus propios intereses.⁴ Esta tendencia egoísta propiciaría una división en la sociedad y la transformaría en una estructura *mecanizada* y potencialmente desintegrada, cuyos miembros se relacionan entre sí solo de manera «externa» y *no orgánica*, esto es, solo en la medida en que pueden obtener algún beneficio con dichas relaciones.

Si bien la sociedad civil se basa en el principio de la subjetividad, como *sistema* ella exige, además, que los intereses *particulares* sean *universalmente* satisfechos. Para lograr esto, necesita del derecho privado. Por principio, la sociedad no distingue los deseos de quién deben ser realizados; es decir, ella afirma en abstracto que todos y cada uno deberían tener la misma oportunidad para que ello ocurra.⁵ En este sentido, la sociedad se tiene por justa cuando cree que está permitiendo la realización de esta meta.

Hegel evidencia, no obstante, que la participación en los recursos, riquezas y ventajas sociales permanece para muchas personas solo como una *posibilidad*,⁶ y precisamente en esto radica el carácter contingente y contradictorio de la sociedad civil. Ella se pone como meta asegurar *jurídica* y *universalmente* el bienestar de sus miembros, sin embargo, contrariamente a lo que inicialmente asume, no logra satisfacer *de facto* las necesidades de *todos*.⁷

Para Hegel, el problema de esta esfera tiene que ver con que el derecho solo contempla el reconocimiento de la *igualdad abstracta*, lo cual lleva implícita una fuerte contradicción. En efecto, el derecho debería permitir a todos tomar parte en los diferentes ámbitos de participación social y en sus beneficios. Sin embargo, lo que realmente reconoce es (i) el *patrimonio* (*das Vermögen*) y la *propiedad*; (ii) determinadas *actividades* que desde la perspectiva de la sociedad son consideradas como

4. «[...] cada uno cuida solo por sí mismo y no se preocupa por lo común» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatwissenschaft* (Heidelberg 1817/18). *Mit Nachträge aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann*, V 1, § 121, p. 169).

5. GWA 7, § 209.

6. *Ibid.*, § 230; «La miseria tiene lugar en este contexto porque aquí todo es contingente; la satisfacción es contingente porque depende de la casualidad exterior [...]» (G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824/1825*, en: *Ig 4*, § 185, p. 477). «Cada individuo tiene que cuidar [de su propia subsistencia] a través de su actividad. Pero esta actividad permanece siempre solo como una posibilidad, no es una realidad» (*Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (Berlin 1819/1820). *Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*, V 14, p. 150).

7. GWA 7, § 237.

útiles; y (iii) la *capacidad* individual para participar activamente en el mercado y otras esferas funcionales de parecida naturaleza. El derecho (abstracto) supone, según esto, que todos disponen ya de similares recursos y habilidades para la participación en la sociedad civil. Esto significa que desde esta perspectiva las diferencias, asimetrías y desigualdades que *ya existen* entre las personas son simplemente pasadas por alto. Debido a ello, la situación inicial de desventaja de algunos, lejos de ser superada, se agrava permanentemente, llegando a convertirse en un círculo vicioso dominado por una extrema «asimetría en las capacidades y habilidades, en el patrimonio e incluso en la formación y el desarrollo intelectual y moral».⁸ La existencia de estas *desigualdades*, agudizadas por la misma sociedad, constituye el segundo obstáculo para la realización de la libertad.

2) Según sugiere Hegel, en esta esfera *lo universal* (*das Allgemeine*) no consiste en el reconocimiento del hombre como tal, en su totalidad y singularidad —esto es, en tanto que *se constituye* mediante su participación consciente en un conjunto heterogéneo de prácticas y relaciones intersubjetivas—, sino solo en el hecho de disponer de «patrimonio y capital», y de servir, con ello, al autosostenimiento y reproducción de la sociedad. A través de esta reducción y homogenización excluyente, a muchos individuos se les priva de la posibilidad real de tomar parte en las ventajas y beneficios generados gracias al mercado, con lo cual se abre el camino para la marginación sistemática de una gran parte de la población: precisamente de aquellos que no han sido capaces de alcanzar tales exigentes condiciones y que se revelan para la sociedad como superfluos, irrelevantes y prescindibles.

Si la forma de reconocimiento propia de esta esfera está, en efecto, referida a la propiedad y a la capacidad de servir a la reproducción y sostenimiento del sistema económico, se hace, entonces, claro que sin disponer de tales cosas, el individuo se encontrará sencillamente *fuera* de la sociedad —o, lo que es lo mismo: tal individuo socialmente *no existirá*—.⁹ Aquellos dos factores representan, de esta manera, la condición de posibilidad del *reconocimiento social* a este nivel, con lo cual los individuos se verían permanentemente presionados para demostrar, mediante manifestaciones externas de su éxito y sus logros, así como de unos ingresos regulares, que son *algo*.¹⁰ En este sentido, las *desigualdades* que surgen o se agravan debido a la dinámica propia de la sociedad mercantil, y que ella misma no puede resolver, conducen al individuo primero a la pobreza y luego a la invisibilidad, a la no existencia.¹¹ Este individuo permanece en el estado de necesidad que caracteriza a la sociedad moderna, pero sin tener los medios adecuados para salir de él.

En este contexto es importante mencionar que la pobreza a la que se refiere Hegel no es entendida únicamente en su sentido material: como la carencia de bienes para la satisfacción de requerimientos físicos; sino, en general, como la privación de todas las ventajas prometidas por la sociedad moderna tal como se expresan en su concepto, a saber: «la capacidad para adquirir habilidades y educación (*Bildung*) en general, así como la protección jurídica, los cuidados sanitarios [...]»¹²

8. *Ibid.*, § 200, p. 354.

9. *Ibid.*, § 49.

10. *Ibid.*, § 253.

11. *Ibid.*, § 241.

12. *Ibid.*, p. 388.

y «especialmente los beneficios espirituales». ¹³ En sus lecciones de 1817/1818, Hegel desarrolla con mayor detalle la idea de que la pobreza material y espiritual se encuentra íntimamente ligada a la imposibilidad de participar activa y significativamente en las diferentes esferas o sistemas de la vida social. En un párrafo de sorprendente actualidad, afirma que el pobre es aquel «que está desprovisto de capital y capacidades», así como que «los Estados en los que no hay algún tipo de preocupación por los pobres [entendidos en el sentido indicado arriba], estos pueden caer en una gran miseria. A ellos les es ya imposible mantener sus derechos por medio de la justicia formal [...] debido a los costes ligados a la administración de justicia. Ellos tienen también una gran desventaja en lo referente a la religión, así como a la salud y la educación [...]». ¹⁴

3) Hegel se refiere, de esta manera, a una forma extrema de marginación que surge simultáneamente con la promesa moderna de bienestar y autonomía, y que tiene sus orígenes en el *individualismo* y en la incapacidad de reconocer la diferencia y la *desigualdad* en su verdadera dimensión. La *exclusión* es así el tercer factor que impide la realización de la libertad. Que esta situación sea inherente a la idea misma de sociedad moderna quiere decir, por lo demás, que aquella no tiene lugar cuando existe algún defecto en la sociedad, sino más bien cuando esta funciona correctamente. Y precisamente en esto radica su carácter paradójico. ¹⁵ Las mismas condiciones estructurales que sirven para mantener a la sociedad civil, son las que conducen a la larga a su desintegración y a su destrucción como garante de libertad. De este modo, su naturaleza es esencialmente trágica, pero no solo porque conlleva una aparentemente insalvable contradicción, sino, además, porque su destino, como también el de sus miembros, no es *autónomo*, sino que está gobernado por la *eventualidad* y la *contingencia*. Bajo estas condiciones, el individuo es abandonado a su suerte y todo depende únicamente del azar y de circunstancias ajenas a él mismo. Esta casualidad y heteronomía son las que dominan el escenario social y muestran la situación de vulnerabilidad inherente al hombre, la cual —como ya se dijo— no está referida únicamente a condiciones materiales, sino sobre todo a la necesidad de construir vínculos que garanticen su participación en la vida social y, por medio de ello, su realización como un ser *libre*.

Sin las condiciones necesarias para ser reconocidos en esta esfera, los excluidos carecen de la posibilidad de interactuar al interior de instituciones y ámbitos sociales. En este sentido, la promesa de libertad de la sociedad es rota por ella misma. La búsqueda *libertad universal* se transforma en libertad *para unos pocos*, puesto que en este contexto ella puede solo ser realizada en virtud de la *propiedad* y de ciertas *habilidades*. En la medida en que permanece como una mera *posibilidad* que puede o no puede ser llevada a cabo, los excluidos bien pueden ser entendidos como aquellos por medio de los que la libertad no llega a ser realizada. Estos son, pues, aquellos cuyas *acciones* no son reconocidas como algo *valioso*, no poseen significado ni son relevantes para la sociedad; aquellos, sobre los que el *principio de la subjetividad* es impuesto y cuya miseria no es simplemente una situación pasajera, sino que es permanente y estructural.

13. *Ibid.*, § 243, p. 389.

14. V 1, p. 118.

15. GWA 7, § 243.

4) En la medida en que la sociedad civil se entiende como «estado externo», ella es el escenario en el que el *reconocimiento universal* colisiona con el *menosprecio y la exclusión*. A causa de su propia dinámica, la sociedad «deja afuera» a determinados individuos que no le son útiles. Como bien afirma Robert Williams, el agente de la exclusión y el menosprecio es la sociedad misma. Ella comete el «crimen [Un-tat]» de forzar a los individuos a ser autónomos e independientes, privándolos al mismo tiempo de la posibilidad real para desarrollar las capacidades necesarias para una participación efectiva.¹⁶

Es así que frente a la sociedad *se revela* este otro que ella misma produce y va dejando sistemáticamente al margen. En los excluidos aparece, entonces, lo que Hegel llama *Pöbelhaftigkeit*, en la cual se puede hallar el origen del *conflicto social*, cuarto elemento problemático de la sociedad moderna. Este escenario de privación, causante de una masa insatisfecha que llega a ser consciente de su propio estado, parece sugerir Hegel, permanecerá hasta que las causas estructurales de la exclusión sean revertidas.¹⁷ Por lo demás, esta situación no se deja definir solo como el «ser pobre», sino, sobre todo, como la fatalidad de: (i) haber perdido reconocimiento y significado social;¹⁸ (ii) no poder subsistir mediante la propia actividad y el propio trabajo;¹⁹ así como (iii) no poder participar más en la constitución de la sociedad como un miembro activo y cooperante. En los excluidos surge, pues, el sentimiento de estar padeciendo una *injusticia*, que desembocará en *resentimiento* e *indignación* en contra de la sociedad como un todo.²⁰

2. ¿Superación del problema de la exclusión?

Los efectos negativos de esta tragedia causada por la sociedad deberían poder ser revertidos sin recurrir a algún tipo de medida externa. La «superación» de las contradicciones sociales debe comenzar, por decirlo así, desde dentro.²¹ En efecto, en palabras de Hegel, «los momentos que en la sociedad civil se encuentran, en principio, divididos, tienen que poder ser unificados de modo interno, de tal manera que en esta unificación el bien particular se realice como derecho [...]».²² En parte por ello, no pueden simplemente postularse instituciones ajenas a la sociedad que ingresen a ella desde el exterior e intervengan en su propia dinámica —a la manera de un *deus ex machina*—, como medio de solucionar sus problemas y superar el conflicto trágico.

Por otro lado, si la sociedad es concebida únicamente como la suma arbitraria de voluntades particulares, no le será posible desde sí misma realizar su meta original, esto es, garantizar el bienestar y la libertad de *todos* sus miembros. Por este

16. Cf. R. Williams, *op. cit.*, p. 249.

17. Cf. *ibid.*

18. GWA 7, § 253.

19. *Ibid.*, § 244.

20. «En contra de la naturaleza ningún ser humano puede afirmar un derecho, pero en el estado social la carencia adquiere inmediatamente la forma de una injusticia cometida a esta o aquella clase» (*ibid.*, § 244, Agregado, p. 390).

21. Cf. *Ig* 4 (1824/1825), pp. 619 ss.

22. GWA 7, § 255.

motivo, se debe contar con ciertas formas de organización que permitan que la mentalidad de los actores se oriente hacia la búsqueda de otras formas de reconocimiento, sin reducirse en exclusiva a la defensa de la individualidad como único medio de acción social. La estructura de la sociedad tiene que ser entendida de modo distinto y esto solo puede ocurrir en la medida en que esta asuma un rol *formador* y *transformador* permanente, que ejerza, a su vez, influencia sobre la conciencia y la voluntad de cada individuo y que pueda ser llevado a cabo a través de instituciones, sin violar *el derecho de la subjetividad*, pero al mismo tiempo sin derivar en formas estatales y potencialmente totalitarias de control externo.

Hegel considera que existen dos tipos de instituciones por medio de las cuales podría combatirse, respectivamente, algunos de los *efectos* y las *causas* de la exclusión. Quiero comenzar exponiendo brevemente en qué consiste la primera de estas —llamada por Hegel *Polizei*— y dejar para más adelante el desarrollo, algo más detallado, de la segunda: la *corporación*.

Con el título general de *Polizei*, Hegel se refiere, en primer lugar, a la totalidad de mecanismos e instituciones que sirven a la regulación de la producción, el intercambio mercantil y la distribución de los bienes con vistas al *bienestar común*.²³ A diferencia del derecho abstracto, tales instituciones no protegen únicamente los intereses individuales, sino que reglamentan las *relaciones* entre los participantes en el mercado —como productores y potenciales consumidores—, ya que, cuando surgen enfrentamientos entre estos, se «requiere una regulación conscientemente establecida que esté por encima de ambas partes».²⁴ Hegel afirma, por otro lado, que «[...] la libertad de industria y de comercio no puede ser tal que amenace al bien universal».²⁵ Con «bien universal», es importante resaltar, Hegel no se refiere aquí a una determinada concepción de la *vida buena*, en el sentido en que actualmente suele ser entendido en los debates sobre la interculturalidad. Hegel está pensando más bien en que, en tanto, según su concepto, una de las obligaciones de la sociedad civil consiste en la protección de sus miembros ante la contingencia, aquellas instituciones comunes deben asegurar que todos los individuos, por lo menos hasta cierto grado, disfruten efectivamente de las ventajas generales. La *Polizei* debe cumplir, según esto, un conjunto de funciones tan variadas como complejas, entre las que se cuentan: «la *seguridad ininterrumpida* de la *persona* y de la *propiedad* [...], la *garantía* de la subsistencia y del bienestar del individuo»,²⁶ encargarse del alumbrado público, de la construcción de puentes, así como velar por la salud, la educación, etcétera.²⁷ Todas estas funciones, que Hegel nombra solo de modo muy general, están orientadas a evitar que las desigualdades personales y sociales extremas den lugar a una masa descontenta que contradice a la naturaleza misma de la sociedad moderna. Por ello se puede decir que la tarea principal de la *Polizei*, como garante de la integridad y del bienestar de todos los ciudadanos, consiste básicamente en corregir los *efectos* nocivos de las asimetrías y eventualidades propias del mercado.²⁸

23. *Ibíd.*, § 235.

24. *Ibíd.*, § 236, p. 384.

25. *Ibíd.*, Agregado, p. 385.

26. *Ibíd.*, § 230, p. 382.

27. *Ibíd.*, §§ 231-239.

28. *Ibíd.*, § 242.

Ninguna de las medidas concretas mencionadas por Hegel a propósito de la *Polizei* resuelve, sin embargo, el problema de modo *inmanente*. Es decir: ninguna de ellas logra superar la contradicción fundamental que impide que la sociedad garantice el pleno desarrollo de sus miembros. Por una parte, entonces, aunque la subsistencia de los necesitados pueda estar de alguna manera asegurada por medio de limosnas, fundaciones de caridad, establecimientos benéficos e instituciones similares, esto no es llevado a cabo ni mediante su propio esfuerzo, ni en virtud del ejercicio de sus habilidades, con lo cual ni son respetados los fundamentos de la sociedad civil, ni son garantizados la *dignidad* y el *honor* de subsistir por el propio trabajo, todo lo cual, por lo demás, únicamente puede ser conferido a través de ciertas relaciones de reconocimiento.²⁹ Por otra parte, el aumento estatalmente regulado de las oportunidades de trabajo tampoco constituye una solución adecuada, puesto que ello genera sobreproducción, que es una de las causas de la crisis. Así, contrariamente a lo que a primera vista podría parecer, el problema de la pobreza y la exclusión no posee únicamente un carácter económico.³⁰ Este tipo de regulación externa no resuelve, por ello, el verdadero problema, sino que, en el mejor de los casos, ofrece un paliativo o recurso de urgencia y sirve para mostrar las contradicciones de una sociedad entendida exclusivamente como mercado.

El asunto es, efectivamente, estructural y se refiere a los principios mismos sobre los que se sostiene la idea moderna de sociedad. Pobreza y desempleo, por una parte, y sobreproducción, por otra, son, en este sentido, solo las manifestaciones exteriores de un fenómeno mucho más amplio, expresado en el carácter contradictorio de una sociedad gobernada por el *principio de la subjetividad* que, si bien explícitamente permanece en lo *particular*, *quiere* al mismo tiempo asegurar el bienestar y la libertad *para todos*, esto es, tiende a lo *universal*. Por este motivo, una posible solución al problema debería consistir en la identificación y modificación radical de los fundamentos sobre los que se basa tal *contradicción*, para de ese modo lograr la unidad de ambos extremos.

3. El rol de las instituciones intermedias. Entre el Estado y el mercado

Actualmente no existe acuerdo acerca de si Hegel encontró una solución institucional definitiva —social o política— al problema de la pobreza tal como él la concibió.³¹ En el presente trabajo no intento ir tan lejos como para tomar partido en

29. *Ibid.*, § 244, Agregado. Si bien Hegel reconoce que la ayuda subjetiva contra la pobreza (esto es: las limosnas, fundaciones, etcétera) pueden ser un paliativo significativo para muchos problemas sociales, la verdadera razón de ser de la policía no se basa en esto. Dice Hegel: «Pero puesto que esta ayuda, en sí y en sus efectos, depende de la contingencia, el esfuerzo de la sociedad se dirige a desentrañar y administrar lo universal en la miseria y su remedio, y hacer más superflua tal ayuda» (*ibid.*, § 242, p. 388).

30. «Aquí se pone de manifiesto que con su *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir, que en su propio patrimonio no posee lo suficiente para controlar el exceso de pobreza y el surgimiento de la plebe [...]» (*ibid.*, § 245, p. 390); «con lo cual se asocia la incapacidad de sentir y gozar de las demás capacidades y especialmente de las ventajas espirituales de la sociedad civil» (*ibid.*, § 243, p. 389).

31. R.-P. Horstmann («Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft», en: L. Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín: Akademie, 2005, pp. 193-216); A. Wood (*Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990); S. Avineri (*op. cit.*) y F. Neuhouser (*op. cit.*) están en

relación con este asunto concreto. Será suficiente si puedo mostrar de modo satisfactorio por qué Hegel considera al atomismo y a la incapacidad para reconocer a la diferencia y a la desigualdad en su auténtica dimensión como la real causa de la exclusión y, asimismo, por qué ve la necesidad de fomentar el desarrollo de formas de organización social que se distingan tanto del Estado como del mercado como medio de superar las contradicciones de la sociedad.

En la sección sobre la *Polizei* y la corporación, Hegel describe la situación de miseria —así como los problemas y las limitaciones para el desarrollo de la libertad— que tiene lugar en la sociedad civil y que depende estrechamente de una orientación exclusiva por fines concebidos individualmente. Como ya se vio, desde el punto de vista lógico, el problema central radica en que, a diferencia de lo que la sociedad inicialmente pretende, la libertad permanece únicamente como una *posibilidad* que solo *algunos* pueden alcanzar efectivamente. Y lo peor del caso es que esta sociedad, debido a su propia estructura, suele obstaculizar el cumplimiento de sus deseos originales.

Una posible vía de solución para esta contradicción debería consistir, por ello, en hallar un medio que sirva como puente para conectar la *pura posibilidad* con la *realización efectiva* de la libertad.³² En una sociedad regida por el principio de la subjetividad, en la cual los individuos permanecen en lo particular, la realización de la libertad es solo posible, pero no real. Una sociedad tal, como también se ha visto, no llega a estar *integrada* como una totalidad donde *todos* sus miembros se realicen. Al no haber *unidad orgánica*, dicha sociedad no alcanza su verdad. En otras palabras, se trata de un sistema *desarticulado* y *excluyente*. La realización de la libertad exige más bien —dice Hegel— tomar parte en lo *universal*, es decir, en metas e intereses compartidos. Por este motivo, la *inclusión* y la *participación* voluntarias en los asuntos comunes —y las formas de *reconocimiento* que le son propias— deberían ser consideradas como el único camino verdadero para el desarrollo libre de los individuos. Pero esta participación no puede ser entendida al modo de una presencia directa en el Estado, instancia entendida tradicionalmente como depositaria del «bien común». Hegel tiene en cuenta en todo momento que el Estado y la sociedad civil son dos esferas distintas, a las cuales les corresponden dos modos diferentes de funcionamiento. Él observa, en este sentido, que «en nuestras sociedades modernas, los ciudadanos toman parte solo de modo restringido en los asuntos comunes en la esfera del Estado».³³

No obstante, esto no quiere decir que todas las relaciones intersubjetivas de la sociedad civil tengan que ver únicamente con la satisfacción de intereses privados. Al lado de la conducta guiada por fines individuales, los miembros de la sociedad tienen que estar también en condiciones de participar en lo universal de alguna manera. Así, dice Hegel: «este universal que en el Estado moderno no siempre alcanza para el individuo, él lo encuentra en la corporación».³⁴ Se necesita esta forma de *esfera intermedia*, para asegurar tal participación, porque lo ético (*Sittliche*) «no debe existir únicamente bajo la forma de la universalidad del Estado, sino también esencialmente bajo la forma de la singularidad».³⁵ Mediante esta institución, «lo

contra de esta posición, mientras que R. Williams (*op. cit.*) y S. Houlgate (*Freedom, Truth and History. An Introduction to Hegel's Philosophy*, Londres: Routledge, 1991) han afirmado lo contrario.

32. Cf. V 14, p. 150.

33. GWA 7, § 255, Agregado, pp. 396-397.

34. *Ibid.*, p. 397.

35. *Ig* 4 (1824/1825), p. 628.

Sittliche regresa a la sociedad civil como algo inmanente». ³⁶ Según esto, las personas pueden participar de lo «*Sittliche*» también desde la sociedad, con lo cual esta se muestra como una esfera que no se define exclusivamente según las relaciones del mercado y los criterios de la racionalidad instrumental.

Si el problema central radica, efectivamente, en la primacía de la mentalidad egoísta de los miembros de la sociedad —en el principio del atomismo—, entonces la solución debe vincularse, de alguna manera, con la transformación *sittlich* de esta conducta por medio del fomento de formas alternativas de reconocimiento intersubjetivo. ³⁷ Para Hegel, es precisamente una de las tareas de la *corporación* garantizar y asegurar aquella forma de reconocimiento social a los individuos, según la cual estos son considerados no solo como sujetos aislados que ven por sus propios intereses, sino sobre todo como *participantes* en proyectos comunes. ³⁸ Gracias a esta institución, el reconocimiento inicialmente basado en la propiedad y en las relaciones mercantiles es reemplazado por el *honor* y la *dignidad*. No es, pues, el poseer bienes o las manifestaciones exteriores de riqueza lo que es reconocido, sino el hecho de que los individuos «pertenecen a un todo, que es a su vez parte de la sociedad universal y tiene interés y preocupación por los fines desinteresados de ese todo». ³⁹ Esta *participación cooperativa* se convierte, de esta manera, en *fin en sí mismo*.

La corporación se revela como algo más que solo la institución para el tratamiento externo de los problemas estrictamente económicos de la sociedad y de los individuos. Esta forma de organización se concentra más bien en la cooperación consciente y reflexiva orientada al logro de metas comunes. Y esto se encuentra en clara oposición a lo que define a la sociedad mercantil, donde nadie se siente obligado a tomar en cuenta a algún otro fuera de sí mismo. De esta manera, Hegel afirma que si bien «el individuo, al cuidar de sí mismo en la sociedad civil, también actúa por los demás», «esta necesidad inconsciente no es suficiente». Por el contrario, «una *Sittlichkeit* consciente y pensante solo se alcanza en la corporación». ⁴⁰ A diferencia de lo que ocurre en la sociedad entendida como estado de necesidad, el individuo no toma ya parte de lo universal de manera irreflexiva, casual, al perseguir sus propias metas. En virtud de su actuar en estas instituciones intermedias, el individuo se preocupa racionalmente de lo común, sin tener, no obstante, que renunciar con ello a sus propios intereses. ⁴¹ En este sentido, esta cooperación consciente logra poner en consonancia y unificar lo particular con lo universal.

Estado y corporación comparten, en última instancia, la misma tarea, a saber: la de fomentar la integración ética a través de la participación en determinadas prácticas de reconocimiento recíproco. Esta comprobación lleva a Hegel a afirmar que «la corporación y el Estado son en realidad lo mismo, pero se diferencian en que la corporación tiene su lugar todavía al interior de la sociedad civil misma [...]». ⁴² Desde la

36. GWA 7, § 249, p. 393.

37. Cf. V 1, § 121; S. Houlgate, *op. cit.*, pp. 104-111.

38. Cf. Ig 4 (1824/1825), § 253.

39. *Ibid.*, p. 623.

40. GWA 7, § 255, Agregado, p. 397.

41. *Ibid.*, § 188.

42. Ig 4 (1824/1825), §§ 250-254, pp. 617-618. Esta idea es complementada por R. Williams: «La corporación es el momento ético dentro de la sociedad civil que prepara el movimiento hacia el más inclusivo Estado ético y otros posibles mecanismos que controlan a la bestia salvaje del capitalismo global» (*op. cit.*, p. 260).

perspectiva del *organismo ético*, no sería entonces la sociedad civil como *estado de necesidad* —esto es, como la esfera dominada por el principio de la subjetividad—, sino más bien la *corporación* aquella que constituye efectivamente el nivel intermedio —mediador— para la realización ética (*sittlich*) de la libertad.⁴³ Esto quiere decir que por medio de esta forma de organización puede ser encarnada y continuada aquella meta de integración que había comenzado de manera todavía inmediata con la familia. En este modo de organización, la sociedad como tal debe poder hallar su verdad, con lo cual esta no es más solo la esfera de la particularidad y el atomismo, sino que se revela como el espacio en el que pueden comenzar a integrarse lo particular y la diferencia con la solidaridad, el respeto y la preocupación por el otro, según el modelo de un sistema orgánico de cooperación.

4. Algunas conclusiones del concepto hegeliano de la corporación

Hegel sitúa las causas de la exclusión como problema típicamente moderno en la sociedad civil. Como hemos visto, este problema se refiere a una forma compleja de marginación relativa a diversos modos de pertenencia y participación, que es desencadenada por los mismos principios en los que se basa la moderna sociedad de mercado.⁴⁴ A diferencia de aquellas formas de discriminación que en las últimas décadas han ganado protagonismo en la ética y la filosofía política, para Hegel la exclusión no es causada necesariamente por diferencias de tipo cultural, étnico o religioso. Bajo dicha idea se entiende más bien un conjunto de prácticas y actitudes ancladas en las estructuras de la sociedad, que representan la negación de formas solidarias y comunicativas de relacionarse y que pueden tener lugar incluso si existe una garantía que asegure jurídicamente la oportunidad de participación social. Por este motivo, el formalismo abstracto del derecho liberal no puede, por sí solo, dar cuenta de esta forma de exclusión extendida a cada ámbito de la vida social.

Ahora bien, al no disponer de una idea socialmente relevante de espacio público que sirviera al propósito de fomentar la participación ciudadana en vistas al desarrollo de algo así como una cultura democrática, Hegel vio un posible camino para aliviar algunas de las causas de este complejo problema en una suerte de actualización y repotenciación del espíritu de las entidades corporativas. Ello, en la medida en que estas llevan a cabo dos funciones complementarias: (i) la transformación intrínseca de estructuras atomizadas y prácticas sociales antisolidarias y (ii) el fomento de la educación cívico-política de los ciudadanos.⁴⁵ Así, a diferencia de la *Polizei*, la corporación no representa solo una solución «externa». Esta debe significar, más bien, un

43. Hegel habla aquí de la corporación como un elemento «ético» de mediación (*sittliches Mittelglied*). Dice Hegel: «Aquí hay dos extremos determinados según el concepto. Primero, la *Einzelheit* de la individualidad [...], segundo, el Estado como tal [...]. Lo que existe en sus oposiciones tiene que ser mediado según la razón, según el concepto, a través de un medio, de modo que el concepto se presente como cierre [*Schluss*]. El elemento mediador [*das Mittelglied*] es, pues, *sittlich* como el Estado. Por un lado, tiene en sí mismo el interés del individuo según su particularidad, pero por otro lado, tiene en común con el Estado que allí también el interés singular es realizado y llevado a cabo como universal. Este es el gran elemento orgánico que conoceremos aun más de cerca con la Constitución [*die Verfassung*]» (Ig 4 (1824/1825), § 251, pp. 619-620).

44. Cf. GWA 7, § 243.

45. Cf. J. Cohen y A. Arato (*op. cit.*, p. 106).

medio para la modificación de ciertas conductas que suelen caracterizar a una sociedad regida exclusivamente según los parámetros de una economía de mercado.⁴⁶ No se trata, pues, solo de que el Estado ofrezca ciertas medidas orientadas al aumento del bienestar social, material o cultural —a la manera como hoy en día podrían entenderse las tareas del Estado social—. Ya que la corporación pertenece en sentido estricto a la sociedad y no directamente al Estado, las soluciones a los problemas arriba mencionados deben poder ser desarrolladas como resultado de los impulsos y demandas concretas de los diversos grupos sociales que participan en esta, como algo que sus miembros pueden reconocer como propio y a la vez como colectivo.

Si bien la corporación no es una institución propiamente «política», muchas de sus características y metas en lo relativo a sus funciones de integración e inclusión coinciden parcialmente con las del Estado.⁴⁷ Dicha institución debe, así, asegurar, el espacio necesario para que los individuos establezcan voluntariamente sus fines y desarrollen aquellas capacidades que les permitan tanto el disfrute de los beneficios de la sociedad como también el pleno ejercicio de su dignidad y honor.⁴⁸ Ella permite, asimismo, el desarrollo de determinadas formas de cooperación social y, mediante ello, que los intereses privados entren en armonía con el bien común.⁴⁹ De esta manera, lo que surge entre los individuos y tales asociaciones son relaciones orgánicas de confianza en virtud de las cuales formas de reconocimiento basadas únicamente en relaciones utilitarias pueden ser reemplazadas o complementadas.⁵⁰

Es necesario decir que con estas reflexiones no quiero defender la controvertida tesis de que la corporación fue pensada por Hegel como una instancia privilegiada para resolver de manera definitiva todos los problemas derivados de las contradicciones propias de la sociedad mercantil. Si bien es cierto que Hegel describe a la corporación como una entidad destinada a la educación cívica y orientada a la socialización sin un precedente histórico exacto, se puede estar parcialmente de acuerdo con algunos críticos que afirman que no llega a quedar completamente claro cómo es que esta institución podría fomentar *por sí sola* la incorporación de los individuos en las muy diversas esferas de interacción o cómo podría construir *nuevos espacios* para el intercambio intersubjetivo, la participación social y el reconocimiento recíproco. La objeción podría incluso radicalizarse y decirse que según este modelo solo aquellos que ya participan de la vida económica y social tendrían acceso a la corporación y disfrutarían así de sus ventajas, con lo cual solo ellos tomarían parte en las prácticas solidarias, cooperativas y de reconocimiento necesarias para el desarrollo de la personalidad y el ejercicio de la libertad.⁵¹ Y esto —podría continuar la objeción— a todas luces no serviría para solucionar de modo definitivo el problema de la exclusión en sus formas más extremas. Para ello sería ciertamente necesario mucho más que una única institución.

46. Cf. *Ig* 4 (1824/1825), § 253.

47. Cf. *V* 14, p. 152; *GWA* 7, §§ 249, 255; *Ig* 4 (1824/1825), § 255, p. 628; *V* 1, § 121.

48. Cf. *GWA* 7, § 253.

49. Cf. M. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 200-205.

50. Cf. F. Neuhauser, *op. cit.*; A. Laden, *Reasonably Radical. Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*, Ithaca/Londres: Cornell University Press, 2001, p. 69.

51. Cf. A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001, pp. 120-127.

No ha sido mi intención, en todo caso, analizar históricamente los aspectos relativos al funcionamiento interno de la corporación tal como realmente existió y se desarrolló —algo que, por cierto, Hegel mismo no llega a hacer con todo detalle, manteniendo al respecto una posición ambigua que ha dado lugar a interpretaciones enfrentadas—. Mi propósito ha sido más bien normativo, en la medida en que he querido resaltar que si bien la corporación en sí misma no constituye necesaria y exclusivamente un medio directo para luchar contra la exclusión allí donde esta se manifiesta de modo más radical, ella puede darnos una idea clara acerca del tipo de prácticas, relaciones y modos de conducta social que debe impulsarse —en sociedades amenazadas por el atomismo y la desintegración— para combatir dichos problemas intrínsecamente.⁵² Puede decirse, en tal sentido, que el hecho de que esta institución *por sí sola* no sea suficiente para proporcionar una respuesta definitiva a la problemática de la exclusión en cada esfera de la vida social no debe ser visto como un signo de su inoperancia o inutilidad, ni debe disminuir el significado de lo que implica su concepto. Dicho en otros términos, el principal obstáculo para reconocer su importancia no depende directamente de las características de tal forma de organización, sino, en todo caso, de la inexistencia de otras instancias sociales semejantes que sirvan al cumplimiento de fines similares —esto es, en virtud de las cuales puedan desarrollarse formas comprehensivas y diferenciadas de participación en la sociedad en vistas a su propia integración y a la realización de la libertad mediante el *actuar consciente* de sus miembros—. Y de esta carencia no puede responsabilizarse ni a Hegel ni a la idea de corporación que desarrolló; sino, en todo caso, a la realidad que él intentó describir y reconstruir selectiva y racionalmente, según los criterios *normativos* de cumplimiento *objetivo* —esto es, *social e institucional*— de la libertad.

No es casual, por ello, que muchas de las características que Hegel atribuyó a la corporación vuelvan a aparecer —repotenciadas y ciertamente reanimadas con la energía generada en estos casi doscientos años que han transcurrido desde sus primeros cursos sobre derecho natural y ciencia del Estado— en los debates contemporáneos acerca de las asociaciones y espacios que harían posible el proyecto de realización social de la libertad.⁵³ A este respecto, vale la pena recordar que ya John Dewey, temprano entusiasta de la filosofía social hegeliana, hablaba, en sus escritos sobre *Lo público y sus problemas*, acerca de la necesidad de *entidades de cooperación* o simplemente «grupos sociales» que integren a los individuos como miembros significativos con miras a su florecimiento personal y que, a su vez, estén articuladas entre sí orgánicamente en función de un fin mayor, encarnado en lo que él llamó la «gran comunidad» —que no es otra cosa que lo que hoy podríamos denominar *Sittlichkeit* o *ethos* democrático—.⁵⁴ En los últimos años, esta idea ha tomado

52. Al respecto, puede recordarse que para Hegel la corporación, a diferencia de los gremios medievales, era de acceso libre y voluntario, y se basaba en criterios no hereditarios (*GWA* 7, § 255, Agregado). En ese sentido, es de tomar en cuenta también que Hegel no parece haber tenido problema en concebir la idea de corporación en un sentido muy amplio, no restringiéndola a su aspecto económico-productivo, sino extendiéndola a asociaciones ilustradas, consejos y asambleas locales, iglesias, etcétera. Sobre esto, cf. J. Cohen y A. Arato, *op. cit.*, p. 106; M. Hardimon, *op. cit.*, pp. 190-191; G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, traducción de T.M. Knox, Nueva York: Oxford University Press, 1967, p. 360, nota del traductor.

53. Cf. I. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2000, cap. 2.

54. Cf. J. Dewey, *The Public and Its Problems*, Nueva York: Holt, 1927, pp. 143-184.

cuerpo en los trabajos de Axel Honneth, quien, partiendo de lo que dice ser la «intención básica» de Hegel, intenta cumplir con los objetivos de una teoría de la justicia que dependa de un análisis pormenorizado de las prácticas e instituciones sociales actuales y que esté guiada por las posibilidades de realización de la libertad en sus muy diversas dimensiones. Para mostrar cómo se armoniza la *libertad individual* con la *estructura institucional* —es decir, la *conciencia y voluntad subjetivas* con el *espíritu objetivo*—, Honneth debe hacer uso de las modernas ciencias sociales y humanas (no disponibles aún para Hegel), las cuales —dice— sirven al propósito de dar cuenta selectivamente de aquellos ámbitos de interacción que, al colaborar con la realización de la libertad y el desarrollo personal de sus miembros, pueden ser considerados «justos», además de justificados.⁵⁵

Para concluir, comparto la opinión de que todavía es posible una actualización del espíritu de aquellos ámbitos en virtud de los cuales pueden ser corregidas las tendencias desintegradoras y excluyentes de la sociedad. Estas formas de organización social reconciliadoras de lo particular y lo universal, de la diferencia y la identidad, de la multiplicidad y la unidad, ciertamente no deberían encontrar su realización únicamente en las rígidas instituciones del Estado, entendido como el momento culminante de un proceso racional, unilateral, transubjetivo y avasallador, sino más bien en una forma de *ethos* —de *Sittlichkeit*— constituido por todo tipo de prácticas e instituciones reflexivas. Como no pocos autores han apuntado, para que esta *Sittlichkeit* diferenciada pueda incorporar los lineamientos, y realizar así la mencionada «intención básica» de la teoría social hegeliana bajo las circunstancias actuales, debe llegar a desarrollarse como un espacio plural y comunicativamente mediado, donde la posibilidad de reacción crítica y de justificación de decisiones colectivas quede asegurada con medios institucionales. Solo ello podría hacer a un orden sociopolítico auténticamente racional.⁵⁶

55. Cf. A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlín: Suhrkamp, 2011; A. Honneth, «Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart», en: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2000, pp. 282-309.

56. En este sentido afirma R.B. Pippin: «Solo quiero sostener aquí que esta es la naturaleza general de la defensa que hace Hegel de la racionalidad objetiva del orden social —que ese orden encarna una pretensión de autoridad normativa de un modo consistente con el único origen posible de dicha autoridad, a saber, agentes libres, racionales, que se autodeterminan, agentes en relaciones de reconocimiento inevitables los unos con los otros— y que los términos de ese proyecto reflejan adecuadamente lo que ha llegado a ser la controversia básica en la política actual: si acaso la lucha por el reconocimiento mutuo es alguna vez algo más que la lucha por el poder, o si es posible decir que refleja el tipo de racionalidad estructural sustantiva que Hegel defendía» («Institutional Rationality», en: *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 262). Sobre esto, cf. también L. Siep, «Hegels Holismus und die gegenwärtige Sozialphilosophie», en: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, Múnich: Wilhelm Fink, 2010, pp. 147-159.