

*UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE
MÉXICO*

FACULTAD DE HUMANIDADES

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOBRE LA UNIVERSIDAD
CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

DOCTORADO EN HUMANIDADES

**LA ÉTICA HEGELIANA EN LA TEORÍA CRÍTICA DE JÜRGEN
HABERMAS**

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN HUMANIDADES

PRESENTA:

MTRO. RAMÓN ISRAEL LARRAURI RANGEL

ASESOR: DR. MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDOÑEZ

JUNIO 2015

Índice

	Pág.
1 Introducción	3
1.1 Consideraciones previas	3
1.2 Del por qué la remisión a Hegel	6
1.3 Una tarea para la filosofía	11
1.4 Consideraciones metodológicas	14
2 Capítulo uno: objeciones hegelianas a Kant y ética kantiana	26
2.1 Objeciones de Hegel a la ética kantiana desde la perspectiva de Habermas	26
2.2 Objeciones hegelianas bajo otra perspectiva	35
2.3 concepto de moralidad en la filosofía kantiana	40
2.3.1 Significación de la <i>Disertación de 1770</i>	40
2.3.2 La necesidad de hacer una crítica de la razón	47
2.3.3 Fundamentación de la metafísica de las costumbres	69
3 Capítulo dos: el concepto de Eticidad en la obra hegeliana	83
3.1 Crítica al concepto de Positividad	85
3.2 Los primeros esbozos del concepto de Eticidad	91
3.3 Sistematización del concepto de Eticidad	101
3.4 El concepto de Eticidad en la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	119
3.4.1 El Espíritu cierto de sí mismo: la moralidad	158
4 Capítulo tres: crítica de Jürgen Habermas al concepto de Eticidad	168
4.1 La renuncia hegeliana al potencial crítico de su filosofía moral	169
4.2 Crítica al absolutismo estatal hegeliano	173
4.3 Conciencia moral y fundamentación de la <i>ética del discurso</i>	178
Conclusiones	206
Bibliografía	214
Bibliografía complementaria	220

1 INTRODUCCIÓN

1.1 CONSIDERACIONES PREVIAS

A pesar de que desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX de nuestra era se hizo presente una serie de voces que ubicaron a la ética en el ámbito de lo indecible (y en consecuencia, carente de fundamentación posible)¹ y a pesar de que los ecos de tales voces resuenan todavía hoy, algunos filósofos, a partir de los años 60 y 70 del siglo pasado, han contemplado la posibilidad de ofrecer una fundamentación a las concepciones morales.

Nombres como los de Rawls, Tugendhat, Höffe, Apel y Habermas, sólo por mencionar algunos, nos colocan ante un escenario que induce a reflexionar sobre dicha posibilidad. De entre ellos es Habermas el que ha tenido una mayor resonancia internacional, lo cual no significa que se le restan méritos a las propuestas de los otros teóricos mencionados ni tampoco a las de los no mencionados. En este sentido, “pocos son [...] los pensadores contemporáneos cuyo nombre resulte tan conocido [como el de Habermas] y cuyas ideas, algunas al menos, sean tan citadas [...]”². Esto que señala Juan Carlos Velasco sería un motivo, aunque ciertamente no suficiente, para escribir una tesis acerca del pensamiento habermasiano; desafortunadamente, el hecho de que sea ampliamente “conocido” (en el sentido de que es mencionado y citado en múltiples ocasiones), no significa que se le conozca profunda y sistemáticamente; es más común, como señala el ya citado J. Carlos Velasco, que se conozcan sólo algunos aspectos de su obra y esto, también, de manera parcial.

Habermas es quizás el filósofo vivo más influyente en la actualidad y eso me motivó para intentar un acercamiento a su obra. Sin embargo, el presente trabajo de tesis no posee ni la profundidad ni la sistematicidad que, en un

¹ Esto en la medida de que, por ejemplo, hubo quien aseguró que algunos preceptos morales fueron establecidos por el resentimiento o quien sostuvo que las acciones, en su mayoría, no estaban guiadas por la conciencia, sino por motivaciones que, incluso, escapaban al conocimiento de ella. Sin duda hay razones para sustentar tales aserciones, sin embargo, no es el objetivo del presente trabajo de tesis discutirlos.

² VELASCO A, Juan Carlos, *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 20.

principio, deseaba alcanzar. Es decir, es el resultado de una investigación parcial, tanto porque aborda sólo un aspecto de su amplísima obra (aquella que se refiere a la ética), tanto como porque es un pretexto para reflexionar en torno a un planteamiento, dentro de su propuesta ética, que resulta problemático, a saber: su pretensión de proporcionar un fundamento universal a la **ética del discurso**³. Sabido es que dicha ética pretende, en efecto, estar fundamentada en un criterio universal que está en condiciones de superar o erradicar la dominación en sus diversas manifestaciones.

Como se sabe, esta propuesta está enmarcada dentro de una teoría social que tiene pretensiones críticas y por ello he denominado a la presente investigación *La ética hegeliana en la Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Cabe señalar que no pretendo demostrar la presencia de los planteamientos éticos de Hegel dentro de la propuesta habermasiana, asunto sumamente sencillo y superfluo, puesto que cualquiera que revise, incluso superficialmente, los textos de Habermas puede notarlo sin necesidad de un análisis detallado. Más bien, deseo someter a examen la pretensión de universalidad y la fundamentación que ofrece Habermas de esta **ética del discurso**.

Sin duda, la ética habermasiana tiene muchos aspectos rescatables, entre los cuales está la consideración según la cual una acción no puede considerarse ética si no tiende a la emancipación o, para formularlo en términos un tanto distintos, aquella acción que tenga como trasfondo la dominación carece de moralidad. Sin embargo, esto no lo cuestiono, a pesar de que forma parte de este desarrollo teórico. Es claro que, siendo heredero de la tradición filosófica germana que se remonta a Kant, este es un aspecto constante, tanto en la obra habermasiana como en las obras de aquellos que le preceden. Este interés emancipatorio, a mi juicio, anima toda su obra, aunque en ocasiones los intérpretes han puesto mayor énfasis en el aspecto hermenéutico, es decir, metodológico de ella; e, inclusive, considero que el aspecto metodológico está subordinado a la emancipación. Esto es perceptible desde sus obras primerizas: la preocupación por la metodología tiene como

³ Un acercamiento a esta **ética del discurso o ética discursiva** para clarificar lo que ella significa, se realiza en páginas posteriores.

pretexto la emancipación; si la racionalidad, entendida parcial y primariamente como conocimiento, tiene que modificar sus cánones, es porque se pretende, con tal conocimiento, llegar a una racionalización, entendida ahora como humanización, mayor. De ahí que busque fundar una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad, las líneas directrices de tal teoría aparecen perfiladas en la obra que lleva por título *Teoría y praxis*, y que está dedicada a vincular los dos ámbitos (el cognitivo y el social), a fin de que la teoría sirva para transformar la sociedad. En palabras de Enrique M. Ureña, Habermas desea “[...] comprender [...] la] sociedad capitalista superindustrializada, con el interés *práctico* de transformarla [...]”⁴

Estos dos ámbitos, como los he denominado aquí, en realidad están íntimamente imbricados en la obra de Habermas. Pero lo que deseo destacar no es el hecho de que estén imbricados, sino que tal imbricación genera un problema. Tal problema radica en que, aún cuando Habermas asevera que fundamenta la **ética del discurso** en el diálogo y que tal diálogo está implícito en la formación de la conciencia moral, sus aseveraciones parecen no incluir el proceso histórico o incluirlo sólo como un concepto, dado que el principio de universalidad (principio U), además de ser sólo formal, lo coloca a resguardo de las condiciones reales o efectivas en las que el diálogo se da (o, peor aún, no se da). Habermas asume que al adquirir ciertos conocimientos (el lenguaje) y tener ciertos procesos cognitivos (inferencias lógicas y argumentaciones, así como pretensiones de verdad para los juicios que el sujeto realiza), le proporcionan al sujeto los suficientes elementos para formar una conciencia moral. En esta propuesta, si bien no se advierte una falacia etnocentrista, es posible que incurra en una falacia naturalista. Según creo poder mostrar, Habermas incurre en esta falacia, en la medida que, en el fondo de su argumento, está presuponiendo que al adquirir el lenguaje se adquiere “naturalmente” la conciencia moral y no considera las condiciones en las que efectivamente se forma (o no se forma) tal conciencia. Sabido es que Habermas recurre a Kant para intentar esta fundamentación, por mi parte,

⁴ MENÉNDEZ UREÑA, Enrique, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, 1978, p. 17.

considero que la crítica que Hegel dirige a la ética kantiana también afecta a la **ética del discurso**, aún cuando él sostenga que no.

1.2 DEL POR QUÉ LA REMISIÓN A HEGEL

La concepción de la ética y de la moralidad que sustenta Hegel consiste básicamente en el paso de la **moralidad** (*Moralität*) a la **eticidad** (*Sittlichkeit*), perceptible ya desde el tránsito de los *escritos teológicos* al *System der Sittlichkeit*. Esta es una concepción que tiene algunas ambigüedades, las cuales no han escapado al comentario crítico de quienes han estudiado la obra hegeliana, entre los cuales destaca, sin duda, Habermas, por cuanto a ese par de conceptos se refiere.

Pensar la moral, la eticidad y el derecho no es tarea fácil para la filosofía, dado que: si la filosofía es un discurso o un pensamiento sobre lo que **es**, entonces pensar sobre o acerca de lo que **debe ser**, es decir, acerca de lo que todavía **no es**, resulta aparentemente una tarea impracticable, porque la filosofía no puede pensar lo que **no es**. Aún cuando tiene tal apariencia son muchos los filósofos los que han pensado el **deber ser** con cierto grado de éxito, aunque en sus disquisiciones hayan sido prescriptivos o edificantes. Para enfocar adecuadamente esta aparente imposibilidad habría que considerar, como lo hace Hegel, que la moral, la eticidad y el derecho también son hijos de su tiempo, también tienen historicidad y, por tanto, hay una dialéctica en lo que podría llamarse **fenómeno moral**, además de las relaciones (también dialécticas) que se dan entre subjetividad-objetividad e individuo-Estado, que es preciso no perder de vista. En este sentido, habrá que pensar los valores, por un lado, en su universalidad, pero también en su historicidad como decisiones existentes y como resultantes de un proceso, social e individual a la vez.

Para tener una cabal comprensión de la ética hegeliana hay que relacionarla con aquellos filósofos que le anteceden antes que con épocas posteriores a ella, principalmente con Kant, dado que la distinción señalada al principio, entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, tiene que ver con la crítica de Hegel al filósofo de Königsberg. Es de esta relación de la que se nutre la propuesta

moral habermasiana, no sin distanciarse de ellas según queda expuesto en el primer capítulo del presente trabajo. Ofrezco en esta introducción sólo un bosquejo de la crítica hegeliana a la moral kantiana a sabiendas de que en el segundo capítulo se destacan algunos puntos de tal crítica.

Especialmente en los capítulos que tratan sobre “la razón legisladora” y “la razón que examina las leyes”, de *La Fenomenología del Espíritu*, Hegel se ocupa de criticar el formalismo que caracteriza a la moral kantiana, demostrando que la determinación formalista de la ley moral conduce a una generalización impropia de las particularidades. En otras palabras, el formalismo kantiano posee la desventaja de que no tiene, ni puede tener, un contenido histórico concreto, es inane. El acento, dentro de esta ética, está puesto en la máxima que dirige una acción y no en la acción misma. Con lo cual se le separa de la moralidad efectiva⁵.

Un mérito tiene, a pesar de todo, la ética kantiana, a saber: colocar al sujeto en una perspectiva trascendental de la acción. Perspectiva que permite no sólo formular leyes o legislar, sino también, y sobre todo, sirve para analizar las condiciones de su posibilidad. La significación de la ética kantiana la pone de manifiesto Hegel al considerarla como un momento necesario, aunque superable, en el despliegue del Espíritu consciente de sí. Sin duda la acción moral, según lo anterior, es determinación de un sujeto que se *sabe* libre, que *sabe* lo que hace y que *sabe* por qué lo hace. Pero, como se verá más adelante, no es suficiente.

Tras diversas vicisitudes el espíritu enajenado, vuelve a la conciliación consigo mismo a través de la moralidad. En primera instancia Hegel reconoce en la moral kantiana ese esfuerzo organizador y regulador, pese a que no es capaz de señalar el contenido a organizar o a legislar; en segunda instancia, hay por parte del espíritu una distorsión de la ley en la medida que se introducen elementos condicionales o condicionados, es decir, aquellos que, se supone, no deberían entrar en el razonamiento del cálculo moral (esto de acuerdo con Kant); en tercera instancia, de esta contradicción surge la figura

⁵ Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1985, pp. 351-392

de la escrupulosidad, ésta une la concreción histórica con el deber. No obstante, esta escrupulosidad degenera en un alma bella, la cual sólo es capaz de juzgar las acciones del otro, creyendo que sus juicios coinciden con las acciones. A pesar de ello es incapaz de acción, no existe un compromiso con la acción. Al juzgar establece una oposición entre juzgador y juzgado, la que se supera mediante el perdón.

La contradicción entre estas dos almas bellas sería superada por el perdón. El concepto de perdón tiene, en la ética hegeliana, un par de características que lo convierten en un motor innegable de la moralidad: la *lingüística* y *dialogicidad* implicadas en la confesión previa al acto de perdonar, pero también ambas como consistencia del acto mismo de perdonar. Es decir, perdonar es ante todo una declaración que se hace a otro, lo mismo que la confesión.

La dialogicidad señalada anteriormente, está definida, a mi modo de ver, por la racionalidad, tan característica de la filosofía hegeliana; pero además por la razonabilidad, también implicada por esta filosofía. La razonabilidad implica la posibilidad de modificación de la opinión y la suspensión del juicio experto, característico de la tecnocracia, dado que el juicio del experto generalmente clausura el diálogo en lugar de abrirlo. A propósito de esa dialogicidad y destacando la crítica hegeliana a Kant, dice Eugenio Trías: “Kant, al decir de Hegel, piensa al sujeto moral como un sujeto mudo, perdido en dudas y antinomias internas a su propio pensamiento, pero que al no sufrir el refrendo y contraste de otras subjetividades [como acontece en la dialéctica entre el amo y el esclavo], no llegan a expresarse en palabras. No hay en Kant conciencia intersubjetiva ni hay, por lo mismo, conciencia lingüística. Hegel añade ambas conciencias, que en realidad son una y la misma.”⁶

La distinción hegeliana entre moralidad y eticidad, también será de suma importancia dentro del discurso habermasiano dada la finalidad de éste: la emancipación. Pero también porque la lectura que hace de Kant para la **ética**

⁶ TRÍAS, Eugenio. *El lenguaje del perdón: un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981, p. 211.

del discurso está mediada por Hegel. Esto no significa que la crítica hegeliana a Kant quede a resguardo de cuestionamientos por parte de Habermas; por el contrario, de ambos hace una lectura que cuestiona la validez de las propuestas que sustentan y que aparecen iluminadas por su **teoría crítica**.

Es un lugar común abordar el pensamiento de Habermas destacando sus implicaciones para la hermenéutica, partiendo, para ello, de su texto más conocido: *Teoría de la acción comunicativa*, aspecto, ciertamente, de suma relevancia dado que permea toda su obra. No obstante, Habermas, en esa obra, intenta desarrollar un concepto de racionalidad libre de supuestos subjetivos (entendiendo por tales aquellos que atañen o se circunscriben únicamente a la esfera individual), a través del cual se logra construir, a su vez, un concepto de sociedad que incluye tanto al Sistema (cualquier cosa que esto signifique) y el **mundo de la vida**. En otras palabras, Habermas sugiere un concepto de sociedad, al menos en lo teórico y como programa para el futuro, cuya principal característica sea la emancipación de cualquier género de dominio o irracionalidad. No se necesita mucha perspicacia para saber que tal objetivo (la emancipación) estaba ya presente en el proyecto Ilustrado, del cual él (Habermas) considera que aún está por concretarse y cuyo signo principal es la crítica a los elementos opresores que aún tiene la sociedad tardo-capitalista.

Una de las críticas de Hegel a Kant radica, en efecto, en esa denuncia del mundo burgués como un mundo opresivo. “Hegel denunció en el pensamiento la contradicción existente entre la “verdad” de la situación histórica burguesa –entre aquello que ella *pretendía* ser: armonía, libertad, justicia- y su *realidad*: caos de una lucha de intereses particulares, esclavitud de una masa desposeída, desigualdad injusta. Hegel, contrariamente a Kant, para quien el intercambio burgués de mercancías aparecía como la base natural de un orden justo, denunció ese intercambio como una lucha despiadada de intereses egoístas. La organización de la sociedad burguesa, lejos de constituir un “reino kantiano de la legalidad”, constituye para Hegel un

reino de profundas contradicciones, encubiertas engañosamente por el ropaje legal.”⁷

Sin embargo, esta denuncia se ve ensombrecida por la conciliación, contenida en su ética como someramente se deja ver con lo anteriormente expuesto, de todo ese caos en su concepción de la historia como desarrollo del Espíritu⁸. En palabras del mismo Habermas, “Hegel entendió la historia como la esfera en que la moralidad y eticidad se medían (sic. Consideramos que debería decir median, de mediación y no de medición, esto se aclara con la parte que resta de la cita) una a otra. Ciertamente, [...se...] rechaza la naturaleza lógica de esa mediación y con ello la propuesta de solución de Hegel, a saber: la lucha entre los espíritus de los pueblos en el teatro de la historia universal, como el medio en que se realiza el Estado como concepto existente. El que en el Estado ético de la *Filosofía del Derecho* la moralidad cobre de una vez por todas forma objetiva, fue algo que ya no convencía a Marx (...) y mucho menos a nosotros.”⁹

Según Habermas, el concepto de *eticidad* resuelve, en una interpretación ambivalente del derecho abstracto moderno, las contradicciones que se denuncian. Dicha solución implica, para la Escuela de Frankfurt, una retirada por parte de Hegel del potencial crítico y una asunción (conservadora) del derecho como forma de emancipación producto del trabajo social burgués y de la lucha de unos Estados contra otros. De los miembros de la escuela de Frankfurt, en opinión de M. Ureña, es Habermas quien desarrolla una crítica más acabada a la postura hegeliana, en la medida que no sólo pone de manifiesto los elementos irracionales de la llamada razón instrumental o las implicaciones sociales de la enajenación, en sentido económico y psicológico, sino que su crítica llega a uno de los centros de la vida moderna: la legalidad, el así llamado Estado de derecho y la legitimidad, entre otros.

Esta crítica es importante, así como la interpretación de la misma, en la medida que ofrece un conjunto de categorías y argumentos de acuerdo con los

⁷ MENÉNDEZ UREÑA, Enrique, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, 1978, p. 30.

⁸ Cf. MENÉNDEZ UREÑA, Ob. Cit., p. 30

⁹ HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 1ª ed., 1991, p. 75

cuales la emancipación es una tarea aún pendiente y progresiva. “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt quiere así abrir los ojos a los hombres que viven muy por debajo de sus posibilidades materiales y espirituales, recordarles que ellos mismos son los que tienen que transformar su propia vida, y hacerles ver que esa transformación humana sólo se puede lograr mediante la aniquilación práctica de las relaciones económicas y sociales alienadas, inhumanas.”¹⁰

La lectura de Habermas de la ética hegeliana interesa porque recupera ese talante emancipatorio y porque al criticar su Filosofía del derecho, critica aquella contradicción no dialéctica presente en el discurso hegeliano que fisura su sistema. Interesa destacar, entonces, aquello que rechaza y las razones que aduce para rechazarlo, del mismo modo que aquello que asimila, poniendo al descubierto las razones de su asimilación. Se destacan tales elementos no sólo para describirlos, sino y principalmente para detectar lo que para nosotros y nuestro contexto socio-cultural resulta significativo. Dicha significación radica, ya lo ha mencionado M. Ureña, en la posibilidad de ganar racionalidad (eticidad) en los espacios vitales y denunciar la irracionalidad que aún está presente en algunas relaciones efectivas, por ejemplo en la masificación y venta de cultura, en la educación, en la política, sólo por mencionar algunas.

1.3 UNA TAREA PARA LA FILOSOFÍA

Desde el momento en que las relaciones efectivas dentro de una sociedad se tornan convulsas, emerge la necesidad de clarificarlas a través de un ejercicio teórico y conceptual, que es lo que le corresponde al filósofo realizar, aunque para ello tenga que clarificar previamente los conceptos presentes en teorías “ajenas”. En ese sentido, el propósito de este trabajo de tesis, es esclarecer cómo está presente la ética hegeliana en la *teoría crítica* propuesta por Jürgen Habermas y establecer con ambos pensadores un diálogo constructivo, a la vez que crítico, para ver qué pueden decirnos aún. Esto significa, primariamente, que interrogamos por el sentido que tienen o pueden tener en las sociedades actuales las categorías y argumentos de

¹⁰ MENÉNDEZ UREÑA, Ob. Cit., p. 24.

ambos desarrollos teóricos. No pretende dar solución a todos y cada uno de los problemas que plantea la complejidad de las sociedades en la actualidad, ni siquiera se sugiere que a través de esta lectura se formule novedosamente tales problemas, sino únicamente clarificar los conceptos que ambos pensadores exhiben, los cuales pueden abrirnos horizontes de significación mediante su discusión, para hallar un dejo de racionalidad social.

Para ello entendemos que es imprescindible esclarecer dentro de la ética hegeliana la significación de la distinción entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, dado que, entre otras cosas, se evidencia en esa distinción la crítica de Hegel a la doctrina ética Kantiana. Es importante, en consecuencia, comprender ambas propuestas éticas, pero teniendo el ojo puesto en que esta distinción es fundamental para el retorno a Kant, por parte de Habermas, pero por mediación de Hegel, según lo sugiere Ferran Requejo¹¹ y para la fundamentación de la **ética del discurso** dentro de la *teoría crítica*. Dado que, según Habermas, hay en Hegel un abandono del interés libertario, es preciso describir el concepto de eticidad en sus diversos momentos a lo largo de su obra, nos concentramos, por supuesto, en el *Sistema de la eticidad*, *La fenomenología* y *La filosofía del derecho*. Desde luego que también analizo la lectura que Habermas realiza de la ética hegeliana en sus diversos momentos, en virtud de que tales momentos marcarán los rechazos y las asimilaciones. Ambos adquieren significatividad en la fundamentación de la ética ya mencionada, principalmente al destacar tanto racionalidad como emancipación, ambos pertenecientes tanto al orden científico como al socio-cultural. De la lectura habermasiana de la ética hegeliana puede colegirse, además de la significación que tiene su obra por tratarse de un pensador contemporáneo, una renovada significatividad de la obra hegeliana.

Tomando en consideración que la labor filosófica consiste, si no principalmente, al menos sí un alto porcentaje de ella, en clarificar conceptos, de tal suerte que dicha clarificación ponga en tela de duda concepciones recibidas, reordene conocimientos o modifique nuestros marcos

¹¹ Cf. REQUEJO COLL, Ferrán, *Teoría crítica y Estado Social: neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Barcelona, Antrhopos, 1991, pp. 77-86.

conceptuales¹², la investigación que he realizado tuvo como meta inicial, esclarecer, pero ante todo discutir, los conceptos y argumentos de ambos pensadores, para someter a prueba tales conceptos y tales argumentos en la consecución de la racionalidad.

A decir de Habermas, la filosofía tiene como tarea descubrir la ruta dialéctica o histórica en la que se ha ejercido la violencia, que desfigura el diálogo o que incluso ha llegado a suprimirlo. En esta dirección podría interpretarse la autocomprensión positivista, puesto que sustituye (anula o suprime) la acción ilustrada (acción social) por el control técnico. En otras palabras, en la apropiación técnica del mundo, incluido el conocimiento científico necesario para tal apropiación, se determinan no sólo los fines de una acción o de un conocimiento, también se determina lo que es útil. Estas determinaciones tienen la peculiaridad de que son determinaciones sociales mediadas por el lenguaje. Tanto el trabajo como el lenguaje son condiciones que posibilitan la comprensión del mundo, incluida la apropiación técnica del mismo. Ciertamente este aspecto lingüístico es un elemento que diferencia la postura habermasiana de otras, y aunque retome teorías recientes del lenguaje, como la de Austin, Searle y Kreckel, el motivo principal lo hereda de Hegel, como pretendemos mostrar en esta investigación.

Sin duda, nuestras relaciones efectivas no se racionalizan por estudiar teorías éticas, del mismo modo que el gusto estético no se logra por estudiar tratados de estética. No obstante, es importante que la ética y los conceptos en ella contenidos se discutan, no sólo en los ámbitos académicos o universitarios. El presente trabajo de tesis está pensado para contribuir a esa discusión y plantea que una racionalidad puede ser alcanzada en la práctica por medio del análisis de los conceptos filosóficos. La ética puede ser pensada como ese intento por mejorar las condiciones de vida teniendo como referencia nuestras relaciones con los demás. Las propuestas de los dos filósofos vinculados en el título del presente trabajo son importantes en la medida que sirven de marco referencial para nuestras propias relaciones, pero más aún, es importante discutir dichas propuestas a fin de que con la exposición y

¹² VILLORO, L. *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI Editores, 2001, p. 12.

comprensión de las mismas vaya emergiendo esa racionalidad anhelada. La necesidad de discutir ampliamente la moral, la ética y los conceptos con ella relacionados la sugiere el mismo Hegel al aseverar que "(...) solamente un pueblo en estado avanzado de corrupción, de profunda debilidad moral, era capaz de convertir la obediencia ciega a los caprichos malvados de hombres abyectos en máxima moral para sí. Únicamente el largo tiempo, el olvido total de un estado mejor puede llevar a un pueblo hasta ese extremo."¹³ Pero ese pueblo es el que necesita con urgencia discutir y reformular los marcos éticos.

Esto no significa que el presente trabajo vaya a solucionar todos y cada uno de los problemas que aquejan a nuestra sociedad; tampoco propone una revolución, sea ésta política, científica o social. La importancia social de una filosofía no puede darse de antemano, al modo de algunos objetos técnicos. La importancia de cualquier filosofía o investigación filosófica sólo puede estar dada *a posteriori*, cuando muestra su solidez conceptual y argumentativa.

1.4 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Tratándose de una tesis que pone énfasis en la significación de los argumentos y conceptos contenidos tanto en la ética hegeliana como en la teoría crítica habermasiana y considerando que la significación es ante todo un acto judicativo que no repite, sino que pone de manifiesto una ampliación, tanto de lo sometido a juicio como del acto mismo de juzgar, sostenemos que el mejor modo de acercarse al objeto de estudio es la interpretación.

Antes, sin embargo, de justificar esta decisión, resulta conveniente señalar que: el método ha de ser adecuado al objeto y en cierto modo se construye al mismo tiempo que se constituye el objeto de estudio. No obstante esta aseveración, consideramos necesaria una noción previa de método, que nos oriente en nuestra indagación; siguiendo en esto la opinión de B. Lonergan, método es "(...) un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. Hay, pues, un método cuando hay operaciones distintas, cuando cada una de las operaciones se relaciona con las otras, cuando el conjunto de operaciones

¹³ HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*. México , F.C.E., 1978, p. 39

constituye un esquema, cuando el esquema se concibe como el camino correcto para realizar una tarea, cuando las operaciones se pueden repetir indefinidamente, de acuerdo con el esquema, y cuando los frutos de dicha repetición no son repetitivos, sino acumulativos y progresivos.”¹⁴ Esta noción de método parece adecuada para enfocar las operaciones técnicas que realizamos en la investigación. Las operaciones recurrentes son: lectura de los textos, recolección de datos (conceptos y argumentos), análisis de los datos recolectados. Sin embargo, resulta insuficiente para poner de manifiesto tanto el objeto de estudio como el enfoque desde el que se abordó y el tipo de resultados que pretende aportar.

Para proporcionar ese aspecto faltante de la metodología recurrimos a Habermas en el texto que lleva por título *Técnica y ciencia como “ideología”*. En este opúsculo Habermas critica la postura husserliana, según la cual Husserl se deja guiar por la idea de teoría de antaño, en la que la teoría se desligaba de lo práctico (o técnico), pero conservaba un vínculo con lo práctico (moral). “Sin vacilaciones, como casi todos los filósofos que le precedieron, toma Husserl por medida de su crítica una idea de conocimiento que preserva aquella conexión platónica de la teoría pura con la praxis de la vida.”¹⁵ Como se sabe, Platón deseaba obtener un conocimiento que estuviese a resguardo del tiempo, esto es, de lo perecedero y remite este saber o conocimiento a lo puro e incondicionado por la experiencia. Hay una conexión entre el positivismo (que critica Habermas junto con su ideal de ciencia) y la concepción de teoría, entendida como ese conocimiento que está a resguardo de lo temporal y de lo condicionado por la experiencia, como se intentará mostrar a continuación.

El positivismo ha impuesto su visión en las ciencias sociales a través de un ideal metodológico que Habermas pone en duda. Según él, el positivismo pretende fundarse en un empirismo inductivista, así como en un conjunto de reglas metodológicas que caracterizan los datos por su utilidad; aunque también en un presupuesto falso, a saber: realizar una ciencia libre de juicios de valor. Esto último implicaría dos cosas: 1) un compromiso (del científico)

¹⁴ LONERGAN, Bernard. *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, p. 12.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1ª ed.1984, 4ª ed. 2001, p. 161.

incondicional con lo teórico, 2) separación del conocimiento con respecto al interés.

Se supone que estos requisitos están presentes en la distinción lógica entre enunciados descriptivos y enunciados normativos. Esta distinción no tiene otro sentido, sino el de discriminar los contenidos meramente emotivos de los (meramente) cognitivos¹⁶. Dentro de estos contenidos emotivos estarían los valores; pero son justamente esos valores los que la teoría, en sentido antiguo, incluía en tanto que tal. “Ciertamente, las ciencias positivas comparten con la tradición de la gran filosofía el concepto de teoría; pero destruyen la pretensión clásica de esta tradición. Dos momentos toman de la herencia filosófica: en primer lugar, el sentido metódico de la actitud teórica y, en segundo lugar, la suposición ontológica fundamental de una estructura del mundo independiente del cognoscente”¹⁷.

Las ciencias (modernas) perdieron su significación vital, su conexión con lo práctico (moral), al someterse a un ideal metodológico. Husserl quiso regresarles esa significación al fundar su fenomenología y criticar el objetivismo científico (en su versión positivista), de acuerdo con el cual, el universo parece ser un conjunto de hechos, cuya conexión se capta empíricamente y se expresa descriptivamente¹⁸; pero: 1) ese mundo objetivo está basado, trascendentalmente, en el mundo pre-científico, lingüístico, que constituye la autocomprensión de nuestro mundo vital. “En este estadio –asevera Habermas- la fenomenología no hace más que poner las realizaciones de una subjetividad fundadora de sentido”¹⁹. 2) La subjetividad realizadora (quizá como la entendieron tanto Kant como Fichte) parece anularse bajo la autocomprensión de las ciencias objetivas y se concentra sólo en el objeto; sin embargo, esta autocomprensión anula del conocimiento el interés material primario: la utilidad. “Sólo la fenomenología rompe con la actitud ingenua a favor de una actitud contemplativa rigurosa y libera, en definitiva, al conocimiento respecto del interés”²⁰. Entiéndase que ese interés del que habla

¹⁶ Cf. HABERMAS, J. *Ciencia y técnica...*, 2001, p. 163.

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Cf. HABERMAS, J. *Ciencia y técnica...*, 2001, p. 164.

¹⁹ Ídem.

²⁰ Ídem.

Husserl es la utilidad. A lo que Habermas agrega: no es que el conocimiento carezca de interés (al momento de su construcción) o que deba carecer de él, eso suena simplemente imposible, pero es posible distinguir dos tipos de interés: uno utilitario, esto es, instrumental y otro emancipatorio.

Hay un elemento más en este intento de Husserl, que no escapa al ojo crítico de Habermas, a saber: por regresarle a la ciencia occidental su significación vital, equipara la *reducción fenomenológica* con la teoría en su sentido tradicional. Sabido es que en la reducción fenomenológica hay un cambio de actitud frente a los objetos, mediante la cual se libera el sujeto de la red de intereses utilitarios, lo cual no significa que se desligue de la vida práctica (o moral), sino que esa teoría o actitud teórica redimensiona el conocimiento y también reorienta la acción, esto es, hacia una acción no utilitaria. Así, la teoría se deja reconciliar con la práctica. No obstante, Husserl, a decir de Habermas, se equivoca "(...) al no percatarse de la conexión entre el positivismo, al que critica correctamente, y aquella ontología de la que él inconscientemente sustrae el concepto tradicional de teoría"²¹.

La teoría o la ciencia no queda incluida en los procesos culturales (esto es: no tiene significación vital) por haberse liberado de intereses utilitarios o prácticos; sino que no se incluye en tales procesos, efectivamente, como un elemento liberador, porque encubre intereses de dominación y control²². Husserl critica el objetivismo en la autocomprensión de las ciencias, pero cae bajo los dominios del objetivismo ontológico que está presente en la concepción griega de teoría, lo que es lo mismo que el sometimiento de quien conoce frente a lo conocido u objeto; en palabras de Habermas: "Desligar el conocimiento del interés no debía acaso purificar a la teoría de las perturbaciones de la subjetividad, sino inversamente someter al sujeto a una extasiadora purificación de las pasiones"²³.

Sigue siendo una meta el que el interés, en su forma de pasión quizá, quede al margen del conocimiento. En esto parecen coincidir el positivismo,

²¹ *Ibidem*, p. 165.

²² Cf. *Ibidem*, p. 166.

²³ *Ibidem*, p. 167.

Husserl y la tradición griega con su concepto de teoría; y es en esta coincidencia en la que se equivocan por igual, al tratar de reunir dos instancias que, bajo sus propios presupuestos, no pueden reunirse: el interés y esa consideración ontológica según la cual el ser está más allá del sujeto cognoscente y del conocimiento. Aún así, si se reúnen esos elementos en sus consideraciones, no es porque se haya traicionado el concepto de teoría, sino porque tales consideraciones no se han liberado plenamente del concepto clásico de teoría.

A partir de estas premisas, Habermas asegura que el concepto de método de la ciencia moderna no toma en consideración los elementos formativos, y es por ellos que resulta ideológico tal concepto de método. Es ideológica, a la vez que ingenua, la actitud objetivista que refiere los enunciados (teóricos) a estados de cosas, es decir, que nombran cosas en sí, y se sustrae al marco trascendental que es el *a priori* en torno al cual adquiere significado un enunciado. Pero una vez que se entiende que estos enunciados tienen significado dentro de un sistema de referencia y que tal sistema es dado de antemano por un lenguaje, la ilusión objetivista se desmorona y cede el paso a la distinción de los intereses que guían el conocimiento, a saber: 1) a las ciencias empírico-analíticas les corresponde un interés técnico y utilitario; 2) a las ciencias histórico-hermenéuticas, un interés práctico, en el sentido de acción social; 3) a las ciencias críticas, un interés emancipatorio²⁴.

Esto significa, entre otras cosas, que en las ciencias empírico-analíticas se establecen reglas para la construcción de teorías y para su constatación crítica (entre las que se destaca la experiencia o el experimento). Sus enunciados son interpretados e interpretables en términos de variables cuantificables (magnitudes observables) que permiten hacer pronósticos. Esta posibilidad se basa en una regla superior bajo la cual se realizan las observaciones: “encontrar regularidades en la naturaleza” o “la naturaleza se comporta de manera regular, es decir, repitiendo patrones”. Los eventos irregulares ponen en crisis la teoría o algunos de sus enunciados y dan pauta a

²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 168 y 169.

modificaciones, aunque no siempre es así, como demuestra T. S. Kuhn²⁵. El éxito de una teoría o de los enunciados básicos (de observación) no es sino el éxito de nuestras operaciones sobre los objetos, sean estas operaciones manuales (técnicas) o lógicas. Dicha teoría o dichos enunciados no son reflejo de cosas en sí o de un estado de cosas, sino sólo un resultado de nuestro operar sobre los objetos. En este sentido, los eventos o datos significativos para la construcción de una teoría o para ponerla en duda, adquieren significatividad en virtud de una organización previa en nuestra razón instrumental. En suma, "(...) las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados."²⁶

En las ciencias las teorías están organizadas deductivamente, porque así garantizan el éxito de las operaciones; por el contrario, las ciencias hermenéutico-históricas no tienen tal organización, porque no hay tal cosa como el éxito técnico, ni la verdad o validez de sus proposiciones depende de tal organización. "En ellas el sentido de validación de enunciados no se constituye en el sistema de referencia del control de disposiciones técnicas. Es la comprensión del sentido lo que, en lugar de la observación, abre el acceso a los hechos (...) Las reglas de la hermenéutica determinan (...) el posible sentido de los enunciados de las ciencias del espíritu."²⁷

A esta comprensión de los hechos se le ha pretendido enfocar desde el objetivismo con la esperanza de una teoría pura, por ejemplo en el historicismo. Sin embargo, "también aquí se constituyen los hechos sólo por relación a los patrones de su constatación."²⁸ En efecto, pero, ¿cómo sé que he comprendido el sentido de un evento histórico o de un texto? ¿Cuáles son los criterios para aceptar una interpretación como válida?

La tradición positivista, no se hace cargo de aquellos elementos previos que permiten el control de los resultados del conocimiento, no hay un ejercicio

²⁵ ídem.

²⁶ Ibídem, p. 170.

²⁷ ídem.

²⁸ Ibídem, p. 171.

trascendental, en el sentido de que no se hace crítica de las condiciones que hacen posible tal conocimiento, a pesar de que tal tradición recurre a la experiencia y la observación como una condición, no justifica suficientemente tal criterio, dentro de las disciplinas histórico-hermenéuticas, si se sigue esta tradición, la interpretación será caprichosa. Contrariamente, la propuesta habermasiana sugiere que se tome en consideración tanto la tradición del intérprete como la tradición de aquello que se desea comprender. Así, “el mundo del sentido transmitido se abre al intérprete sólo en la medida en que se aclara a la vez el propio mundo de éste. El que comprende mantiene una comunicación entre los dos mundos; capta el contenido objetivo de lo transmitido por la tradición y a la vez *aplica* la tradición a sí mismo y a su situación.”²⁹

Una de las reglas metodológicas de la hermenéutica será entonces, “conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción.”³⁰ Esta idea regulativa que está a la base de la intersubjetividad, de la comprensión y de la acción correspondiente es el **consenso**. El consenso es la acción a la que tienden las ciencias histórico-hermenéuticas, como la sociología, la economía y la política. Desafortunadamente también han servido para el sometimiento de los hombres y su dominio, y esto en virtud de que siguen bajo el modelo metodológico positivista de las ciencias empírico-analíticas. En opinión de Habermas, la ciencia social crítica no puede consistir en eso, más bien “se esfuerza por examinar cuándo las proposiciones teóricas captan legalidades invariantes de acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero, en principio, susceptibles de cambio. Mientras éste sea el caso, la crítica de las ideologías cuenta (...) con que la información sobre los nexos legales desencadene un proceso de reflexión en el afectado; con ello, el estadio de conciencia irreflexiva, que caracteriza las condiciones iniciales de semejantes leyes, puede ser cambiado.”³¹

²⁹ ídem.

³⁰ ídem.

³¹ Ibídem, p. 172.

Por este camino puede llegarse a la conclusión de que una ley puede quedar fuera de aplicación aunque no necesariamente fuera de validez. El término que parece ser importante en este sentido es el de autorreflexión, dado que a través de él el sujeto se libera de poderes que se han puesto por fuera y por encima de tal sujeto.³² La mejor manera de realizar esta autorreflexión es, a decir de Habermas, la filosofía; pero ésta tiene que liberarse de la ontología tradicional, puesto que tal ontología la engrilleta al objetivismo y al ideal de una teoría pura, es decir, libre de supuestos y de intereses prácticos (sean éstos técnico-utilitarios o encaminados a la acción).

Habermas intentó liberar el concepto de interés de esa connotación negativa que le da la tradición y con la cual lo descalifica. Para tal liberación declara que es el interés el elemento directriz en el conocimiento, aunque se encubran las intenciones que se tienen al conocer. En esta dirección, es un hecho conocido el que se encubran las intenciones de una acción (por ejemplo, conocer), a tal encubrimiento en lo individual se le denomina *racionalización* y en lo colectivo se llama *ideología*. Una acción o la intención que hay detrás de ella es encubierta, pero un pensamiento disciplinado tiende a desligarse de tales intenciones o intereses espurios. No obstante, con ello, es decir, con ese desligamiento, se encubren los intereses fundamentales de la ciencia: parece que se anulan tales intereses, pero sólo se encubre y se ocultan las condiciones de posibilidad de su ser-conocimiento.

Este encubrimiento ha sido una característica de la actitud objetivista, pero esta actitud es también un producto histórico que tiene que ver, entre otras cosas, con ciertas condiciones materiales. Al ser un producto histórico está en vinculación con cierta tradición, la cual delinea cómo se concibe la realidad, dentro de unos marcos conceptuales. Por ello, resulta comprensible que dentro de esa tradición se conciba a la naturaleza o a una parte de ella como independiente del sujeto cognoscente. Así, si el conocimiento pudiese engañarse con respecto a su interés, no se daría cuenta de que esto obedece a intereses, y parece engañarse cuando no reconoce que tales intereses están en la lógica de la investigación.

³² ídem.

En consecuencia, las descripciones que elaboramos, los asuntos, los problemas, los datos y las sensaciones que nos parecen significativos, dependen de normas que no imponemos, sino con las cuales nos encontramos y que tienen una raíz en la historia (natural) del género humano ³³ y que conforman lo que podría llamarse, aunque sea parcialmente, razón. Todo ese entramado discursivo le ha permitido adaptarse, a pesar de lo cual la razón no es sólo un mecanismo de adaptación, dado que representa también una ruptura con la inmediatez natural sin que se niegue o pretenda anularse aquel fondo pasional. “Por ello los procesos de conocimiento, que están inextricablemente vinculados a la formación de la sociedad, no pueden funcionar sólo como medio de reproducción de la vida: en la misma medida determinan ellos las definiciones de esta vida. La aparentemente desnuda supervivencia es siempre una magnitud histórica; pues se la mide por aquello a lo que una sociedad aspira como su vida buena.”³⁴

Hay según Habermas tres categorías posibles de saber: informaciones, interpretaciones y análisis, que se derivan de su vínculo con los intereses señalados anteriormente, vale decir: técnico-utilitario, práctico-social y emancipatorio. Lo que cabe destacar es que tales intereses no están desvinculados unos de otros, pero también que el concepto de análisis difiere radicalmente de aquél que propone el neopositivismo o positivismo lógico.

Con respecto a la vinculación que existe entre los diversos intereses, Habermas afirma: “La especie humana asegura su existencia en sistemas de trabajo social y de autoafirmación violenta; merced a una vida en común mediada por la tradición en la comunicación del lenguaje ordinario; y, finalmente, con ayuda de identidades plasmadas en un “yo”, que reconfiguran la conciencia del individuo por relación a las normas del grupo en cada nivel de individualización. Así pues, los intereses que guían el conocimiento se adhieren a las funciones de un yo que, mediante procesos de aprendizaje, se adapta a sus condiciones externas de vida; que se ejercita, mediante procesos culturales en el nexo de comunicación de un mundo de vida social; y que se construye

³³ Cf. *Ibidem*, p. 174.

³⁴ *Ibidem*, p. 175.

una identidad en el conflicto entre las solicitudes del instinto y las coerciones sociales.”³⁵

En esto, el concepto de formación desde la perspectiva hegeliana es de suma importancia. La formación en el trabajo, en el lenguaje y en el dominio (dialéctica entre amo y esclavo), tienen como fondo común el interés. Trabajo, lenguaje y dominación obedecen al interés o al conjunto de intereses que no son sino aquellos que guían el conocimiento. La filosofía puede recuperar el interés originario y originante del conocimiento, mediante el ejercicio de la autorreflexión, pero no puede superar ese interés, colocarse por encima de él. Más bien, conocimiento e interés, en la autorreflexión, son una y la misma cosa. Es el concepto de lenguaje el que coagula esos tres intereses (técnico, práctico y crítico) en el conocimiento apalabrado. “Quizá sea por esto por lo que el uso del lenguaje del idealismo germano, de acuerdo con el cual “razón” contiene ambos momentos: voluntad y conciencia, no es, empero, totalmente obsoleto (sic. En nuestra opinión debería decir obsoleto). Razón significaba a la vez voluntad de razón. En la autorreflexión, el conocimiento por mor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la autonomía. El interés emancipatorio del conocimiento tiende a la consumación de la reflexión como tal”³⁶. Consumación que no significa que se cierre el diálogo o que ya no haya más sobre lo cual dialogar o reflexionar; una sociedad perfecta, emancipada, en la que todos sus miembros son autónomos y libres para comunicar sus pensamientos u opiniones, sin que alguno establezca dominio sobre otro, única en la que el diálogo sería posible como tal, esa sociedad representaría la consumación, que no cierra el diálogo ni la autorreflexión, sino que representa la apertura de ambas en sentido pleno.

En este sentido, destaca Hernández-Pacheco: “Esta atención al lenguaje será a partir de aquí una de las características diferenciales del pensamiento de Habermas. No es que la razón, además de otras cosas se pueda expresar lingüísticamente, es que esa expresión, la comunicación conceptual, forma parte de su misma esencia. El lenguaje no es un ropaje externo de la razón, sino un elemento básicamente constitutivo. Tampoco es el lenguaje externo al

³⁵ *Ibidem*, p. 176.

³⁶ *Ibidem*, p. 177.

trabajo, sino que siendo ese trabajo originalmente social, tiene en la praxis comunicativa la condición de su posibilidad. Si el hombre no fuera un animal que tiene un “logos”, tampoco sería el animal que trabaja y que mediante la cooperación trabajadora, se convierte en animal político.”³⁷

Para Hernández-Pacheco, el que Habermas destaque esos intereses como condiciones de posibilidad de la apropiación del mundo es un rasgo que lo liga con Kant; para nosotros, el hecho de que destaque el elemento lingüístico-laboral es un rasgo que lo liga a Hegel, ciertamente por mediación de Marx. Como muestra de ese ligamen está, justamente, el texto del cual partimos, entre otros, para la metodología de la presente investigación: *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*. Este opúsculo comienza con un sesudo comentario acerca del concepto de trabajo en los escritos juveniles de Hegel y que lleva por título “Trabajo e interacción”.

Las anteriores consideraciones en torno a las ciencias y los intereses que guían sus investigaciones, nos ofrecen algunos parámetros metodológicos.

Primero, los intereses mencionados, los tres, no son ajenos a nuestra investigación y están presentes, a nuestro juicio, en todas las investigaciones, aunque con diferencias evidentes o evidenciables en los énfasis que se pone en los distintos tipos de ciencia, según las ha clasificado Habermas. Así, tenemos un interés técnico-utilitario con respecto a los textos que deseamos interpretar, deseamos dominarlos, manejarlos y manipularlos. No obstante, nuestra lectura no se limitará a ese dominio, sino que deseamos captar el sentido de lo que leemos.

En esta dirección y en segundo término, hay, ciertamente, un interés por conocer la historia de la filosofía, aquel periodo que se refiere a la historia contemporánea. Pero ese interés no es sólo teórico, lo cual equivale a decir que lo teórico es para nosotros algo diferente a la tradición, según lo muestra Habermas y por ello se incluye aquella parte práctica y crítica. Es decir, no se

³⁷ HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *Corrientes de filosofía II. Filosofía social*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 282.

intenta desligar el discurso de lo práctico, aunque sí irá más allá del interés técnico-utilitario, al interrogar, en efecto, por el sentido de ese teorizar.

Intentamos mostrar que las lecturas que se han hecho de la ética hegeliana tienen rasgos ideológicos y nuestra propia lectura los descubrirá. Con ello pretendemos liberar al discurso hegeliano de algunos estigmas con los que se ha pretendido acallar. En suma, deseamos mostrar que la racionalidad es aún posible con los parámetros dados por Hegel, los cuales están presentes en la teoría crítica habermasiana.

2 CAPÍTULO UNO: OBJECIONES HEGELIANAS A KANT Y ÉTICA KANTIANA

El objetivo de este capítulo es lograr una descripción sucinta de la ética kantiana, destacando algunos elementos que retoma Habermas para fundamentar la **ética del discurso**. Antes, sin embargo, de realizar tal descripción, me parece pertinente desarrollar dos puntos que, a mi juicio, justifican el que se realice la misma: en primera instancia, las objeciones de Hegel a la ética kantiana desde la perspectiva de Habermas; en segunda, estas mismas objeciones de Hegel bajo otra perspectiva.

El problema que se menciona en la introducción del presente trabajo de tesis, surge de la lectura de un breve texto que lleva por título “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” y que aparece en dos obras de Habermas: *Escritos sobre moralidad y eticidad* y *Aclaraciones a la ética del discurso*. En dicho texto se pregunta si las objeciones de Hegel a la ética kantiana afectan a la **ética del discurso**, dado que esta última pretende fundamentarse en la ética de Kant. Para juzgar de la pertinencia de tal fundamentación será necesario un primer acercamiento a la propuesta habermasiana, y que se desarrollará a continuación, en el primer inciso de este capítulo; pero también destacar algunas características de la ética kantiana, esto se desarrollará en el inciso tercero; además de que se complementará esto con la exposición de las objeciones hegelianas a la ética kantiana desde una perspectiva diferente, tal perspectiva nos proporciona un conjunto de interrogantes con respecto a la perspectiva hegeliana que será de importancia capital clarificar, eso lo desarrollaremos en el segundo inciso.

2.1 OBJECIONES DE HEGEL A LA ÉTICA KANTIANA DESDE LA PERSPECTIVA DE HABERMAS

Antes de abordar las objeciones de Hegel a la ética kantiana desde la perspectiva habermasiana, parece oportuno decir, aunque sea a grandes rasgos, en qué consiste la **ética del discurso**. Como se sabe, Habermas intenta, junto con Karl-Otto Apel, reformular la ética kantiana, específicamente el imperativo categórico, enfocándose, dentro de una teoría de la acción

comunicativa, en la fundamentación (o justificación) de normas. Los rasgos principales de esta **ética del discurso** y su fundamentación serán expuestos de manera detallada en el capítulo tercero del presente trabajo de tesis, pero por ahora sólo se abordan aquellos elementos que permiten enfocar el problema planteado en la introducción.

Así pues, esta ética es una reflexión teórica que: 1) en lugar de analizar hechos morales con sus consecuentes valoraciones, esto es, bueno y malo; 2) en lugar de sugerir un conjunto de valores universales (o pretendidamente universales); 3) en lugar de preguntarse cómo puede un individuo, un grupo o incluso la humanidad entera vivir bien, sólo pretende analizar la justificación por la cual una acción o una norma, se consideran justas o correctas. En este sentido, “[...] el fenómeno básico que la teoría moral ha de abordar es la validez deóntica, el deber ser, de mandatos y normas de acción.”³⁸ Habermas está de acuerdo con Kant cuando afirma que el *imperativo categórico* no es una nueva norma que indique un curso específico (o concreto) de acción, sino solamente indica si la norma o máxima que sirvió de guía para la acción es válida. Esto significa, entre otras cosas, que el imperativo categórico tendría que ser empleado cuando ya se ha realizado la acción y estaría remitido no a la acción misma, sino a la norma o ley que la guía. Con esta formulación parecería que estamos implicando que el imperativo categórico es *a posteriori* y no *a priori*, sin embargo, a pesar de esta formulación, el imperativo categórico sigue siendo *a priori*, porque tal característica consiste en que para la formulación de él la razón no depende de la experiencia, esto es, para poder formular una regla o un imperativo como el categórico no es necesario conjuntar una serie de experiencias, digamos de un modo inductivo, sino que, por el contrario, el imperativo categórico es el que determina las experiencias en un sentido moral, pero, mejor aún, determina la validez de la norma que orienta la acción que nos es dada por la experiencia. Esto se verá en los siguientes apartados.

³⁸ HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidòs, 1986, p. 100.

“En la ética del discurso el lugar del imperativo categórico lo ocupa el procedimiento de la argumentación moral.”³⁹ Es decir, el imperativo categórico habermasiano es el **principio de universalidad** (Principio U), según el cual la universalidad consistirá, no en que el enunciado sea semejante a los que se formulan dentro de las ciencias de la naturaleza, sino en que “todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo.”⁴⁰ Esto significa, primordialmente, que todo aquel que participe en una acción comunicativa, más específicamente, en una argumentación, pretende que lo que dice es entendible y entendido por otro, pero también, pretende que su argumento es válido y sin duda también que las proposiciones con las cuales construye el argumento son verdaderas. En este punto, no obstante, hay que hacer una aclaración: no es lo mismo pretender la verdad que pretender la validez; puesto que, mientras que la primera reside en las acciones de habla (p. e. cuando asevero que algo ha ocurrido), la segunda pretensión reside en las normas (incluidas las reglas del razonamiento, las morales, las jurídicas y algunas otras que tienen como trasfondo la intersubjetividad). Así pues, cuando alguien entra en controversia con otro, y si ambos tienen interés de resolverla, ambos por igual tienen que empezar por reconocer que ofrecen razones para sustentar cada una de sus afirmaciones o negaciones, pero también tienen que reconocer que ha de prevalecer el mejor argumento, mismo que está garantizado por una norma cuya validez está a la vista de todos y es reconocida por todos como tal garante.

Habermas pretende que el principio de universalidad es extraído del proceso mismo de la acción comunicativa, tal derivación se abordará con cierto detalle en el capítulo tercero, por el momento basta con mencionar que este principio tiene validez, según nuestro autor, para todo sujeto capaz de lenguaje y de acción. Si este principio es universal, por la razón de que basta con que el agente moral posea lenguaje para que lo reconozca, entonces, cabe destacar que, un principio tal está a resguardo de la imputación de etnocentrismo, según es posible pensar de acuerdo con el concepto del mismo, dado que no es

³⁹ *Ibíd*em, p. 101.

⁴⁰ *Ibíd*em, p. 102.

exclusivo de una cultura⁴¹. Sin duda, esta pretensión de universalidad es un rasgo que las diversas éticas, incluidas las no occidentales, buscan tener, y dada la formalidad o el formalismo de la ética kantiana, y la habermasiana en consecuencia, parece que solventan tal pretensión sin mayores complicaciones. No obstante, si escapan a la falacia etnocentrista, asunto que está pendiente y está por verse si efectivamente lo hace, considero que hay todavía un escollo que resolver, a saber, es posible que exista una falacia naturalista camuflada en el concepto de “todo ser capaz de lenguaje”. Habermas se defiende de esta objeción (ya lo abordaremos en su momento) aseverando que, en todo caso, la ética del discurso sólo propone las condiciones ideales del diálogo (algo así como una comunidad ideal de interacción) y si bien es cierto que incluye el punto de vista antropológico de la moral, según el cual la moral es una forma de proteger la vulnerabilidad de los individuos ante las violencias de la socialización, aun queda por ver si tal inclusión no es contradictoria con la idealidad del diálogo, es decir, o la socialización está al margen de la universalidad o no lo está. Esto significa que, si el principio de universalidad está al margen de la socialización o a pesar de tal socialización dicho principio vale, entonces la inclusión del punto de vista antropológico parece sobrar.

Esto precisa de alguna aclaración: los sujetos capaces de lenguaje llegan a individualizarse por medio de la socialización en la que existe cierta violencia ejercida por la sociedad. La moral, según el punto de vista antropológico que introduce Habermas, está llamada a proteger la vulnerabilidad del individuo frente a esta violencia por medio de los principios de justicia y de solidaridad. En palabras de Habermas, la ética del discurso “Explica por qué ambos principios provienen de una y la misma raíz de la moral, justo de la vulnerabilidad necesitada de compensación de seres que sólo pueden individualizarse por vía de socialización, de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro, no puede proteger los derechos del individuo

⁴¹ De acuerdo con lo señalado, el principio propuesto por Habermas es efectivamente universal, en virtud de que es suficiente (al menos así lo plantea Habermas) que el sujeto posea lenguaje para que reconozca que hay reglas. Lo que llama la atención de esto es que tal principio parece estar a resguardo de la imputación de etnocéntrico, esto significa que el principio no es producto exclusivo de una cultura o de una etnia, ni tampoco es manifestación de un estilo de vida (digamos occidental), dado que toda cultura posee lenguaje, y, en consecuencia, puede reconocer tal principio.

sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece.”⁴² Las preguntas que esto sugiere son: ¿la **moral** o **ética discursiva** está ya presente en este proceso de socialización o, por el contrario, pretende ser un correctivo a los procesos de socialización en los que aún se presenta la violencia? Si ya está presente en los procesos de socialización, ¿no resulta tautológico hacerles ver a unos individuos socializados algo que ya saben por ese proceso de socialización? Y si no está presente en el proceso de socialización, ¿no es algo que Hegel ya señaló al insistir en el proceso de formación (o itinerario fenomenológico) previo a la universalización de una norma, justamente para llegar a conceptualizarla como algo que rige en general? Además de estas preguntas cabría una cuarta, a saber: ¿estamos frente a dos tipos de ética: una que se encarga de velar o salvaguardar al individuo frente a los embates de lo general y otra que hace abstracción del individuo y de los procesos socializadores y declara la universalidad de un principio centrándose únicamente en el deber ser, la justicia y lo correcto? Habermas nos contesta del siguiente modo: “Pero ya Hegel se percató de que se yerra la unidad del fenómeno moral básico cuando se aíslan ambos aspectos oponiendo un principio a otro. El concepto de *eticidad* de Hegel parte, por tanto, de una crítica a dos unilateralizaciones que resultan simétricas. Hegel se vuelve contra el universalismo abstracto de la justicia, tal como viene expresado en los planteamientos individualistas de la Edad Moderna, así en el derecho natural racional como en la ética kantiana; pero con la misma decisión rechaza el particularismo concreto del bien común tal como se expresa en la ética de la polis de Aristóteles o en la ética tomista de los bienes. La ética del discurso hace suya esta intención básica de Hegel para desempeñarla con medios kantianos.”⁴³

De ahí el planteamiento de mi tesis: la ética hegeliana, a través del concepto de *eticidad*, en la *teoría crítica*, y más específicamente, en la *ética del discurso*, aparece como una intención que será desarrollada con medios kantianos, hemos de suponer que mediante la deducción de principios; una intención que se capitaliza en la emancipación y que parece que Hegel

⁴² HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad...*, p. 108.

⁴³ *Ibíd.*, p. 109.

abandonó, esto último, sin embargo es algo que ponemos en duda y que en el segundo capítulo se abordará con cierta amplitud.

Dada esta intención es de suma importancia exponer las objeciones que Hegel le hace a la ética kantiana y que no afectan a la ética del discurso, todo esto bajo la perspectiva de Habermas; pero también, por ello, es de suma importancia exponer, a continuación, la ética kantiana en conexión con el resto de su filosofía, principalmente con las obras que preceden a las que abordan la temática ética.

Habermas por otro lado, indica cuáles son los aspectos de los que se separa con respecto a Kant. El primero de ellos es el abandono de la doctrina de los dos reinos, “[...] la ética del discurso [...] renuncia a la distinción categorial entre el reino de lo *inteligible*, al que pertenece el deber y la voluntad libre, y el reino de lo *fenoménico*, que abarca entre otras cosas las inclinaciones, los motivos puramente subjetivos y también las instituciones del Estado y la sociedad.”⁴⁴

Esta renuncia tiene su razón de ser. Ya se ha mencionado que Habermas introduce el principio de universalidad a modo de imperativo categórico; pero tal universalidad es un tanto diversa de la que exige Kant, es decir, la universalidad kantiana viene motivada por el tipo de fundamentación que exige para la moral, comparable o equiparable con la fundamentación de las ciencias de su tiempo. Esta universalidad está ya presente en las obras primeras de Kant, principalmente en la disertación de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, como pretendo mostrar en el apartado 2.³⁴⁵ Frente a esta universalidad Habermas sugiere una motivada por razones distintas, dicha motivación acarrea consecuencias teóricas de no poca monta, pero que se expondrán más adelante. Por el momento basta con decir que la separación entre lo inteligible y lo fenoménico radica en una exigencia por el tipo de ciencia que Kant tomó como modelo y que tal modelo exigía, a su vez, una universalidad para considerar como válidas las afirmaciones o

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 114.

⁴⁵ A pesar de que varios comentaristas de la obra kantiana hacen la distinción entre un *Kant pre-crítico* y otro *Kant crítico*, tal distinción, a mi modo de ver, deja intacta la doctrina de los dos reinos. De ahí que en la presente Tesis sea un objetivo exponer la pervivencia de tal doctrina.

negaciones que contenía ese modelo de ciencia; aunque también tal distinción obedece a la potencia directriz que Kant sugiere para la moral, a saber, la razón, cuya operación ha de estar al margen de los sentimientos o inclinaciones, es decir, aquello que depende de la experiencia.

Hay otro punto en el que Habermas establece una distancia de la moral kantiana: la ética del discurso “[...] supera el planteamiento puramente interno, monológico de Kant, que cuenta con que cada sujeto en su fuero interno [...] proceda al examen de sus propias máximas de acción. En el singular del yo trascendental los yo-es empíricos quedan puestos de antemano de acuerdo y de antemano armonizados. En cambio, la ética del discurso sólo espera un entendimiento sobre la universalizabilidad de intereses como *resultado* de un *discurso público* efectivamente organizado y ejecutado en términos intersubjetivos.”⁴⁶ Ciertamente este es un aspecto que, ya en su momento, no escapó al ojo crítico de Hegel, pero sobre él volveremos en el segundo capítulo, cuando, de la mano de él y de la de Eugenio Trías, veamos que la ética kantiana es monológica, a diferencia de la hegeliana, en la que está inscrito el diálogo no sólo como un asunto metodológico, sino como una de sus características distintivas y quizás la principal a la hora de definir lo práctico o el curso de la acción.

Un tercer punto en el que difiere la ética kantiana con respecto a la *ética del discurso* es el hecho de que la *ética del discurso* deriva el principio de universalidad de las condiciones de la argumentación: el deber no sólo radica en la razón, sino en el reconocimiento general del principio de universalidad. Es decir, si bien es cierto que la ética del discurso toma su modelo de la ética kantiana, en la medida que propone un principio que, de antemano, tiene que valer para todos, también es cierto que pretende desarrollarla teniendo como directriz una perspectiva hegeliana o, mejor aún, aquel propósito hegeliano de lograr una ética que esté basada en el diálogo, mismo que a su vez tiene que seguir una forma, dada por el principio U.

⁴⁶ HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad...*, pp. 114-115.

Por ello, Habermas no acepta el reproche de Hegel frente al formalismo kantiano. Recordemos, entre otras cosas, que el mismo Kant asegura haber proporcionado una nueva fórmula moral, no un nuevo contenido. El imperativo categórico no dice qué cosa debe hacerse en los casos particulares similares, sino que sólo provee una nueva forma de la ley o norma moral. En este sentido, arremete Hegel diciendo que la ética kantiana sólo es apta para producir tautologías, como ya he mencionado con cierta insistencia, la crítica de Hegel a la ética kantiana será abordada en el segundo capítulo, en él tendré la oportunidad de ampliar esta crítica, por el momento nos contentamos con la respuesta que da Habermas a esta objeción hegeliana: “[...] no se trata de la forma gramatical de enunciados normativos universales, sino de si *todos* podemos querer que una norma en tela de juicio pueda cobrar en las circunstancias dadas una obligatoriedad general.”⁴⁷ En efecto, de lo que se trata es de si las normas o leyes examinadas por el imperativo categórico en su formulación habermasiana no son extraídas de la mente o de la ocurrencia de los filósofos, sino que son normas o leyes que orientan la acción de los participantes en un debate o en una argumentación, esto es, normas vigentes. Dicho examen no se centraría en el empleo, llamémoslo *directo*, sino sólo si esa norma es correcta tomada en sí misma, independientemente de los casos a los que esa norma se aplica.

La objeción de Hegel no afecta, según Habermas, ni a la ética kantiana ni a la ética del discurso, porque el objetivo central de estas dos éticas está en proporcionar una fórmula que sirva para analizar otras leyes y en el caso de la **ética del discurso** proporciona, además, una forma en la que todos tendrían que dialogar en el supuesto de que se involucren en una argumentación. Sin embargo, al sustraerse de las condiciones materiales o de contenido, ¿no se priva a la ética, del signo que sea, de dar solución a problemas sustanciales de la convivencia cotidiana, es decir, de tener un resultado práctico?

La otra objeción de Hegel a Kant que comenta Habermas es aquella, según la cual, “[...] una ética que categóricamente separa el deber de la inclinación y a la razón de la sensibilidad ha de permanecer sin consecuencias

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 115.

en la práctica.”⁴⁸ A pesar de que Habermas sostiene que su propuesta ética es deontológica, vale decir, versa sobre lo que es la corrección y el deber-ser de las normas, no se ve afectada por esta objeción, dado que ha abandonado la separación entre lo inteligible y lo fenoménico, pero además porque el deber se deriva del principio de universalización, el cual, a su vez, es derivado de la situación de habla. Tampoco es afectada la **ética del discurso** porque abandona el concepto de autonomía planteado desde la filosofía de la conciencia, esto no significa que abandone el concepto de autonomía, sino que no acepta su formulación desde la filosofía de la conciencia. La autonomía no es una característica de una conciencia en solipsismo, sino que el deber de tal conciencia autónoma surge de aquello que no sólo afecta a tal conciencia, sino también afecta a otras conciencias, las cuales están implicadas en una argumentación.

A pesar de ello y aún con esta aclaración, aquello que afecta a una conciencia individual (y también a otras conciencias) proporciona los motivos que ponen en marcha la acción de los sujetos. El problema que enfrenta todo discurso práctico es: cómo hacer concordar las prácticas de socialización (entre ellas la puesta en práctica de normas morales con contenido material) con los derechos fundamentales de los individuos. Ciertamente, aquí salen a relucir esos conceptos que Hegel intentó mediar apelando a la dialéctica: universal-particular. Pero para Habermas, la instauración de normas morales (tengan un contenido material o sólo formal) en el *mundo de la vida*, no es algo que quepa confiar al espíritu absoluto como pretendía Hegel⁴⁹.

Por último, está la objeción concerniente a que una ética universalista podría justificar formas totalitarias o autoritarias de acción. Un reproche de esta naturaleza se debe, según Habermas, a que se piensa la sociedad como un sujeto en gran formato, al cual no se le puede solicitar o exigir que responda por sus acciones, sean estas acciones revolucionarias o no. La ética del discurso viene a regular las relaciones intersubjetivas, puesto que también es una abstracción el que un individuo pueda relacionarse con aquella otra abstracción llamada sociedad. No se niega que la ética del discurso está

⁴⁸ *Ibidem*, p. 121.

⁴⁹ *Cf. Ibidem*, p. 123.

enmarcada en una teoría social y que toma de tal teoría algunos elementos para sugerir una nueva fórmula, pero en ningún momento, hasta lo que se ha podido apreciar, sugiere que exista algo como un comportamiento o una acción comunicativa entre sociedades consideradas, como ya se ha dicho, en tanto que sujetos a gran escala.

Hasta aquí las objeciones de Hegel vistas con el lente habermasiano. Pero hay otra perspectiva de estas mismas objeciones que pretende poner a resguardo la ética kantiana. Me parece importante mencionar esta perspectiva porque se enfrenta directamente a Hegel y es útil para poner en tela de juicio la propuesta hegeliana y para formular algunas preguntas que orientarán el análisis de tal propuesta en el segundo capítulo del presente trabajo de tesis. Es necesario aclarar aún otra cosa, sólo se hace referencia a esta perspectiva porque los otros comentarios a la ética hegeliana en los que se hace explícita referencia a las objeciones a Kant, son más bien descriptivos y no polemizan con él, me refiero a aquellos comentaristas como Charles Taylor, Amelia Valcárcel y Jean Hyppolite; otros como Carla Cordua, G. R. G. Mure, Herbert Marcuse, sólo por mencionar algunos, ni siquiera mencionan las citadas objeciones.

2.2 OBJECIONES HEGELIANAS BAJO OTRA PERSPECTIVA

La primera crítica puede centrarse en aquel rechazo, por parte de Hegel, de la concepción kantiana de la autonomía o libertad moral. Dicho rechazo se da porque en tal conceptualización se exige que: los agentes morales como sujetos que, en cuanto tales, no se orienten por sus intereses o por sus inclinaciones y deseos, sino que actúan, en sentido moral, únicamente por respeto a la ley moral. Los críticos de Kant “[...] han argumentado que, en primer lugar, dicha concepción conduce al filósofo prusiano a un punto de vista absurdo, según el cual *sólo las acciones genuinamente autónomas son libres*, de donde se sigue la inadmisibles conclusión de que no somos responsables de nuestros actos inmorales.”⁵⁰ En la cita anterior he subrayado algunas palabras dado que, a mi juicio, es importante precisar lo siguiente: en efecto, de acuerdo

⁵⁰ GRANJA Castro, Dulce María, *Lecciones de Kant para hoy*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p. 109.

con Kant, las acciones que se dejan orientar por un mandato que emana de la voluntad del sujeto, esto es, que son autónomas, son, justo por guiarse en función de tal mandato, libres; pero habría que agregar que también son correctas en sentido moral, es decir, no sólo son libres sino que además son correctas en sentido moral. El problema que ve Hegel en ello es cómo llega el agente moral a operar en tales condiciones: en opinión de Hegel, señala Granja, la conciencia por la que se llega a ser autónomo es de una profunda soledad, en la que el agente moral se vuelca sobre sí mismo y en la que lo exterior desaparece o simplemente no interviene en la conformación de dicha autonomía.

Puede responderse a esta crítica aseverando que la presentación que hace Hegel del agente moral kantiano no coincide con lo que Kant efectivamente propone. Para él “[...] el fundamento ontológico de la ley moral no es un sujeto vacío (como dice Hegel) sino la actividad espontánea de la conciencia que se abre más allá de los fenómenos.”⁵¹

Otra crítica que hace Hegel a Kant y que menciona Granja es aquella según la cual la moral kantiana es una moral de las intenciones, pero al mismo tiempo reconoce que no podemos tener acceso a tales intenciones, ni por medio de la experiencia, ni por otro medio. La otra crítica que Granja desea exponer es la que se refiere al divorcio que hay, dentro de la ética kantiana, siempre según Hegel, entre el deber y la felicidad, esto es, las inclinaciones y deseos⁵².

Para tener una noción de estas críticas, en escasas seis páginas, Granja resume la ética hegeliana y comenta: “según Hegel, es necesario remplazar la concepción abstracta, formal e individualista de la moral (*Moralität*) que Kant propone, por una ética social y concreta (*Sittlichkeit*) en la que las normas y los principios morales estén incorporados en las instituciones de la sociedad y preexistan a la moralidad del individuo constituyéndola y prefigurándola.”⁵³ Granja ve sólo dos motivos por los que Hegel hace esta crítica: uno tiene que

⁵¹ *Ibidem*, p. 111.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 112.

⁵³ *Ídem*.

ver con las necesidades de su propio método dialéctico; el otro es de carácter histórico que, sin estar desvinculado del anterior, parece servir de pretexto a Hegel para proponer su propio modelo ético centrado en el concepto de eticidad. Estos dos motivos se conjuntan y muestran un desarrollo histórico de la moral, cuyo motor es la contradicción entre lo que mandan las leyes y lo que experimenta el individuo. “De este modo se abre el camino de una reflexión crítica sobre el orden tradicional de la eticidad objetiva y surge, de la conciencia moral subjetiva y de la reflexión crítica, la ruptura de la identidad histórica y cultural inmediata de los individuos.”⁵⁴

Esto significa que cada individuo tiene que reflexionar con respecto a la moral y la moralidad, puesto que experimenta, en algún momento de su vida, la contradicción entre esas normas morales y los actos de los demás (o los suyos), y es por esa reflexión que cuestiona su propio mundo o matriz socio-cultural transmitido por la tradición. Granja asegura que el método hegeliano no permite que se restauren épocas pretéritas; sin embargo, Hegel no pretende tal restauración, antes bien, pretende que el conocimiento y reinterpretación de ellas permite no cometer los mismos errores de antaño: dejar que el pasado sea tal implica, no su desconocimiento, sino, por el contrario, su conocimiento para que llegue a ser pasado.

Como parte importante de esta reflexión está el que el espíritu llegue a superar las contradicciones, y en el terreno moral tal superación radica en la institucionalización del Estado. La concepción hegeliana del Estado, asegura Granja, “[...] tiene la intención de integrar en sí la modernidad, la libertad y el derecho de los individuos y sus subjetividades, superando y reconciliando de esta manera la escisión de las etapas anteriores.”⁵⁵ No obstante, la moralidad nunca ha alcanzado una forma objetiva en el Estado, sea éste o haya sido Estado de derecho, totalitario o de cualquier otra clase. Hegel, de acuerdo con la presentación que de él hace Granja, en cambio, pretende que la eticidad consiste en el “[...] acatamiento consciente de un bien objetivado en las leyes del Estado racional [...]”⁵⁶. Esto implica que al sujeto moral hegeliano sólo le

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 113.

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ *Ídem.*

cabe obedecer las leyes del Estado, en contraposición con el sujeto moral kantiano, el cual, según Granja, es un sujeto espontáneo y activo, puesto que se da a sí mismo una ley.

Las afirmaciones anteriores sugieren las siguientes preguntas: ¿la eticidad hegeliana se reduce a las leyes del Estado y al acatamiento de tales leyes por parte del agente moral, puesto que en ellos alcanza la objetividad? ¿Las críticas hegelianas de la moralidad kantiana no se revierten contra Hegel mismo, puesto que en lugar de colocar la universalidad dentro del sujeto, como lo hace Kant, coloca la universalidad fuera del sujeto, en las leyes del Estado, pero, tanto una como otra son igualmente autoritarias? ¿La crítica de Hegel al formalismo moral kantiano queda sin efecto, porque tal crítica concluye en el acatamiento de unas leyes impersonales del Estado, de igual modo a como concluye la moralidad kantiana, esto es, en el acatamiento de una ley por el impersonal respeto al deber?

En otras palabras, ante la pregunta: ¿por qué el agente moral ha de obedecer un determinado mandato, orden, ley, norma o como se prefiera denominar?, la respuesta kantiana podría ser, esquemáticamente, la siguiente: “primero, hay que analizar si tal mandato cumple la forma del Imperativo Categórico y, después, si la cumple, se ha de obedecer el mandato por simple respeto al deber”. La respuesta de Hegel, también dicho de manera sucinta, sería aproximadamente la que sigue: “hay que obedecer un mandato porque es el resultado de una historia en la que el espíritu se ha desplegado, pero que alcanza su objetividad en el mandato en cuestión (entre otros), en tal objetividad se ha superado la subjetividad de la simple moralidad y por tal objetividad tiene la fuerza para obligar a que se lo obedezca.” Probablemente esté construyendo un gigante de paja, pero ante tales formulaciones me pregunto: ¿el respeto al deber (kantiano) y la historia (y la filosofía de ésta en Hegel) tienen un mismo cometido, a saber, justificar el imperio de un mandato? Estas preguntas guiarán las reflexiones que en lo sucesivo se exponen.

Una crítica hegeliana más, y que en cierta medida está ya presente en las otras, es la siguiente: Kant, en la perspectiva de Hegel, no puede vincular o conciliar lo universal (los mandatos o el imperativo categórico) con lo particular

(intereses, deseos, la felicidad, lo empírico), de tal manera que sólo ejerciendo una tiranía autoimpuesta, es como se logra “conciliar” ambas instancias⁵⁷. Para Hegel, dicho sea de paso y a reserva de que se mencionará de manera más extensa en el siguiente capítulo, no hay una conciliación, sino una alienación, puesto que no hay mucha diferencia entre ser esclavo de sí mismo que ser esclavo de otro. Si se desea actuar libremente, se tiene que hacer por un motivo adicional al deber. Según Kant sólo es moral el acto que se realiza por deber, sin referencia a las inclinaciones o a los deseos. Según Hegel, el valor moral de un acto no disminuye por estar motivado, además del deber, por las inclinaciones o deseos. Añade Hegel que, aún cuando así fuese, es decir, aún cuando el deseo le restara valor moral al acto, no tenemos acceso a las intenciones de los agentes morales y aún cuando los agentes morales declararan sus intenciones, siempre cabría la posibilidad de que mintiesen. Por ello, pareciera ser que Hegel se inclina a considerar como importante sólo los resultados de la acción. En consecuencia, dice Granja, “[...] Hegel no ha quedado muy bien parado, pues su crítica lo ha llevado a la difícil posición de tener que sostener que el yo no es más que lo que éste realiza físicamente, debiendo ser reconocido y juzgado sólo por esas obras empíricas o fácticas. En efecto, hacer caso omiso de las intenciones del yo y tener en cuenta sólo aquello que se actualiza en el mundo real, conduce a Hegel a la insostenible y realmente inhumana posición de anular o desconocer la primera persona y su carácter de espontaneidad.”⁵⁸

Ante la falta de una referencia bibliográfica concreta por parte de Granja para mostrar que Hegel afirma lo que se le imputa, lo mejor es tener estas afirmaciones como dudas razonables, es decir, en lugar de afirmar categóricamente tales cosas, se pregunta: ¿Es para Hegel el yo sólo una realidad física, misma que sólo puede ser reconocida mediante sus obras (morales)?

En el siguiente apartado expongo la ética kantiana intentando no tergiversarla; esta exposición nos pondrá en condiciones de cuestionar o problematizar la *ética del discurso*. La exposición de la ética kantiana la hago

⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 114.

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 116-117.

en conexión con dos obras anteriores a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, esto es, la *Disertación de 1770* y *La crítica de la razón pura*, porque hay una característica en particular del concepto de *moralidad* kantiano que se desprenden de estas obras, a saber, la universalidad. Esta característica y sus consecuencias es la que critica Hegel, pero también es la que retoma Habermas para fundamentar la ética del discurso.

2.3 EL CONCEPTO DE MORALIDAD EN LA FILOSOFÍA KANTIANA

2.3.1 Significación de la disertación de 1770

Conocida es la afrenta de Kant ante a la metafísica, no sólo por lo que en la *Crítica de la Razón Pura* asegura de ella, en la famosa introducción. Ya en sus obras juveniles puede notarse esa inquietud, como intenta demostrarlo Cassirer cuando asegura: “Los *Sueños de un visionario* confiesan que “la balanza del intelecto” de que Kant se sirve no puede ser nunca completamente imparcial, no puede renunciar a todo “interés” moral. La lucha contra la metafísica y contra su concepción del concepto de Dios y del concepto de mundo suprasensible, representa para él, al mismo tiempo, la lucha en pro de una nueva fundamentación *positiva* de la moral autónoma.”⁵⁹

Esto significa, entre otras cosas, que, si hay una afrenta contra la metafísica, ésta no puede consistir en una eliminación de aquella por el simple hecho de ser metafísica, ni siquiera hay un planteamiento explícito de que se la elimine, sino lo que se debe eliminar de la metafísica es el conjunto de asertos que no ofrecen evidencias, es decir, hay que cambiar el canon con el cual ha venido operando. Sin duda, hay que tener presente el hecho de que Kant estaba criticando con esa obra a Swedenborg, según relata Cassirer⁶⁰, y que los *Sueños de un visionario...*, es una obra que está motivada por la aparición de aquellos místicos (charlatanes) que se enriquecen a costa de las necesidades espirituales de los ingenuos, claro que eso lo conjeturamos nosotros. A pesar de este contexto y de si es cierto que Kant critica a este místico de su época, parece claro que la crítica kantiana va dirigida también

⁵⁹ CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*, México, F.C.E., 4ª reimp.1985, p.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p.

contra algo más importante quizá: ese rasgo o tendencia del discurso metafísico, por el cual se hacen afirmaciones que se toman en sentido literal o real, como si fueran expresiones de un estado de cosas; y el problema de ello es que, por considerar tales afirmaciones como manifestación de la verdad, se pretende ejercer un dominio a través de ese discurso.

Bajo esta dirección, parece significativo el hecho de que la filosofía o el filosofar, no sólo en el caso de Kant o de Hegel, implica (siempre ha implicado) una crítica y una oposición a lo que dicta la moda o la opinión mayoritaria. En la filosofía kantiana, a decir de Cassirer, la moral ya no podía depender del conjunto de imperativos de la religión ni de la religiosidad de los sujetos apegados a la idea o concepto de Dios, tampoco podía depender de las interpretaciones que los emisarios de la religión hiciesen de las Sagradas Escrituras. La Ilustración intentó finiquitar esa dependencia.

Además, para darle un fundamento a la moral autónoma habría que hacer una crítica de la razón. Esto no quiere decir que Kant haya planificado totalmente de antemano su sistema filosófico, lo que se puede decir con cierto grado de certeza es que es el estilo de la época, esto es, revisar las potencias cognoscitivas para poder asegurar algo en el terreno moral: Hume también estudia dichas potencias del entendimiento humano con vistas a fundamentar la moral o bien para hacer una crítica de ella. En suma, es bastante significativo el que desde la así llamada etapa pre-crítica de Kant aparezca ya formulado en sus rudimentos un motivo que recorre las obras del periodo crítico, a saber: una crítica de la razón que sirva para fundamentar tanto su operar teórico como el práctico. En ambos casos se requiere una remisión a lo positivo, entendiendo por tal, algo que necesariamente está en vinculación con la experiencia, pero que no se reduce a una experiencia personal; sino que, sin abandonar el terreno de la experiencia, ponga de manifiesto las estructuras y garantías suficientes que le otorguen confiabilidad, en este sentido asevera Cassirer: "(...) aún allí donde Kant se siente estimulado por Hume a la lucha contra la metafísica y contra lo que sea "trascendencia", su pensamiento toma en seguida un giro nuevo e independiente frente al de Hume, pues cuando mayor es la pureza con que aspira en lo sucesivo a mantenerse exclusivamente

dentro “del fecundo campo de la experiencia”, más claramente se da cuenta al mismo tiempo de que esta profundidad de la experiencia se basa, a su vez, en un factor que no tiene su fundamento en la experiencia sensible como tal, sino en el concepto matemático.”⁶¹

Kant rechaza la metafísica, pero no es un rechazo tajante y definitivo, pues ve en ella, al menos, dos ventajas: “La metafísica, de la que el destino me ha hecho enamorarme, a pesar de que no pueda jactarme de haber obtenido grandes favores de ella, reporta dos ventajas. La primera consiste en resolver aquellos problemas que plantea el espíritu indagador cuando rastrea por medio de la razón las cualidades ocultas de las cosas. Lo que ocurre es que el desenlace defrauda con harta frecuencia las esperanzas y se escapa de nuestras manos afanosas (...) La otra ventaja es más adecuada a la naturaleza del entendimiento humano y consiste en ver si el problema de lo que puede saberse se halla definido y qué relación guarda con aquellos conceptos de la experiencia en que deben basarse siempre nuestros juicios.”⁶²

Lo rescatable de estas consideraciones es la crítica que se cierne sobre la metafísica y sobre los objetos de los que versa esta ciencia: los espíritus o seres inmateriales. Ciertamente la metafísica ya no será una preocupación teórica, dado que es “(...) la ciencia de los límites de la razón humana (...) Y aunque es cierto que aquí no hemos trazado esa frontera de modo nítido, sí la hemos señalado de modo que el lector, si sigue meditando, llegue a la conclusión de que no tiene por qué quebrarse la cabeza en el empeño de resolver un problema cuyos datos han de buscarse en otro mundo que no es aquel en que él vive y siente.”⁶³ En efecto, si bien es cierto que de los espíritus no es posible tener una visión filosófica, esto es, no podemos tener conocimientos, hay un conjunto de seres, nuestros propios pensamientos que, siendo inmateriales, sí son objeto de conocimiento, al menos del de uno mismo. Estos seres inmateriales, ¿en qué categoría entran? Es imprescindible un ensayo que esclarezca ese mundo inmaterial, llamado inteligible, y lo

⁶¹ CASSIRER, E. *Kant, vida y ...*, p. 115

⁶² *Ibíd.*, p. 118.

⁶³ *Ídem.*

distinga del sensible y pueda, mediante tal distinción, clarificar sus mutuas relaciones.

El 20 de agosto de 1770 Kant toma posesión de su cargo académico como profesor de lógica y metafísica, para lograr dicho cargo escribe una disertación que lleva por título: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, en este opúsculo abre el acceso que antes había vedado, es decir, el acceso a las sustancias inmateriales⁶⁴. El motivo de este regreso parece ser la publicación de los *Ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz, en los que este pensador se muestra como un crítico del conocimiento más que como un pensador especulativo y metafísico⁶⁵.

El asunto verdaderamente importante no es determinar un origen absoluto, definitivo e inamovible del conocimiento; sino ver que algunos conocimientos tienen un origen diverso y que también tienen un diverso rango de vigencia. “Lo verdaderamente espiritual no es algo que trascienda de toda forma de nuestro saber, sino que va implícito en esa forma del saber mismo.”⁶⁶ Esta distinción está en la base del conocimiento y tiene que reconocerse como tal para poder operar. Como parte de esta distinción está el reconocimiento de que hay nociones que no se derivan de la experiencia por inducción; sino que tales nociones hacen posible la inducción. En este sentido puede sostenerse que, en el concepto empirista de abstracción, en lugar de haber tal, hay una sustracción, como si la conciencia sustrajera o succionara del objeto un conjunto de características que luego sintetiza, inductivamente, obteniendo de esta síntesis un concepto. Por el contrario, “el auténtico concepto lógico o matemático no se *abstrae* de los fenómenos sensibles (...) sino que se comporta con respecto a ellos de un modo *abstracto*, es decir, establece o expresa una relación de orden general sin preocuparse de que pueda ilustrarse o documentarse por medio de ejemplos concretos sensibles.”⁶⁷

Estos conceptos los obtiene el sujeto, pero poniendo el ojo en las actividades espirituales mismas, sin recurrir a la experiencia sensible, sino a lo

⁶⁴ Cf. CASSIRER, E., *Kant, vida y...*, p. 119

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 122-123.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 126

⁶⁷ *Ídem*.

que acontece en el espíritu cuando tiene una experiencia tal⁶⁸. Con ello asegura Kant además no transgredir el ámbito de la experiencia frente al que nunca debería excederse la metafísica. El conocimiento no trasciende la experiencia; sin embargo, contiene nociones (puras) que no se derivan de ella y que, por el contrario, la hacen posible. Kant cuida el no emplear el término “innato”, cuya justificación sería problemática, en el sentido de que no habría modo de referirlo a una experiencia siquiera posible, en su lugar ocupa la noción de “leyes originarias del espíritu”⁶⁹, las cuales se revelan en su operación con ocasión de las experiencias a través de los actos humanos.

Con lo dicho hasta aquí, surge una cuestión: ¿cómo asegurar todo lo anterior, sin que se vea comprometida la validez del concepto matemático empleado en la física, tal como ocurre en el sistema newtoniano?⁷⁰ El problema es: “Si (se) opta por afirmar la correspondencia absoluta entre lo matemático y lo empírico, sin admitir, por tanto, la posibilidad de que exista ni una sola regla de la matemática pura que no rija también plenamente en la matemática aplicada, se llegará, al parecer, a la conclusión de que tampoco el origen de los conceptos matemáticos y de su valor de conocimiento puede ser otro que el de los conceptos empíricos. Por el contrario, si las verdades matemáticas se consideran como simples verdades intelectivas, que no se derivan de las cosas, sino de las leyes y las actividades del “intelecto mismo”, ¿qué es lo que garantiza que las cosas se acomoden en absoluto a los conceptos puros, que lo sensible corresponda totalmente a lo inteligible? Si nos remitiésemos, para salir del paso a una “armonía preestablecida” entre las dos esferas, no haríamos, en realidad, más que pronunciar una frase, pero sin llegar a la solución del problema.”⁷¹

Es conocida la solución que proporciona Kant y que aparece con toda nitidez en la *Crítica de la razón pura*: espacio y tiempo son la condición de posibilidad de toda ordenación topográfica y cronológica. Son generales, pero también referidas a lo concreto o a lo sensible, por lo que no son simples

⁶⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 127.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 128.

⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 131.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 131.

formas de conceptos, sino formas de la intuición⁷². Es decir, comparte las dos naturalezas, la sensible y la inteligible. “El espacio y el tiempo son sensibles porque no es posible reducir a simples determinaciones conceptuales, por muy a fondo que se lleve el análisis, la coincidencia y la sucesión; y son, al mismo tiempo, “puros”, porque aún sin necesidad de llevar a cabo aquel análisis que los reduzca a elementos conceptuales, llegamos a la “evidencia” plena de la función que desempeñan como totalidad y podemos así captarlos en su vigencia incondicional, sobrepuesta a todo lo puramente real y empírico.”⁷³

En este sentido puede hablarse de dos conocimientos puros: el sensible y el inteligible. Como se sabe, el primero corresponderá a la estética trascendental y el segundo a la lógica trascendental. Sin embargo, ya en la disertación de 1770 aparecen delineados, sin que se pueda decir que con una madurez conceptual semejante a la de la *Crítica de la razón pura*. El problema que reconoce Kant como una evidente contradicción es: no tener claro el ámbito de aplicación y/o aplicabilidad de estos dos tipos de conocimiento. Cuando no se tiene claro ese límite, pueden formularse afirmaciones y sus correspondientes antítesis, ambas susceptibles de demostración, pero no de contrastación. Para evitar esta confusión, o más bien, para que pueda delimitarse un objeto de conocimiento de un modo completo, en opinión de Kant, es imprescindible tener claridad con respecto a las condiciones de su conocimiento real o posible, esto es, hacer la distinción entre conocimiento sensible e inteligible. “Lo único que puede precavernos contra esa “confusión del espíritu” es la segura delimitación de los dos campos en que se mueven nuestros juicios. Efectuando este deslinde, ya no podremos caer en la tentación de aplicar a objetos del mundo intelectual puro, por ejemplo a Dios y a las sustancias inmateriales, predicados como los de “dónde” y “cuándo”, del mismo modo que no podremos concebir los objetos sensibles más que bajo las condiciones específicas del mundo sensible, es decir, bajo las formas intuitivas puras del espacio y el tiempo.”⁷⁴

⁷² *Ibíd.*, p. 134.

⁷³ *Ídem.*

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 138-139.

Esta distinción ha de fundarse en una ciencia que aparece, en aquel momento, como una meta, como un objetivo por cumplir y que no es otra sino la crítica de la razón pura. En la obra que lleva ese título revisten especial importancia las antinomias, a este respecto asegura Cassirer: “Sólo es posible conciliar la “tesis” y la “antítesis” de una antinomia comprendiendo que ambas se refieren a mundos distintos. Establecer la separación entre estos dos mundos y con ello fundamentarlos y asegurarlos verdaderamente, cada uno dentro de su propia órbita: tal será en lo sucesivo la misión propia y peculiar de la metafísica.”⁷⁵ También podría decirse, en lugar de metafísica, crítica de la razón pura o filosofía. Esta última sigue siendo crítica, sigue señalando los límites de la razón, pero dicha crítica ahora se fundamenta en un dato que antes no se había considerado: la distinción entre dos órdenes de discurso, la separación entre mundo sensible e inteligible. En realidad no son dos mundos, sino, como aquí se ha dicho, más bien son dos órdenes de discurso⁷⁶. Esta distinción, por otro lado, asegurará la unidad de la razón, no su bifurcación. Esta distinción aparecerá tanto en lo teórico (*Crítica de la razón pura*) como en lo práctico (*Crítica de la razón práctica*) y en la teleología (*Crítica del Juicio*). La razón conserva la misma estructura: la distinción entre lo sensible y lo inteligible, en esto es unitaria, las divisiones se refieren a los ámbitos en los que la razón opera.

En suma, la importancia de esta obra temprana, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, radica en que ella abre esta distinción que mantiene Kant a lo largo de sus obras más conocidas; como pretende demostrar el presente trabajo de investigación, sobre esta distinción reposa la crítica hegeliana a la moralidad kantiana y por ello se considera indispensable exponerla a grandes rasgos. Con esta afirmación no se está diciendo que las afirmaciones kantianas al respecto hayan permanecido inmóviles y que los compromisos intelectuales que contrajo con esa obra temprana lo engrilleten. Considero que la distinción le permite a Kant plantear la posibilidad de un principio moralidad que no depende de lo empírico. Antes sin embargo de abordar la moralidad, se expone de manera sucinta la *Crítica de la razón pura*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 141

⁷⁶ *Cf. Ibidem*, p. 141.

2.3.2 La necesidad de hacer una crítica de la razón

Ya en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón pura*, anuncia Kant los motivos que orillan a permanecer alertas frente a ciertos discursos. “Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre.”⁷⁷

La razón se opone a los dogmatismos, si se la critica porque en ocasiones ella es dogmática y se apela al sentimiento, tal como hiciera el romanticismo, es porque ambas instancias están en la crítica misma, pero sólo la razón es capaz de construir argumentos. El sentimiento, a pesar de que es innegable su presencia, no genera acuerdos y si se recurre a los sentimientos es porque se los considera parte de la argumentación. Sabido es que la filosofía nace de un sentimiento: el amor por el saber. En este amor y en este saber hay límites que no pueden ser transgredidos si no se desea abandonar el terreno de la filosofía. El primero de estos límites es que no se hagan afirmaciones que pretendan estar a resguardo de la crítica. Tal crítica está centrada, no en libros o en conceptos, sino en la facultad de conocimiento. Hay que ver si, tanto religión como legislación están o no, pueden estar o no, al margen de la crítica. La metafísica no está al margen de la crítica, como se intentó indicar al repasar la disertación de 1770. La afrenta contra la metafísica en realidad es una afrenta contra el dogmatismo que hay en ella, el cual consiste en una serie de “(...) errores que hasta ahora habían dividido a la razón consigo misma en su uso no empírico.”⁷⁸ Por tanto, es deber de la filosofía “(...) eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean.”⁷⁹

⁷⁷ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, A XI, nota de Kant. En adelante se cita según los cánones: A, para la primera edición y B para la segunda.

⁷⁸ A XII

⁷⁹ A XIII

La metafísica, desde la antigüedad ha pretendido no fundarse en la experiencia, dado que un conocimiento fundado en ella es fortuito, evanescente. A diferencia de los conocimientos que proporciona la experiencia, los asertos de la metafísica pretenden tener validez universal. Son varios los filósofos que pueden servir de ejemplo para esto que afirma Kant, desde Parménides y Platón hasta Descartes y Leibniz. En este sentido, “todo conocimiento que quiera sostenerse *a priori* proclama por sí mismo su voluntad de ser tenido por absolutamente necesario (...)”⁸⁰ La metafísica es entendida dentro de este contexto como un conjunto de todos los conocimientos ordenados sistemáticamente por la razón pura.⁸¹

Según esto, la razón, antes de elaborar conocimientos nuevos, necesita allanar y desbrozar el terreno sobre el que construirá⁸², en esto consiste la crítica o al menos una parte de ella; si el conocimiento está caracterizado por muchas investigaciones sin llegar a un fin o a un acuerdo, si se retrocede constantemente en las investigaciones, si los investigadores de un campo cualquiera no establecen acuerdos sostenibles o argumentados, entonces ese campo de conocimiento no ha llegado a ser una ciencia. En efecto, estos son los criterios con los cuales Kant critica la metafísica y por los cuales asegura que no ha seguido el camino de una ciencia⁸³. Resulta extraño que la metafísica no haya llegado a ese punto: es más difícil que una ciencia llegue a estar en el camino seguro cuando versa sobre los objetos que sobre sí misma, la crítica de la razón pura va enderezada a volcar la metafísica sobre sí misma, porque al referirse a los objetos, transgrediendo los límites de la experiencia, no ha seguido ese camino seguro. La utilidad de la crítica es, pues, negativa: no traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa⁸⁴, porque al ampliar los límites o las fronteras de ésta se reducen o se acotan los de la práctica, esto significa que cuando la razón especulativa no ofrece argumentos y no se somete a la crítica, se comporta de un modo dogmático y al comportarse de ese modo reduce el margen de operación de la razón práctica;

⁸⁰ A XV

⁸¹ Cf. A XX

⁸² Cf. A XXI

⁸³ Cf. B VII.

⁸⁴ Cf. B XXV.

luego entonces, al reducir los márgenes de la razón (especulativa) en realidad se amplían (en sentido práctico).

Kant parte de las ciencias de su época. En la medida que estas ciencias poseen juicios elaborados por la razón, algunos de estos juicios han de ser posibles *a priori*, dado que tienen validez universal. Estos juicios *a priori* pueden estar en relación con los objetos de dos modos: como determinantes o como realizadores⁸⁵. El primero es teórico, el segundo es práctico; el primero es constatado, el segundo es realizado o efectuado. “[...] la experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo presuponer en mí antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*.”⁸⁶ La metafísica, como se desarrolló hasta ese entonces, a decir de Kant, no puede justificarse como ciencia porque “[...] jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea [*Angelegenheit*= asunto] más esencial de esa ciencia –la metafísica”⁸⁷. No puede conocerse la cosa en sí, sino en cuanto fenómeno, aunque sí puede pensarse. Aquí hay una distinción importante: el conocimiento implica demostrar su posibilidad, ya sea a través del raciocinio o a través de la experiencia; por su parte, pensar implica o significa representar ese objeto sin contradicciones. Así pues, hay dos sentidos en los que puede hablarse de objetos. Como fenómenos y como cosas en sí, lo cual implica, a su vez, que hay dos tipos de representación: la sensible y la intelectual. A este tipo de representaciones corresponden, por un lado, los objetos de la ciencia natural y por otro, los objetos de la moralidad. Toda ciencia ha de tomar en cuenta esta distinción, porque no es tajante esta división y porque en ocasiones se confunden ambos órdenes discursivos. A pesar de que nos enfrentamos a fenómenos en ambos tipos de ciencias y a pesar de que hay en ambos tipos de ciencias estructuras *a priori*, las reglas no se refieren a esos objetos de igual modo. En suma, toda ciencia ha de tomar en cuenta esta distinción, entre lo sensible y lo inteligible.

⁸⁵ Cf. B X.

⁸⁶ B XVIII

⁸⁷ B XIX

La revolución copernicana, y la modificación en la filosofía que ella supone, está enderezada a criticar el dogmatismo con el que se comporta el discurso metafísico, no supone un abandono de sus temas o de sus preocupaciones: “A pesar de esta importante modificación en el campo de las ciencias y de la pérdida que la razón especulativa ha de soportar en sus hasta ahora pretendidos dominios, queda en el mismo ventajoso estado en que estuvo siempre todo lo referente a los intereses humanos en general (...) La pérdida afecta sólo al monopolio de las escuelas, no a los intereses de los hombres.”⁸⁸ Y continúa: “La mencionada transformación sólo se refiere, pues, a las arrogantes pretensiones de las escuelas que quisieran seguir siendo en este terreno (...) los exclusivos concedores y guardadores de unas verdades de las que no comunican a la gente más que el uso, reservando para sí la clave.”⁸⁹. La crítica se opone al dogmatismo que se considera a sí mismo excluido de tener que demostrar sus asertos.

En suma, el ejercicio crítico ha de cultivarse frente a los fanatismos y la superstición, en la medida que tales prácticas limitan la libertad en lugar de ampliarla; esto último es lo que Kant nos propone mediante el uso de la razón, no es de extrañar que la razón pura sea también práctica como señala, tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*. Por el momento, basta con afirmar que la razón tiene una estructura, de acuerdo con la cual todo es órgano, es decir, cada parte de ese órgano sirve al todo, del mismo modo que el todo sirve a cada una de las partes. Bajo esta perspectiva “orgánica”, es visto el sistema Kantiano.

De entrada y como ya se había comentado anteriormente, es importante señalar los alcances de la razón antes de asentar cualquier afirmación en cualquier terreno. En el prólogo a la primera edición de *Crítica de la razón pura* sostiene Kant que la razón se ve asaltada por preguntas que ella no puede resolver porque tales preguntas (o mejor aún, sus posibles respuestas) rebasan sus facultades, es decir, se hace un uso que sobrepasa el terreno empírico. Por este uso que excede el terreno empírico, se entablan discusiones interminables sobre objetos que no pueden ser conocidos. El campo de batalla de estas

⁸⁸ B XXXII

⁸⁹ B XXXIII

discusiones se llama metafísica. La cual, a pesar de considerarse como la más excelsa de todas las ciencias, no ha seguido el camino seguro de una ciencia a decir de Kant⁹⁰. Los criterios que sugiere Kant para considerar que un conocimiento ha seguido ese camino son: 1) que una proposición necesaria no se derive de una no necesaria y 2) la universalidad de esa proposición (sabido que la experiencia no proporciona tal universalidad).

La metafísica reclama que todas sus proposiciones son necesarias y universales, puesto que no dependen de la experiencia; sin embargo, la razón debe preguntarse por la procedencia de sus juicios y cómo son posibles éstos, dado que la filosofía procede por análisis de los conceptos, corre el riesgo de no preguntarse cómo se introducen afirmaciones y conceptos nuevos o extraños a los ya dados. En suma, es indispensable establecer una serie de conceptos que orienten la reflexión y es justo por aquí por donde comienza la *Crítica de la Razón pura*.

La **razón** es definida en esta obra como la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*. **Trascendental** es el conocimiento que se ocupa, no de los objetos, sino del modo de conocerlos y sólo cuando este modo de conocerlos es *a priori* o puede decirse que lo es. **Filosofía trascendental** es el sistema de todos los conocimientos trascendentales y que han de ser sintéticos *a priori*⁹¹, esta ciencia está por hacerse, aún no está hecha. La crítica no es por sí misma filosofía trascendental, porque no incluye un análisis exhaustivo de todo conocimiento humano. **Forma** de un fenómeno es aquello por medio de lo cual lo diverso de un fenómeno es ordenado en ciertas relaciones; habrá entonces **formas de la sensibilidad**, que son lo mismo que intuición pura. En el conocimiento hay, sin duda, algo que procede de la sensibilidad, de la experiencia, pero aún así, es posible trazar esa distinción entre lo sensible y lo inteligible, que desde la disertación de 1770 está planteando Kant: en nuestras experiencias hay algo no sensible que hace posible la sensación en cuanto sensación ordenada, eso que permite ordenar los datos de los sentidos es una intuición, pero es pura, y en ese sentido, es también inteligible. “[...] La intuición –dice Kant- es el modo por medio del cual

⁹⁰ Cf. A VII, A VIII, B X y B XI.

⁹¹ Cf. A 12, B 26.

el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos (los) objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio.”⁹² Esto significa que la intuición es el modo de acercarnos a un objeto, es el medio por el cual nos acercamos; nuestro conocimiento, entonces, no se refiere a objetos, sino al modo en cómo nos relacionamos con tales objetos, esto es, el conocimiento está referido a las intuiciones y si bien es cierto que todo pensamiento ha de estar sustentado en las intuiciones, en la medida que éste quedaría inane sin ellas, también es cierto que no todo nuestro conocimiento tiene su fundamento en tales intuiciones sensibles. No se le resta importancia a la experiencia ni se pretende anularla, pero ella no proporciona ni universalidad ni necesidad a tal conocimiento. Esto implica que no es posible hablar de un estado de cosas, y si lo hacemos, es porque encontramos ciertas regularidades en la naturaleza que no son, hablando kantianamente, sino las regularidades que la razón atribuye a los fenómenos de aquella para lograr entenderla.

Por otra parte, hay en el conocimiento empírico dos elementos que es preciso distinguir: el sensible y el inteligible. El color, el sabor, la textura, etcétera, son elementos sensibles; por su parte, espacio y tiempo, son los elementos inteligibles, que son intuiciones puras y por tanto son intuiciones de la razón, no de la sensibilidad. Estas formas ordenan las sensaciones en paquetes de información: si podemos percibir un objeto como una unidad, cuyas sensaciones son múltiples, es gracias al espacio y al tiempo. La realidad empírica de ambas formas está en que es posible intuir o experimentar gracias al concurso de ambas formas. Ninguna de las dos formas podría ser considerada como una característica de las cosas, su objetividad no radica en la dependencia de ser halladas en las cosas, sino en que es válida, cada una de ellas, para todo aquel que es capaz de intuir cosas externas, para el caso del espacio, y de intuir estados internos, para el caso del tiempo.

En esta dirección, llega a afirmar Kant que sólo conocemos fenómenos. Nuestros discursos sólo pueden versar sobre ellos, aunque no hay que considerar que son apariencias únicamente, fantasmas insibles. Ser

⁹² B33.

fenómeno significa estar referido a un sujeto que lo intuye, capta y piensa⁹³. Aquí se ha agregado un elemento que no había sido considerado: el pensamiento. Este se hará efectivo sólo a través de conceptos. Espacio y tiempo son las formas bajo las que intuimos, pero aún no hay, con esa intuición, un conocimiento en sentido pleno, falta una elaboración que permita pensar el objeto. Aquí también se hará necesario que tales conceptos tengan formas que hagan posible esa operación (pensar), y esas formas han de ser posibles *a priori*⁹⁴. La estética, a decir de Kant, es la ciencia de la sensibilidad, en tanto es posible hallar en ella conocimientos *a priori*, asentados éstos en estructuras que pertenecen a nuestra naturaleza (racional, sin duda). Ahora, hay que considerar cómo pueden pensarse los objetos mediante conceptos. El entendimiento es la capacidad de producir esos conceptos, pero éste ha de operar mediante otros, que se encuentran *a priori*.

Antes de abordar esta parte, Kant aclara que la lógica general, es decir, aquella que versa sobre las reglas del pensamiento, la lógica clásica, nada tiene que ver con el origen del conocimiento, ya que sólo considera las representaciones con respecto a las reglas según las cuales el entendimiento relaciona u ordena esas representaciones⁹⁵. Hay que distinguir entre lógica, en el sentido antes apuntado, y lógica trascendental, tal como se distinguió una estética trascendental de la simple sensibilidad. Como quedó asentado, el espacio no es una representación trascendental. Es trascendental el conocimiento de que el espacio, en tanto que representación, no posee un origen empírico⁹⁶, pero que, no obstante, tiene una “aplicación” a los objetos empíricos. Lo trascendental se refiere a la crítica del conocimiento y no a la relación de éste con el objeto. Es decir, sólo se refiere a la distinción entre lo empírico y lo inteligible, o mejor aún, a la distinción entre el conocimiento como resultado y el conocimiento como proceso. Por ello, hay una estética trascendental: ella es un conocimiento que versa sobre las estructuras *a priori* que hacen posible el conocimiento empírico, y hay también una lógica trascendental, es decir, un conocimiento que versa sobre los conceptos *a priori*

⁹³ Cf. B 73.

⁹⁴ Cf. B 75.

⁹⁵ Cf. A 56.

⁹⁶ Cf. B 81.

que hacen posible el pensamiento o el proceso de pensar los objetos. Esta lógica se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón en la medida que puede hallar conceptos *a priori*.

Esta división parece motivada por la pregunta en torno a la verdad y al criterio con el cual puede ser considerado algo como verdadero. Al respecto dice Kant: “[...] no puede exigirse ningún criterio general sobre la verdad del conocimiento, puesto que tal criterio es en sí mismo contradictorio.”⁹⁷ Esto significa que la formalidad puede ser correcta (verdadera), pero en el contenido, un determinado conocimiento puede no corresponder a sí mismo. Las reglas de la lógica son una condición negativa del conocimiento, son necesarias, pero no suficientes. Para que pudiese hablar de un conocimiento completo habría que referir ese conocimiento a la experiencia. Por ello se divide en una parte formal y otra material, según la división clásica o aristotélica. A la parte que se refiere a la forma le llama Kant Analítica, y versa acerca de lo que podría considerarse un canon de la razón, destinado a enjuiciar, a elaborar juicios y a usar criterios⁹⁸. La dialéctica, en cambio, según lo expone Kant, es la productividad del entendimiento, hay una producción del contenido, pero teniendo cuidado de no excederse en esa producción, de tal modo que no rebase los límites de la experiencia, real o posible. “En una lógica trascendental aislamos el entendimiento (al igual que hicimos antes con la sensibilidad en la estética trascendental) y tomamos de nuestros conocimientos únicamente la parte del pensamiento que no procede más que del entendimiento.”⁹⁹. Pero para que pueda hacerse esta operación hay que tener previamente un conocimiento al que se pueda dividir, dado que sin intuiciones el conocimiento carecería de objetos. Así, la “[...] analítica no debería ser, en realidad, sino un canon destinado a enjuiciar el uso empírico, se hace de ella un empleo abusivo cuando nos aventuramos a juzgar sintéticamente, a afirmar y decidir, con el simple entendimiento puro, sobre objetos en general.”¹⁰⁰ Aquí Kant hace una crítica a ese uso (dialéctico) de la razón y cambia el sentido de esa palabra (dialéctica), y con ella designa una crítica del entendimiento

⁹⁷ A 59.

⁹⁸ A 60, A 61 y B 85.

⁹⁹ B87.

¹⁰⁰ B88.

cuando es empleado sin tener bases empíricas y sin embargo, aún así, referirse al terreno empírico como algo metafísico; en otras palabras, aquí el entendimiento se vuelve dogmático. En efecto, Kant critica el uso de la razón cuando ésta transgrede la experiencia y pretende tener conocimientos (sintéticos) sin atenerse o referirse a la experiencia, real o posible.

Si quisiéramos plantearlo con una terminología reciente, podría decirse que la razón es criticada cuando: asegura, rebasando los límites de la experiencia, algo de algo, pero no tiene los elementos de juicio ni los elementos empíricos que justifiquen o indiquen el camino por el que puede corroborarse tal aserción. La analítica trascendental consiste, siguiendo esta línea de argumentación, en esa parte de la lógica que descompone, separa, aquellos conceptos que son puros, es decir, que no pertenecen a la intuición (ni intelectual ni sensible), sino que pertenecen al entendimiento; exige además que tales conceptos no sean derivados o compuestos y que abarquen todo el entendimiento, esto es, todas sus operaciones (que en realidad podría reducirse a una sola, a saber: relacionar). Esta completitud significa que hay una interconexión entre todos los conceptos (puros) del entendimiento. En términos generales, la analítica trascendental, una de cuyas partes es la analítica de los conceptos, no analiza los conceptos como tales, sino que consiste en la descomposición de la capacidad del entendimiento para descubrir o hallar la posibilidad de su origen y aplicación (en la experiencia).

En primera instancia, se rastrean los conceptos puros del entendimiento y Kant ofrece una guía para tal rastreo. Esa guía consiste en que los conceptos puros deben estar relacionados entre sí, de tal suerte que formen un sistema, esto es así porque, de lo contrario ¿cómo podrían servir ellos (los conceptos) para relacionar las cosas u objetos si no tienen una disposición tal que los hace útiles a ese fin, es decir, relacionar?

En la *Crítica de la razón pura*, Kant dice: “[...] si prescindimos de la sensibilidad, no podemos tener intuición alguna. Por ello mismo no es el entendimiento una facultad de intuición. Y como no hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual, resulta que el conocimiento de todo

entendimiento –o al menos el del entendimiento humano- es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo.”¹⁰¹

Todas las intuiciones se derivan de afecciones, mientras que los conceptos se derivan de funciones; entendiendo por función “[...] la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común.” ¹⁰² El entendimiento funciona ordenando o subsumiendo las múltiples sensaciones en una sola noción o concepto; sin embargo, los conceptos no son el producto final, sino que “estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios.”¹⁰³. En el juicio se relacionan conceptos, por lo que, sin duda, el juicio es un conocimiento mediado, es representación de una representación. En este sentido llega a asegurar Kant que: “Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el entendimiento puede presentarse como una facultad de juzgar, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar.”¹⁰⁴ En esta dirección, si la naturaleza del concepto puede hallarse en el juicio, dado que el entendimiento consiste básicamente en juzgar, hay que ver la función lógica del entendimiento en tal acto judicativo.

Kant recapitula todo lo anteriormente dicho asentando lo siguiente: “Espacio y tiempo contienen lo diverso de la intuición pura *a priori* y pertenecen, no obstante, a las condiciones de la receptividad de nuestro psiquismo sin las cuales éste no puede recibir representaciones de objetos, representaciones que, por consiguiente, siempre han de afectar también al concepto de tales objetos. Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto lo llamo síntesis.”¹⁰⁵ Síntesis es, pues, reunir representaciones y entender su variedad en un único conocimiento. Esta síntesis es pura si la variedad no está dada empíricamente. La intuición es un tipo de síntesis y el entendimiento es otra. Lo curioso es que Kant asevera que la síntesis es un mero efecto de la

¹⁰¹ A68, B 93.

¹⁰² B 93.

¹⁰³ ídem.

¹⁰⁴ B 94

¹⁰⁵ A 77.

imaginación. Este último punto lo dejamos sin tratar, dado que no es nuestro objetivo discutir o cuestionar este aspecto de la filosofía kantiana, al menos no hemos encontrado motivos para hacerlo, como sí lo encontramos en su ética, de la cual nos ocuparemos más adelante.

Por otro lado, la tradición (y aparentemente el empirismo) parece sostener que esta síntesis procede por inducción (quizá por abstracción o sustracción, no queda suficientemente claro); para Kant, esta síntesis es una función que está dada a priori y permite justificar las generalizaciones. El entendimiento contiene reglas de acuerdo con las cuales funciona u opera. Las categorías son esas reglas, dado que las categorías corresponden a las funciones lógicas¹⁰⁶. La tabla que exhibe tales categorías contiene exhaustivamente todos los conceptos fundamentales del entendimiento, esto es, sus funciones¹⁰⁷.

Kant hace algunas observaciones con respecto a las categorías que convendría no pasar desapercibidas. Una de esas observaciones consiste en asegurar que las cuatro clases de conceptos que contiene la tabla propuesta, puede dividirse en dos subgrupos: el primero se refiere a la forma en cómo intuimos, es decir, referido a espacio y tiempo; el segundo subgrupo se refiere a la existencia de esos objetos, esto es, en relación con otros objetos y con el entendimiento. Otra observación que hace Kant es que, cada clase de categorías tiene siempre otras tres categorías, de las cuales, las terceras son siempre una combinación de las anteriores dos, por ejemplo, la totalidad, que es una combinación de la pluralidad y de la unidad. No obstante, la tercera no es una categoría derivada, dado que, por ejemplo, la totalidad, requiere de una función distinta de las otras dos.

Del análisis realizado por Kant resulta lo siguiente: “[Los] supuestos predicados trascendentales de las cosas no son más que requisitos lógicos y criterios de todo conocimiento de las cosas en general, conocimiento al que atribuyen como fundamento las categorías de la cantidad, es decir, la de la

¹⁰⁶ B 105.

¹⁰⁷ Cf. B 109-B 110.

unidad, la de pluralidad y la totalidad. Pero estas categorías [... los antiguos] las convirtieron en propiedades de las cosas en sí mismas.”¹⁰⁸

Esto se debe a que en ocasiones usamos conceptos empíricos y sentimos que tienen un sentido y una significación que vale para todo caso semejante, por el hecho de que se puede disponer de la experiencia para demostrar su realidad objetiva. En otras ocasiones se ocupan nociones o conceptos de los cuales se necesita saber de dónde surgen o en qué se apoyan para usarse tal como se usan; el problema es que tal justificación está ausente, puesto que ni se recurre a la experiencia ni se recurre a la razón, o bien, si se recurre a la razón se hace de un modo dogmático.

Ciertamente hay conceptos a priori dentro de nuestro conocimiento, pero la justificación tiene que ser una deducción, dado que no se derivan de la experiencia, aunque, posteriormente tenga que conocerse cómo esos conceptos se vinculan con objetos de la experiencia. La explicación de cómo esos conceptos pueden vincularse con objetos la llama Kant *deducción trascendental*. La pregunta que guía esta parte es: ¿cómo se legitima un concepto a priori en su uso empírico?

Hay, según Kant, dos conceptos en los que puede notarse una legitimidad: espacio y tiempo, aunque estos son formas de la sensibilidad. Otra clase de conceptos son las categorías y su deducción la hace totalmente trascendental, esto es, se fija en las operaciones más que en los objetos a los que se orientan tales operaciones. En este sentido, los conocimientos ciertamente proceden de la experiencia, en la medida que ésta es “(...) la causa ocasional de su producción.”¹⁰⁹ Pero de esta experiencia pueden distinguirse dos elementos: la materia (sensación) y la forma (intuición espacio-tiempo; categorías) de ordenarlos. El que la experiencia tenga que ajustarse a las formas de la sensibilidad, parece estar fuera de toda duda, ya que si no fuese así, simplemente no habría experiencia. Pero el que esa misma experiencia tenga que estar sometida a la unidad sintética del pensar (o categoría) no es algo igualmente claro.

¹⁰⁸ B 114.

¹⁰⁹ A 86.

En otras palabras, toda experiencia contiene la intuición dada en espacio y tiempo, pero también el concepto. La primera le sirve de base al conocimiento toda vez que tiene un fundamento *a priori* en el psiquismo en lo que a la forma se refiere, esto quedó claro en la estética trascendental. “La cuestión reside ahora en saber si no hay igualmente conceptos *a priori* previos que condicionan el que algo pueda ser, no intuitivo, pero sí pensado como objeto en general.”¹¹⁰ En efecto, ¿cuál es la razón por la que pensamos que algo subsiste o persiste? Podría asegurarse que ese concepto se obtiene de una abstracción inductiva, sin embargo, la pregunta que cabría, si así fuera, es: ¿qué autoriza a realizar la inducción, es decir, cuál es la base de la inducción?, ¿cómo sé que dos o más experiencias caen bajo el mismo parámetro y cómo sé que hay un parámetro y que tengo que emplearlo?

Un concepto *a priori* no referido a la experiencia es sólo la forma lógica del concepto, o como lo llama Kant, **categoria**. Esta categoría es un concepto que hace posible otro concepto, este segundo concepto podría ser empírico, lo curioso aquí es que hay creatividad, producción o espontaneidad, como le llama Kant. Si cada representación fuera completamente extraña, si no estuviese referida ésta a otra cosa (al concepto), jamás habría conocimiento. Si la imaginación y el recuerdo estuviesen separados, no habría conocimiento; la sensibilidad tiene conocimiento sólo si va ligada a la espontaneidad, esta última incluye la aprehensión y la memoria así como las modificaciones del psiquismo en la intuición, pero también la reproducción y el reconocimiento a través de un concepto. Hay en esto algunas síntesis: 1) síntesis de la aprehensión, toda representación está en mí, pertenece al sentido interno y por ello ligada al tiempo. Todo lo aprehendemos por el tiempo y con el tiempo. En él son ordenados y ligados los elementos de la sensibilidad. La multiplicidad percibida (figura, color, tamaño, etcétera...) se percibe al mismo tiempo y puedo reunir en una sola representación la variedad a través de una síntesis. 2) síntesis de la reproducción, la cual consiste en que lo variado de la representación y su reunión, incluso en un concepto como lo *variado*, se da (y es posible) por una regla o una serie de reglas conforme a las cuales actúa el entendimiento. Esas reglas están *a priori* en el sujeto y hay una productividad

¹¹⁰ B 126.

de este entendimiento, en consecuencia, "(...) los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen (...) a determinaciones del sentido interno."¹¹¹

Esto significa que se conoce un objeto cuando el sujeto ha producido una unidad sintética en lo diverso de la intuición. Esta unidad es posible si la intuición es originada, de acuerdo con una regla, por la función de una síntesis; esta función de la síntesis hace posible un concepto, por un lado, pero por otro, hace posible la reproducción de la diversidad sintetizada. En este sentido, todo conocimiento requiere un concepto y éste es siempre universal, lo cual lo hace apto para servir de regla para otros fenómenos; ahora, esta unidad de la regla descansa en un fundamento que le da, justamente, unidad. El fundamento al que se refiere Kant es la conciencia. Esta conciencia está basada, a su vez, en la apercepción trascendental, diferente de la empírica, por la que capto mis estados internos o mi relación con objetos determinados. La apercepción trascendental es la forma en cómo tomamos cada una de nuestras representaciones. Así "no pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones."¹¹² Y en páginas posteriores asienta "(...) la realidad objetiva de nuestro conocimiento se basará en la ley según la cual, en la experiencia, esos fenómenos han de estar sometidos a las condiciones de indispensable unidad de apercepción, al igual que, en la simple intuición, lo han de estar a las condiciones formales de espacio y tiempo: son esas condiciones las que hacen posible el conocimiento."¹¹³

Si faltasen esas leyes (espacio, tiempo y las categorías) se tendrían intuiciones, sí, pero sin pensamiento. Esto no significa que pensamiento y conocimiento sean lo mismo. Pensar un objeto no es conocerlo, sin embargo una parte importante en nuestro conocimiento es el pensamiento además de la intuición. Las categorías son conceptos puros por medio de los cuales podemos pensar los objetos. Son las formas de los conceptos. Al nombrar un objeto, el término con el cual lo nombro tiene formas, a saber: cantidad,

¹¹¹ A 101.

¹¹² A 107.

¹¹³ A 110.

cualidad, relación y modalidad y por ello podemos emplearlo en un sentido más o menos estable, es decir, para poder emplearlo en la experiencia, debe tener esas formas, dado que son ellas las reglas que hacen posible la predicación de cualquier objeto, el problema es que esas formas son pensadas también como objetos y no sólo como formas lógicas. En suma, espacio y tiempo sintetizan datos sensibles en intuiciones, éstas son sintetizadas en conceptos que permiten pensar objetos, los conceptos se sintetizan gracias a las categorías que son las funciones lógicas del entendimiento; estas funciones lógicas tienen vínculo con la percepción a través del esquematismo en el juicio y todo ello es unido en algo que llamamos experiencia porque está referido a un sujeto, esto es, a través de la apercepción trascendental o, como lo llama Kant, la unidad de la conciencia.

En dado caso de que no hubiese esa unidad, las “[...] percepciones no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un juego ciego de representaciones [...]”¹¹⁴. Al introducir esa unidad de la conciencia introduce esa tercera síntesis que faltaba por mencionar. Y es de tal importancia que orienta todo nuestro conocimiento, tal vez la siguiente cita deje en claro por qué es tan importante y tan revolucionario el planteamiento kantiano. “El que la naturaleza tenga que regirse por nuestra base subjetiva de apercepción, es más, el que tenga que depender de ella en lo referente a su regularidad, suena ciertamente a cosa extraña y absurda. Sin embargo, si se piensa que esta naturaleza no es, en sí misma, más que un compendio de fenómenos, que no es pues, una cosa en sí, sino una mera pluralidad de representaciones del psiquismo, entonces no causará extrañeza el que la veamos sólo desde la facultad radical de todo nuestro conocer (esto es, desde la apercepción trascendental), desde una unidad que es la que permite que la llamemos objeto de toda experiencia posible, es decir, naturaleza.”¹¹⁵

Con ello se ve que son tres las fuentes subjetivas de todo conocimiento: el sentido, la imaginación (o productividad del entendimiento) y la apercepción. Estas tres fuentes subjetivas tienen su correspondencia en la experiencia, así

¹¹⁴ A 112.

¹¹⁵ A 114.

al sentido le corresponde la percepción, a la imaginación la asociación y la reproducción, y a la apercepción la conciencia empírica. Con respecto a la última nos aclara que “la llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación Yo pienso (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación.”¹¹⁶. Esta última, como unidad sintética, es de la que depende todo uso del entendimiento, incluyendo la lógica y la filosofía trascendental¹¹⁷. El resto de la analítica está dedicado a proporcionar los principios y axiomas del entendimiento tanto en su uso puro como en el empírico. No cargaremos nuestro escrito con la exposición de esta parte, basta con retener que Kant está sentando las bases de cómo se ha de emplear la razón en la investigación de los objetos a los cuales se dirige. Si la anterior exposición fue, hasta cierto punto, pormenorizada se debe a que consideramos que son insalvables para comprender lo que desarrollaremos después, la crítica de Hegel a Kant.

Como se sabe, la segunda división, la que sigue a la analítica trascendental, es la dialéctica trascendental, de ella se hará una breve exposición, dado que en ella sigue Kant una vía negativa, es decir, sólo ofrece límites a la razón, muestra cómo la razón sobrepasa los límites que ya impuso en la analítica.

En la analítica se ha afirmado que existen conceptos que sin ser originados en la experiencia, no obstante, se refieren a ella y valen únicamente si se les considera como condiciones que la hacen posible. El entendimiento no puede transgredir el terreno seguro de la experiencia, pero la razón tiende “naturalmente” a no depender de ella, en la medida que tiene la capacidad de relacionar juicios en el raciocinio y señalar su validez independientemente de su contenido, atendiendo sólo a su forma. Este modo de operar le ofrece conocimientos que aparentan ser novedosos, sin embargo, cuando intenta avanzar más allá de la experiencia cae de modo ineludible en errores e ilusiones. La dialéctica, tal como la entiende Kant, está enderezada a criticar

¹¹⁶ B 132.

¹¹⁷ Cf. B 134, la nota es de Kant.

tales ilusiones, es una crítica del intelecto o de la razón cuando ésta se emplea más allá de lo físico.

A este respecto es importante recordar aquella precisión terminológica, según la cual el entendimiento es la facultad de juzgar y la razón es la capacidad de razonar o racionar, tal como se mencionó arriba¹¹⁸. En este sentido, la caracteriza como una facultad que va siempre en pos de los fundamentos últimos o supremos¹¹⁹. Y agrega, “En la primera parte de la lógica trascendental hemos dicho que el entendimiento es la facultad de las reglas. Aquí lo distinguiremos de la razón llamando a ésta *facultad de los principios*.”¹²⁰ En consecuencia, esta facultad conocería lo particular en lo universal, o lo que es lo mismo, tal como se hace en un silogismo, que toma la premisa mayor como una proposición en la cual se encuentra un concepto que, todo cuanto queda bajo su extensión (en sentido lógico) sea conocido a partir de él conforme a un principio.

Por otro lado, así como derivó de la tabla de los juicios los conceptos puros del entendimiento (categorías), ahora, en la Dialéctica, deduce de la tabla de los silogismos los conceptos puros de la razón, a los cuales les denomina “ideas”.¹²¹ Esta deducción la realiza con base en la función de la razón en sus inferencias a partir de la premisa mayor, esta expresa una totalidad, la menor afirma que un individuo pertenece al concepto del sujeto de la premisa mayor y en consecuencia y por necesidad pertenecerá al concepto del predicado. Esa totalidad expresa, según Kant, un incondicionado, que en tanto que tal, determina a cualquier individuo que caiga bajo esa extensión. Por ello, en el caso de las proposiciones categóricas se busca un incondicionado del sujeto. En los silogismos hipotéticos se buscará un incondicionado de las condiciones en una serie y en los silogismos disyuntivos se busca un incondicionado de las partes en un sistema como totalidad. Tenemos entonces tres tipos de silogismos que corresponden a tres ideas trascendentales: el alma, el mundo como unidad metafísica y Dios.

¹¹⁸ Cf. B 378.

¹¹⁹ B 380 y B 381, A 324.

¹²⁰ B 356.

¹²¹ B 370-B 374.

De estas la que nos interesa especialmente es la segunda, dado que en la crítica a esta idea aparecen las cuatro antinomias mismas que, a su vez, como ya se ha mencionado al inicio de este capítulo, son la manifestación cabal de la división entre mundo sensible y mundo inteligible. Pero también nos interesa destacar, de las cuatro antinomias, la tercera, dado que es en ésta en la que se cuestiona el concepto de libertad, aunque también se le da una posible solución, dejando así el camino abierto para su concepción moral, como se verá. Las consideraciones anteriores no carecen de importancia, dado que la razón en ocasiones versa sobre conceptos de los cuales parece imposible tener experiencia alguna y cae en contradicción consigo misma al ocuparse de problemas como el origen del mundo, la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios. Como ya se señaló, la antinomia que nos interesa destacar es la tercera, en donde se pregunta si es posible la libertad o no.

A pesar de que en la *Crítica de la razón pura* hay una concepción aparentemente distinta de las formulaciones posteriores (esto es: en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*) de la libertad, considero que en realidad lo que se enuncia ahí es, únicamente, el problema, mismo que es resuelto en las dos obras posteriores mencionadas líneas arriba. Sin duda, esta parte de la *Crítica de la razón pura* es muy significativa dado que “[...] contiene los principios generales del obrar humano (libertad práctica) que no se apoya en ninguna apelación a hechos específicamente “morales” y que constituye un ingrediente esencial para la totalidad del tratamiento kantiano del autoconocimiento.”¹²² Esto implica, entre otras cosas, que, como parte de nuestra autoconciencia o apercepción, nos consideramos a nosotros mismos como agentes, es decir, capaces de elegir diversos cursos de acción y no sólo como seres cognoscentes. Esto, por otra parte, no significa que en tanto cognoscentes seamos pasivos, por el contrario, aquí también se manifiesta nuestra libertad y creatividad, pero eso no es nuestro asunto ahora.

¹²² ALLISON, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona, Anthropos/México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, p. 470

El problema de la libertad radica, principalmente, en cómo nos consideremos al momento de actuar, vale decir: o bien existe la posibilidad de una libertad efectiva y no sólo como idea, tal como se entiende esta palabra en el contexto kantiano; o bien, es sólo una idea regulativa de la razón práctica, que no tiene realidad efectiva porque indefectiblemente estamos sometidos a la causalidad. En este problema se puede observar que la distinción entre lo sensible y lo inteligible opera también significativamente.

A la disyuntiva anterior no puede contestarse de manera dogmática, es decir, de manera definitiva. En la respuesta que ofrece Kant radica su genialidad, merced a que muestra las condiciones de posibilidad de la libertad sin transgredir el ámbito de la experiencia, pero acotándolo de tal suerte que la razón vislumbra en este terreno su mayor potencial. Muestra, entonces, cómo es posible la libertad, sin que tal posibilidad transgreda o sea contradictoria con la causalidad y con el orden fenoménico.

En efecto, en la tercera antinomia, “Kant sugiere que es posible que tesis y antítesis sean verdaderas.”¹²³ Esto significa que en las dos primeras antinomias tanto el antecedente o la condición como el consecuente o condicionado, son homogéneos, pertenecen a la misma serie espacio-temporal. Esto implica que dos proposiciones que se refieren a algo y que son opuestas, serán contradictorias y pueden ser ambas falsas. Por su parte, en las otras dos antinomias, el antecedente y el consecuente pueden ser o no homogéneos, es decir, puede pertenecer o no a la misma serie espacio-temporal.

En las dos primeras la causalidad opera como ley natural, la antítesis de la tercera antinomia, si se sigue este parámetro, es verdadera; no obstante, en esta tercera es posible pensar una causalidad que no se atenga a lo sensible, sino que sea inteligible, al respecto comenta Allison: “Aquí los elementos pueden, pero no necesitan, ser homogéneos, puesto que por lo menos es concebible que exista una causa o fundamento de un evento que en sí misma no sea sensible, i. e. que no sea parte de la serie de los fenómenos. En cuanto

¹²³ ALLISON, ob. Cit., p. 473. Cf. B 560.

no sensible, tal causa o fundamento habría de llamarse *inteligible*.”¹²⁴ Por ejemplo, si yo decido levantar el brazo, esta acción puede verse desde dos puntos de vista: 1) como resultado de una serie de causas mecánicas, esto es: poseer cierta masa muscular suficiente como para tener fuerza y mover el brazo, la anatomía de esa extremidad que hace posible que lo mueva de una determinada manera, etc.; 2) como resultado de mi voluntad, de mi decisión, esta última no perceptible de un modo sensible. Lo que Kant niega expresamente en este caso es que este elemento (la voluntad) sea sensible, es decir, que pertenezca a los fenómenos. El hecho de que tal elemento no pertenezca a los fenómenos no implica que la causalidad quede anulada. En realidad, no es la causalidad fenoménica la que está a discusión, sino la posibilidad de la libertad.

Hasta aquí parece que sólo nos coloca frente a una idea que no es contradictoria con la experiencia. Sin embargo, otra cosa es mostrar la conexión que hay entre esa idea y la libertad práctica. En otras palabras, puedo tener la idea de libertad, pero jamás ser libre, esto es, ejercerla. Si cabe, podría pensarse en dos tipos de libertad: una como idea y otra como efectividad; la primera consistiría en la capacidad de iniciar una serie causal por sí mismo, esto es, una idea trascendental¹²⁵; la segunda sería entendida como independencia frente a lo sensible, es decir, no permitir que lo sensible sea la causa de mi voluntad¹²⁶. Capacidad de decidir, la primera; capacidad de decidir independientemente de las condiciones o de los datos de la sensibilidad, la segunda.

Empero, lo que distingue a la segunda de la primera es que mediante esa segunda el hombre es “[...] capaz de elegir un curso de acción sobre la base de reglas o principios y no simplemente responder a los estímulos de manera cuasimecánica.”¹²⁷ Estas reglas o principios por los que se orienta la voluntad anticipan lo que sostendrá tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica*. El

¹²⁴ ídem.

¹²⁵ Cf. B 561.

¹²⁶ Cf. B 562.

¹²⁷ ALLISON, Op. Cit., p. 477.

segundo concepto de libertad implica que la razón orienta o puede determinar la voluntad con independencia de lo sensible, con independencia de lo fenoménico o de lo que está sometido a la naturaleza y sus leyes; ya desde la *Crítica de la razón pura* aparece el deber como concepto clave de la razón práctica. Al respecto dice Kant: “El deber expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de modo distinto de cómo es en realidad [...] el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza.”¹²⁸ Sólo adquiere significación cuando el curso de la acción puede tomar diversas direcciones, es decir, cuando puede decidirse.

El deber es una determinación de la voluntad que es independiente de lo empírico, de lo natural, de lo condicionado. Esto no significa que la acción resultante no sea fenoménica y que tal acción no tenga condiciones, “pero éstas no afectan a la determinación de la voluntad misma, sino a su efecto y resultado en la esfera del fenómeno.”¹²⁹ Y en ese mismo párrafo concluye que a través de ese concepto de deber la razón “[...] construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la vez de las cuales proclama la necesidad de acciones que *no han sucedido* y que tal vez no sucedan nunca. A pesar de ello, la razón parte del supuesto de que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico ninguno.”¹³⁰

Parece que aquí el concepto clave es el de “espontaneidad” por el cual la capacidad de la razón para orientar la voluntad puede, en efecto, tener vínculo con los fenómenos, en la medida que los resultados de tal orientación en una acción determinada se manifiestan fenoménicamente, pero la facultad en cuanto tal, no es sensible, ni los móviles por los cuales es orientada aquella voluntad, esto es, el deber, mismo que sólo es una idea. Aquí, como se ve, opera nuevamente esa distinción entre lo sensible y lo inteligible y por esta

¹²⁸ B 575.

¹²⁹ B 576.

¹³⁰ ídem.

distinción “el hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón.”¹³¹

Esto no debería interpretarse en el sentido de que el hombre es únicamente inteligible, sino que lo es en la medida que, merced a esa espontaneidad, es capaz de iniciar una serie causal a través de su decisión y que tanto esa facultad como la idea (el deber) que orienta o determina a la voluntad también son inteligibles, dado que no pertenecen a la esfera de los fenómenos en cuanto causas, si bien es cierto que tiene cierto efecto en esa esfera a través de la acción. La causalidad de la razón implica que en todo lo práctico, sea o no moral, la razón impone imperativos, reglas, las cuales no necesariamente son morales. Esto es sólo en el contexto de la *Crítica de la razón pura*. En este sentido afirma Allison, “lo práctico a que se refiere Kant incluye las decisiones morales, pero no se limita a ellas, de la misma manera como las reglas, incluyen a las morales, pero no se limitan a ellas.”¹³²

Antes de pasar propiamente a la concepción moral de Kant es importante señalar que la predictibilidad de las acciones humanas es completamente compatible con la libertad. Esto lo sostiene Kant argumentando que la predictibilidad es “[...] meramente una idea regulativa, requerida por la investigación científica de la conducta humana.”¹³³

Hay dos diferencias significativas entre la concepción de la libertad en la *Crítica de la razón pura* y la subsecuente concepción que adopta en las obras de carácter moral. La primera diferencia es que tanto Dios como la inmortalidad del alma tienen diferente significación, mientras que en la razón pura aparecen como necesarios para sostener la ley moral, en la razón práctica presuponen la ley moral y sólo sirven en la consecución del bien supremo. La segunda diferencia, y más importante para nuestros propósitos, es que en la razón pura sólo se aborda la cuestión de cómo se conecta un motivo con el libre albedrío,

¹³¹ B 575.

¹³² ALLISON, ob. Cit., p. 488.

¹³³ *Ibíd.*, p. 492.

mientras que en la razón práctica se plantea la cuestión de si la ley moral puede ser un motivo para la acción y, en esta dirección, una causa que no pertenece al orden de los fenómenos. De esta segunda, parece, es de donde se desprende la necesidad de una crítica de la razón práctica.

2.3.3 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

Para Kant es de capital importancia distinguir, ya se ha dicho con cierta insistencia, lo que depende de los sentidos y lo que, tanto en el conocimiento como en la voluntad, depende de la pura razón o de sus facultades. En el prólogo a la obra que nos proponemos exponer señala: “Todo conocimiento racional, o es *material* y considera algún objeto, o es *formal* y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma, y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de objetos. La filosofía formal se llama *lógica*, la filosofía material empero, que tiene referencia a determinados objetos y a las leyes a que éstos están sometidos se divide a su vez en dos. Porque las leyes son, o leyes de la *naturaleza*, o leyes de la *libertad*. La ciencia de las primeras se llama *física*; la de las segundas, *ética*, aquella también suele llamarse teoría de la naturaleza, y ésta, teoría de las costumbres.”¹³⁴

En las ciencias que tienen algún vínculo con la experiencia hay que buscar el fundamento de sus conocimientos, no en lo sensible, sino en lo inteligible. Ya se sabe que cualquier origen empírico le resta validez y universalidad a la proposición que desea traducir ese contenido empírico. Por ello, y si algo válido pretende decir aún la filosofía, en opinión de Kant, es necesario que aquello que diga no dependa de lo empírico, sino que tiene que buscar el fundamento de tal proposición en algo que tenga visos de estabilidad. La filosofía que versa sobre estos fundamentos no empíricos es la filosofía pura, y, en especial aquella parte que intenta descubrir los fundamentos *a priori* de cualquier objeto, se llama metafísica. Según el esquema trazado en la cita anterior habrá, entonces, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. De esta última la parte empírica

¹³⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Ediciones Encuentro, Opuscula philosophica, 2009, p. 11.

la denomina **antropología práctica** y a la parte racional o no sensible la denomina **moral**.

A decir de Kant, es necesario emprender una investigación que aborde esa parte no empírica con respecto a las costumbres, para conocer lo que la razón puede construir y para saber de dónde toma eso con lo que construye. Esta necesidad se deja sentir decisiva, toda vez que él intenta instaurar una regla válida universalmente y no sólo una regla más de comportamiento, porque “[...] lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral; de lo contrario, esa conformidad sería muy contingente e incierta [...]”¹³⁵ Esta ley moral, en consecuencia, sólo puede buscarse en la filosofía pura, o mejor aún, a través de sus herramientas, la metafísica de las costumbres y una fundamentación de ella “(...)debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales en su mayor parte se toman de la psicología.”¹³⁶

Es decir, no es importante investigar o estudiar las acciones individuales, sino tratar de descubrir en qué están fundadas tales acciones y cuáles son sus condiciones de posibilidad. En esta dirección, no hay que olvidar lo que ya en la *Crítica de la razón pura* asentó, si se desea conocer, o mejor, proponer una regla de moralidad que sea universalmente válida, ésta ha de hallarse a priori. En otros términos, para una fundamentación de las costumbres y de la metafísica correspondiente, se hace necesaria una crítica de la razón pura práctica, que por otra parte ha de mostrar su unidad o vínculo con la especulativa. “Además, para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo – dice Kant – , si ha de ser completa, poder presentar su unidad con la especulativa, en un principio común a ambas, porque no pueden ser más que una y la misma razón, que tienen que distinguirse sólo en su aplicación.”¹³⁷

Como se sabe Kant escribió, además de la *Crítica de la razón práctica*, una *Metafísica de las costumbres*, por el momento sólo estamos comentando

¹³⁵ Ibídem, p. 15.

¹³⁶ Ibídem, p. 16.

¹³⁷ Ibídem, p. 17.

su fundamentación, dado que, previamente, es imprescindible tal fundamentación, a fin de ver si es posible o no la regla que se está exigiendo. Esta fundamentación cumple un papel semejante al que cumple la *Crítica de la razón pura*: servir de preámbulo a la metafísica, para lo cual señala los límites de la razón en su uso especulativo, ahora, en los asuntos de la moralidad, de lo que se trata es de limitar la experiencia. Como se sabe, la *Fundamentación* es una exposición “popular” de la doctrina ética kantiana y la *Crítica de la razón práctica* es la exposición rigurosa, de acuerdo con la opinión de algunos comentadores. Al margen de tales opiniones, lo cierto es que ambas obras exponen el mismo asunto, la moralidad, con una estructura semejante.

Para poder fundamentar la metafísica de las costumbres, Kant parte de una noción, según la cual nada hay en el mundo que pueda considerarse como bueno sin restricción, excepto la voluntad¹³⁸. Su argumentación es como sigue: todas las disposiciones, capacidades o talentos que tiene el ser humano no son buenas por sí mismas, porque pueden orientarse por una mala decisión o por un deseo insano o hasta perverso, por ejemplo, la inteligencia. Esta capacidad es buena en la medida que la voluntad que la dirige (o intención) es buena también, es decir, la inteligencia no es buena por sí, porque puede ser empleada para engañar a los demás o para aprovechar sus debilidades. Esto mismo ocurre con los dones de la fortuna, el poder, la riqueza o la salud. Por el contrario, la voluntad es buena única y exclusivamente por su solo desear. La pregunta que puede formularse es: ¿por qué esta buena voluntad precisa de una razón que la oriente y le dé rumbo?

En el caso de los animales, que no son buenos ni malos, parece ser suficiente el instinto para dirigir sus acciones, sólo el ser humano necesita la razón para conducirse. Si se adopta cierta perspectiva fatalista podría llegar a pensarse que la razón acarrea más infortunios que satisfacciones. En opinión de Kant, la finalidad de la razón es producir una buena voluntad. Esto es así porque la voluntad, siendo la capacidad de desear, puede elegir conforme a lo sensible y, en consecuencia, no se puede reclamar de esa elección universalidad y por tanto moralidad. Lo señala desde la *Crítica de la razón*

¹³⁸ Cf. KANT. Ob. Cit., p. 19.

pura, pero aquí lo reitera enfáticamente, lo que puede regir a la voluntad independientemente de lo sensible es el deber. El deber es una noción que no surge empíricamente, sino del simple reconocimiento de la ley. Esta noción es la que efectivamente puede dirigir la voluntad enteramente *a priori*, sin depender de los fenómenos y tiene una característica por la cual se puede captar su valor: hay en el deber una satisfacción, aún cuando vaya en contra de las inclinaciones o de la satisfacción personal, esta satisfacción es “[...] la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina [...]”¹³⁹

No obstante, no es posible juzgar externamente o por experiencia si una acción fue realizada por puro deber y aún cuando lo pudiésemos hacer, no sabríamos si tal acción fue realizada sólo conforme a la ley, pero no por la ley. Para Kant esta es una diferencia de no poca monta, dado que una acción puede realizarse conforme a la ley, siguiendo lo que la ley prescribe, pero sin haberla realizado por la ley, es decir, teniendo como directriz de la acción el respeto a la ley misma. Sucede con frecuencia que se actúa conforme a la ley, dado que se prefiere evitar una pena o un castigo, aunque también por obtener premios o recompensas, cuando así se actúa, a decir de Kant, no se está actuando moralmente, sino sólo legalmente.

No podemos, en consecuencia, saber cuándo algún agente moral actúa *por* la ley y no sólo *conforme* a la ley: no tenemos ni podemos tener acceso a las intenciones del agente moral, en este sentido afirma “[...] aún ejercitando el examen más riguroso, no podemos llegar por completo a los más recónditos motores.”¹⁴⁰ Llama la atención que Kant no le conceda importancia al resultado de las acciones o incluso a las acciones mismas cuando se trata de definir su carácter moral, importa, justamente, aquello que no puede ser objeto de la experiencia.

Por supuesto que, en este tenor de afirmaciones, no es importante ni siquiera que no haya habido (o que incluso no pueda haber) una acción que sea determinada de esta manera, dado que siempre es imaginable una acción que además de la ley, se realice por otro motivo, esto último merced a que

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 38.

aparece siempre el “amado yo”. Lo que importa para Kant en sentido moral es que la razón por sí misma e independientemente de todo fenómeno dicte lo que debe suceder. A esto se agrega el que eso que debe suceder sea exigible a todo ser racional. De donde resulta que todo principio verdadero de la moralidad ha de descansar en la razón.

Al abordar la tercera antinomia se observaba que tanto en lo especulativo o teórico, como en lo práctico, entendido como instrumental y moral, la razón ordena lo que debe suceder, en este sentido, llega a decir que la voluntad es razón práctica y la poseen todos los hombres y cualquier otro ser racional. A pesar de ello la razón no determina siempre a la voluntad, hay ocasiones en que la voluntad parece hacer cosas diversas de lo que dicta la razón e incluso la contradice guiada por los impulsos, cuando eso sucede las acciones que prescribe la razón¹⁴¹, podrían ser consideradas por un individuo como contingentes (consideradas subjetivamente, es decir, por el sujeto que actúa). En virtud de que esto es lo que ocurre con mayor frecuencia, los imperativos son útiles cuando hay una voluntad que desobedece los dictados de la razón. Un imperativo es un mandato cuya finalidad es constreñir a la voluntad, “La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, se llama mandato (de la razón) y la fórmula – enunciado- del mandato se llama imperativo.”¹⁴² Es necesario que estos enunciados imperen cuando la voluntad es obligada, es decir, cuando por sí misma no puede resolverse a actuar por la ley. Cuando la voluntad actúa por agrado, la acción resultante está vinculada a las sensaciones y en ese caso los móviles pueden considerarse subjetivos, válidos sólo para el momento o para el sujeto que los tiene como tales, es decir, son válidos sólo de un modo particular, no universal. “Una voluntad perfectamente buena se hallaría, pues, igualmente bajo leyes objetivas (del bien); pero no podría representarse como constreñida por ellas (...)”¹⁴³. Es decir, sólo una buena voluntad puede no sentirse reducida o limitada por la ley, dado que no hay diferencia entre lo que la ley manda y su querer, a pesar de que guiarse por la ley, en realidad la

¹⁴¹ Las acciones que prescribe la razón son consideradas necesarias, dado que son de la misma estructura que las leyes de la naturaleza. En este sentido, la razón es legisladora en el terreno teórico tanto como en el práctico.

¹⁴² *Ibíd*em, p. 46.

¹⁴³ *Ibíd*em, p. 47.

buena voluntad no necesita la ley, o mejor aún, los imperativos. “Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional (...)”¹⁴⁴

Conocida es la diferencia que Kant establece entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos, esta distinción adquiere sentido cuando la acción se realiza como medio para alcanzar un fin y cuando la acción es buena en sí. Un imperativo hipotético es aquel que está sujeto al deseo del agente moral, por ejemplo, si deseo vacacionar, debo revisar el automóvil antes de salir de viaje. Como se puede apreciar, este imperativo, está sujeto, en primera instancia a los deseos del agente moral, pero también y en segunda instancia, a si el agente tiene automóvil o no y a si desea viajar en automóvil o elige otro medio para transportarse. Así, el imperativo y la acción que se somete a él resultarán buenos si se cumplen las condiciones. Estos imperativos pueden incluso ser de habilidad, en suma, esta clase de imperativos no tratan de si una acción es buena, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguir un fin.

Con esta clase de imperativos, dice Kant, hay que tener sumo cuidado, en la medida que la habilidad puede ser empleada para fines que son buenos tanto como para fines que no lo son.¹⁴⁵ Estos imperativos no sirven como ley moral dado que en ocasiones desconocemos si el fin que perseguimos es bueno o no. Al respecto dice Kant que todos los hombres parecen coincidir en un fin: la felicidad; pero nadie se pone de acuerdo en lo que consiste tal felicidad.

Según lo dicho hasta aquí puede bosquejarse tres tipos de imperativos: 1) las reglas de habilidad; 2) los consejos de sagacidad; 3) los mandatos de moralidad. Estos últimos llaman la atención, en virtud de que en ellos radica, según Kant, el comportamiento moral; pero también, dentro del contexto de la presente investigación, permitirá tener claro el concepto de moralidad (*Moralität*) para Kant y hacia dónde se dirigen las críticas de Hegel.

¹⁴⁴ ídem.

¹⁴⁵ Cf. KANT, ob. Cit., p. 49.

¿En qué consisten tales imperativos y qué conexión guardan con la razón pura? “[...] hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta (...)”¹⁴⁶ Tal mandato no se refiere al contenido de la acción o lo que podría ser el propósito, tampoco se refiere a lo que la voluntad ha de hacer, el mandato se refiere a la forma y al principio que guía la acción y la bondad radica en el ánimo que se tiene al realizar la acción que ordena dicho mandato.¹⁴⁷ A ese mandato puede llamársele **imperativo de moralidad**. La moralidad radica, entonces, en actuar *por* mandato de la ley, pero además teniendo una disposición (de ánimo) por medio de la cual no me sienta constreñido por la ley, sino que, dicha disposición hace coincidir mi voluntad con la ley, sólo así mi acción puede calificarse como moral. En suma “[...] la ley lleva consigo el concepto de una necesidad *incondicionada* y objetiva, y, por tanto, universalmente válida, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación.”¹⁴⁸

Hasta aquí, parece que Kant sólo está estipulando un conjunto de conceptos que le servirán para fundamentar, para cimentar su construcción moral; por ello pregunta ¿cómo son posibles estos imperativos?; interrogante que está dirigida no a la manera en cómo puede cumplirse un mandato o un imperativo en una acción, sino al grado de constrictión que tiene el imperativo expresado. Con respecto a los imperativos de habilidad es bastante claro el criterio a emplear y el grado de constrictión: si la acción es un medio necesario para alcanzar un fin. Con los imperativos de sagacidad sucede algo semejante, estos últimos tienen el inconveniente de que el concepto de felicidad sólo se obtiene por medio de la experiencia y no es el mismo para todos los hombres, ni siquiera es el mismo para el mismo hombre a lo largo de su vida.

El problema que observa Kant es: ¿cómo es posible el imperativo de la moralidad? Evidentemente, los otros imperativos extraen su fuerza de los datos de la experiencia, esto es, del objetivo que se persigue y los mandatos sólo expresan los medios para alcanzarlo. Las acciones que resultan de tales

¹⁴⁶ *Ibíd*em, p. 50.

¹⁴⁷ *ídem*.

¹⁴⁸ *ídem*.

mandatos no son queridas por sí mismas. Ahora, como no depende de la experiencia, no hay ejemplo alguno que dé sustento a la existencia efectiva de una acción realizada bajo tal mandato de la moralidad. Puede suceder incluso que ese imperativo parezca categórico y en realidad no lo sea. Los criterios que sugiere Kant para saber que es categórico son: 1) el *imperativo categórico* se expresa como ley y no como condición, en virtud de que si es categórico no puede estar sujeto a una hipótesis cuya ocurrencia no es segura ni necesaria, así Kant afirma que: “[...] el mandato incondicionado no deja a la voluntad ningún arbitrio con respecto al objeto y, por tanto, lleva en sí aquella necesidad que exigimos siempre en la ley.”¹⁴⁹ El segundo criterio conecta estas disquisiciones con la *Crítica de la razón pura*, o mejor aún, hace evidente aquella unidad de la razón, puesto que tal imperativo ha de ser un juicio sintético *a priori* práctico.

Así como no fue fácil determinar un juicio sintético *a priori* (teórico), tampoco lo es en el uso práctico de la razón. La propuesta de Kant revela la genialidad del maestro de Königsberg, al asegurar que el concepto mismo de imperativo categórico puede proporcionar la fórmula del mismo. Cuando se piensa en un imperativo hipotético no se sabe su contenido, pues es menester que se dé la condición para saber qué prohibirá o qué permitirá tal imperativo. Por el contrario, al pensar el imperativo categórico ya se sabe de antemano lo que contiene: la forma de toda ley y de todo imperativo, es decir, la universalidad de la ley, lo que toda ley, en tanto que tal, debe cumplir como algo necesario.

“El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal”¹⁵⁰. No cabe duda de que esta proposición, en opinión de Kant, es la condición de posibilidad de toda otra ley, dado que toda ley ha de presuponer que ella debe tornarse universal. La pregunta que nos sale al paso es: ¿hay (o puede haber) una acción o una ley que tienda a convertirse en ley universal? Ciertamente, algo hace sospechar que no; en primera instancia, el hecho de que es un imperativo único, según la cita anterior, si hubiera otro, ya no sería

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 55.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 57.

categorico; en segunda instancia, cualquier otra ley, si tuviese un contenido material, entonces sería condicionada.

Por otro lado, puede preguntarse: ¿qué relación tiene este imperativo con la voluntad? ¿Por qué tendrían que obedecer la razón y la voluntad tal imperativo? En otros términos, ¿por qué se constituye un deber? Y ¿Por qué la voluntad tiene que seguir los dictados de la razón? Si hay un imperativo único del cual se derivan los demás mandatos y éste único imperativo se hace necesario, es preciso que se sepa lo que es el deber. En efecto, el deber es un poder que constriñe sin admitir excepción a favor de las inclinaciones. Esto significa que el deber puede manifestarse en una acción o como una proposición que, aún cuando existan inclinaciones, tal manifestación tiende a contrarrestar las inclinaciones. Kant propone cuatro ejemplos: los deberes para con uno mismo, para con los demás, los deberes perfectos y los imperfectos. No se hará una exposición de los mismos, basta con retener lo siguiente: “[...] los casos en que contravenimos un deber, hallaremos que realmente no queremos que nuestra máxima deba ser una ley universal.”¹⁵¹

Es posible que pensemos que algo está prohibido para todos, excepto para mí, en provecho de mi inclinación. Sin embargo, esto es una contradicción, porque no puedo esperar universalidad, objetividad y al mismo tiempo subjetividad o excepciones. El deber es, entonces, incondicionado y no sólo incondicional, es decir, no se acomoda a las circunstancias, ni tampoco se extrae de ellas; si tiene universalidad, ha de tener también validez como ley.

Otra cosa es pensar la relación entre deber y la voluntad. Además del concepto de voluntad, del cual parte para sus reflexiones, asegura que puede ser pensada como la “[...] facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes.”¹⁵² Cabe señalar que sólo los seres racionales tendrían esta facultad, que cuando opera hay fines, dado que estos son los fundamentos de su determinación y cuando estos fines son

¹⁵¹ Ibídem., p. 60.

¹⁵² Ibídem., p. 64.

puestos por la razón [habría que agregar, pura], entonces tales fines deben valer para todo ser racional¹⁵³.

Bajo esta óptica convendría tener presente que la objetividad no está fundada en lo sensible. Cuando el fundamento no es objetivo, sino subjetivo, tal fundamento es el deseo. Kant lo llama resorte cuando parte del sujeto y cuando es objetivo se llama motivo. Cuando los fines no tienen objetividad, son relativos, hipotéticos o fundan imperativos que no valen para todos, su valor no es absoluto. Si pudiese hallarse algo “[...] cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, puede ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico [...]”¹⁵⁴ y continua más adelante “[...] el hombre [...] existe como fin en sí mismo, no sólo como medio [...]”¹⁵⁵

El fundamento de esa ley que se está buscando, una ley que sea incondicionada pero que condicione todas las demás leyes, está en la naturaleza racional, que existe como finalidad o como fin en sí mismo. Ya en páginas anteriores asentó que la naturaleza ha procedido con un sentido de finalidad en la disposición de las capacidades. Así se representa el hombre a sí mismo y por ello puede constituirse como principio subjetivo; pero también, puede reconocerse que todo ser racional se considera así y, por tanto, también puede constituirse como principio objetivo.¹⁵⁶ De esta consideración sobre la objetividad y universalidad, así como de la finalidad, Kant extrae la otra formulación del imperativo categórico: “[...] obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.”¹⁵⁷

En suma, existen tres principios de la voluntad, por medio de los cuales la voluntad puede orientarse en la acción, tiene los siguientes elementos: 1) la naturaleza racional es un fin en sí misma; 2) este fin no es meramente subjetivo, sino que tiene objetividad y universalidad; de estos dos se sigue el

¹⁵³ Cf. ídem.

¹⁵⁴ Ibídem, p. 65.

¹⁵⁵ ídem.

¹⁵⁶ Cf. Ibídem, p. 67.

¹⁵⁷ ídem.

“[...] tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora.”¹⁵⁸ Como se sabe, esto es el principio de la autonomía que se opone a la heteronomía. La elección de tales términos no es fortuita y, por el contrario, expresan de un modo claro y preciso la doctrina kantiana. La voluntad actúa moralmente sometándose a la ley que ella se da a sí misma, teniendo como horizonte de la acción a la propia persona y a la persona de los demás como fin y no sólo como medio. Bajo estos presupuestos, la moralidad consiste en la relación de la acción con la ley o la legislación, por la cual es posible que tal acción y que tal ley, se enlacen sistemáticamente en una finalidad común a todo ser racional. En líneas adelante, la define también como “[...] la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser miembro legislador [...]”¹⁵⁹ en ese enlace o entramado sistemático que tiene una finalidad común. En otros términos, la relación de la acción con la ley, además de ser relación, es la condición bajo la que puede ser considerado cualquier ente racional como fin en sí, puesto que al ser fin en sí puede considerarse como legislador, no subjetivamente, sino objetivamente, en la medida que su acción puede convertirse en un principio de legislación universal. Bajo esta perspectiva, la moralidad es definida, una vez más en los siguientes términos: “La moralidad es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma.”¹⁶⁰

Cuando la acción coincide completamente con la ley o con la autonomía, cuando la máxima de esa voluntad “concuera necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa [...]”¹⁶¹ Cuando la coincidencia no es absoluta hay una obligación. Claramente se ve que la voluntad humana ha de dirigirse de este modo, es decir, por deber. De acuerdo con Kant, hay una sublimidad en la persona que cumple sus deberes, no en tanto está sometida, sino en cuanto que ella misma es la legisladora que se da una ley con

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 70.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 73.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 81.

¹⁶¹ *Ídem.*

pretensiones de validez universal. Por este lado puede verse además que sólo el respeto a la ley puede otorgarle a la acción su valor moral. La dignidad del ser humano consiste en la capacidad de ser legislador y de respetar la ley que se da a sí mismo.

Hasta aquí los dos primeros capítulos han procedido analíticamente, el tercero y último procede sintéticamente y sugiere que el concepto de libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad, hay que decir, además que este capítulo constituye el paso de la *Fundamentación* a la *Crítica de la razón práctica*.

Para esta explicación Kant parte de la afirmación de que la voluntad es una especie de causalidad, pero esta causalidad está dirigida (o debe estarlo) por la razón, si es que pretende llamarse **moral** a la acción que resulte de esa causalidad. Ya se ha dicho que la razón es capaz de mover a la voluntad sin el concurso de lo sensible y condicionado. “Aquí tenemos pues la primera cuestión: ¿basta la razón pura por sí sola para determinar la voluntad o bien, como empíricamente determinada, es sólo un motivo determinante de la voluntad? Pues bien, en este caso aparece un concepto de causalidad justificado por la *Crítica de la razón pura*, aunque no sea susceptible de exposición empírica: el de libertad; y si ahora podemos encontrar razones para demostrar que esta propiedad compete de hecho a la voluntad humana [...] con ello se habrá expuesto no sólo que la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la empíricamente limitada, es absolutamente práctica.”¹⁶²

En la primera crítica se ocupó de limitar la razón en su uso especulativo a la experiencia, señalando que esta última representa un tribunal que no puede ser rebasado cuando se hace alguna afirmación con respecto al mundo y su conocimiento. Si bien es cierto que la razón no conoce basando esos conocimientos en la experiencia ni se regula en tal conocimiento por ella, de tal manera que, por el contrario ella regula a la experiencia, pero sin transgredir los límites que la experiencia impone, también es cierto que un camino diverso seguirá la crítica de la razón en su uso práctico. Aquí lo que se limitará será la

¹⁶² KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, 1961, re-ed. 2007, p. 24.

experiencia. En ambos casos la razón se instaure como legisladora: le da leyes a la naturaleza pero también a la voluntad, mismas que son *a priori* y no son condicionadas por lo sensible. Para el caso de las leyes morales, sólo si cubren este requisito, podrán ser universalmente válidas.

Se ha puesto énfasis en esta característica, la *universalidad*, no sólo porque de ella y sus consecuencias hará Hegel la consabida crítica, sino también porque esta característica es la que Habermas reclama para poder fundamentar la ética del discurso. Kant, Hegel y Habermas tienen a la *universalidad* como una de las características importantes de las normas morales, pero el modo en cómo está presente en cada desarrollo teórico marca una diferencia de capital importancia, según creo poder mostrar. La *universalidad* es para Kant una característica que puede atribuirse, tanto a las proposiciones científicas como a las morales. Esta universalidad está asentada en la razón y, en ese sentido, es tanto subjetiva como objetiva. Es subjetiva en la medida que es el sujeto el que pone en operación o en circulación las proposiciones, pero lo hace en la medida que comparte con otros las mismas estructuras racionales. Para Kant es suficiente el hecho de que el ser humano (o cualquier otro ser) posea razón para atribuirle y exigirle un comportamiento moral.

En esta dirección, parece que la razón es una característica “natural”, un estado de cosas invariable, que espera la ocurrencia de eventos sensibles para aflorar desde el individuo. Según esto, la razón parece ser algo ya dado y a partir de eso ya dado, sólo cabe esperar la emergencia de las condiciones en las que tal razón (pura o práctica) ha de operar. La *universalidad*, en consecuencia parece estar dada de antemano y, aunque está asentada en la subjetividad, tiene validez, en la medida que tal subjetividad consiste en una estructura que todo sujeto tiene y por la cual llega a constituirse como tal. La razón es garante de universalidad y objetividad. De este presupuesto, pero también de la pretensión habermasiana de fundar la **ética del discurso** en el modelo kantiano de moralidad, puede extraerse la pregunta: ¿la *universalidad* del principio U propuesto por Habermas, según el cual ha de haber un fondo común pragmático que todo aquel que desee involucrarse en un diálogo

argumentado debe cumplir, en realidad no escapa a la crítica hegeliana, merced a que, tanto universalidad como racionalidad, cuando son presupuestas o puestas de antemano, no tienen un vínculo efectivo con las acciones y , ciertamente, sólo son formales? Esta pregunta la formulamos porque, en el caso de Kant parece ser congruente su argumentación con el fin que persigue: fundamentar una metafísica y por ello, no sólo declara expresamente que no da un nuevo contenido moral sino únicamente una nueva fórmula sino que, además, no incluye elementos empíricos en la *fundamentación* de la *metafísica* de las costumbres; pero en el caso de Habermas, cuya crítica al pensamiento metafísico es frontal, resulta extraño el que recurra a un planteamiento como el kantiano. En ese sentido, ¿no resultaría más congruente fundamentar una *ética del discurso* en un modelo no monológico, sino *dialéctico*?

En el siguiente capítulo expongo la ética hegeliana, centrada, como se sabe, en el concepto de eticidad (*Sittlichkeit*). Con esta exposición deseo destacar cómo Hegel pretende alcanzar la *universalidad* a través del desarrollo cultural y cómo esa universalidad se deja codificar en el Derecho.

3 CAPÍTULO DOS: EL CONCEPTO DE ETICIDAD EN LA OBRA HEGELIANA

A pesar de que hay quien opina que no existe un sistema de filosofía moral en la obra hegeliana¹⁶³; a pesar de que lo escrito por Hegel referente a esta temática moral se reparte a lo largo de su producción literaria; y a pesar de que los materiales que tal producción nos ofrece son disímiles, considero que sí puede encontrarse una sistemática en la ética hegeliana. Aunque se acepte la tesis de que no hay unidad (unicidad le llama Valcárcel) de tratamiento, ello puede explicarse aseverando que la pluralidad o falta de unidad se debe, no a que Hegel cambie de opinión con respecto a sus principales afirmaciones o de que refiera informaciones contradictorias (desde una perspectiva lógica), sino a que dicha pluralidad es la manifestación de diversas perspectivas desde las cuales es abordada la problemática moral: ora como elemento que define el carácter de un pueblo (aspecto que Hegel acentúa en los *Escritos teológicos juveniles*), ora como un sistema que está en relación con otros sistemas (aspecto que se destaca en el *Sistema de la eticidad*), ora como momento significativo en el despliegue del espíritu en su senda hacia el saber absoluto (que es tratado en la *Fenomenología del Espíritu*), ora como elemento indispensable en la conformación y mantenimiento de una sociedad y de un Estado (*Filosofía del derecho*). Lo que relaciona a estas distintas perspectivas es la noción de **eticidad**, y, ciertamente, la eticidad es todo ello, es decir, el carácter de un pueblo, un sistema en relación con otros, un momento en la configuración del saber de sí mismo del espíritu y también un elemento para mantener la cohesión social y sus instituciones; pero sobre todo, es un ascenso a la objetividad y a la universalidad, y esta es la característica que en el presente capítulo deseo destacar. Otra cosa que deseo poner al descubierto mediante la exposición de esta noción es la crítica que Hegel hace a la noción de **moralidad** de Kant; y, finalmente destacar algunas características que son recuperadas por Habermas en su propuesta ética, que, como se sabe, está enmarcada por su *teoría crítica*.

¹⁶³ Cf. VALCÁRCEL, Amelia. *Hegel y la ética. Sobre la superación de la "mera moral"*, Barcelona, Antrhopos, 1988, p. 20.

La presente exposición intenta ser un ejercicio interpretativo en el que se comentan los textos hegelianos siguiendo un orden cronológico, es decir, se inicia la exposición con los *Escritos teológicos de juventud*, que a mi juicio marcan el momento de ruptura con respecto a la filosofía kantiana y son un preámbulo a las subsiguientes críticas. A continuación se aborda el *Sistema de la eticidad*, cuya importancia, no obstante haber permanecido inédito cuando Hegel aún vivía, radica en que por vez primera se enuncia de modo explícito aquel ascenso a la universalidad como característica definitoria de la eticidad y como una instancia crítica frente a la noción de moralidad kantiana. Además, esta parte también hace explícita la relación de la eticidad con otros sistemas (concretamente, con el sistema de las necesidades y con el sistema de gobierno), relaciones que permiten o hacen posible la efectividad de la moral.

En seguida expongo las partes de la *Fenomenología* en las que se aborda las temáticas moral y ética de manera explícita destacando dos cosas: 1) se mantiene el concepto de eticidad, así como su referencia a lo mundano; 2) la moralidad, aún cuando ocupa un mayor volumen de páginas en esta obra, no por ello representa un giro en cuanto a su significado y significación: sigue siendo una instancia subjetiva y opuesta a la objetividad del espíritu, anclada a lo particular, pero también como momento superable, que está en vía de llegar a la universalidad y al saber absoluto.

Por último se expone la *Filosofía del derecho*, obra en la que se reitera todo lo dicho por Hegel en las obras anteriores, pero se enfatiza la universalidad como característica de la eticidad y su representación en el concepto de Estado. Sin duda este texto es, como cualquier texto de Hegel, controvertido y se presta a varias interpretaciones. Si bien es cierto que el Estado parece ser concebido por Hegel como el representante de aquella universalidad a la que se aspira y por la cual parece haber una subsunción de la moral y la ética al Estado, esto es, parece haber una *estatización de la moral*, considero que también puede leerse la propuesta hegeliana en el sentido de que tiene que haber una moralización del Estado para que subsista como un estado sano, es decir, para que sus instituciones no se vuelvan contra los individuos ni contra ellas mismas.

3.1 CRÍTICA AL CONCEPTO DE POSITIVIDAD

De manera semejante a como se abordó a Kant, cuando se revisaron algunas de sus obras capitales para tratar de enfocar su propuesta moral, ahora, con Hegel revisaremos los textos juveniles, que abarcan de 1794 a 1801, y que en cierto modo constituyen un primer esbozo de obras posteriores como la *Fenomenología*, la *Lógica* o la *Filosofía del Derecho*. Tal revisión es importante no sólo para focalizar el desarrollo intelectual de Hegel, sino también porque en tal desarrollo es perceptible el tema que es objeto de la presente tesis: el camino por el cual se alcanza la universalidad en el terreno moral y que en Hegel tiene que ver con el tránsito de la **moralidad** a la **eticidad**. Este tránsito, a pesar de ser formulado imbuido en un discurso cristológico en estas primeras obras, es lo suficientemente explícita la presencia de una crítica a la filosofía kantiana.

El sabor teológico que tienen los dos escritos que comentamos aquí, *La positividad de la religión cristiana* (1795-96) y *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1800), no debe llevarnos a un desenfoque. Siguiendo a Marcuse y a Kaufmann, consideramos que estos estudios teológicos “[...] interrogan repetidamente sobre la verdadera relación entre el individuo y un Estado que ya no satisface sus capacidades, sino que existe más bien como una institución “extrañada” en la cual ha desaparecido de los ciudadanos todo interés político activo.”¹⁶⁴ Tal interrogación tiene como blanco de sus ataques al Estado teocrático judío; estos ataques están motivados por “[...] el rechazo kantiano de toda religión suprarrazional y estatutaria [...]”.¹⁶⁵ Es decir, no hay un desinterés por la filosofía, como asegura Mure¹⁶⁶, sino que hay un intento por comprender la complejidad de fenómenos sociales que le tocó vivir, y recurre a la formulación en términos teológicos, porque aquella formulación ofrece un ejemplo vivo de lo que quiere criticar: la carencia de libertad, la obediencia ciega, ya sea a un conjunto de preceptos o a personas. Esta obediencia implica renunciar a aquello que Kant llama la facultad superior, es decir, la razón.

¹⁶⁴ MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 37.

¹⁶⁵ KAUFMANN, Walter, *Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 36.

¹⁶⁶ Cf. MURE, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra, Teorema, 1998, p. 55.

Uno de los aspectos destacables de la *Positividad* es que señala la profunda diferencia entre la religión cristiana y la griega; de esta diferencia enfatiza Hegel los elementos favorables de la segunda por encima de la primera. Pero también es claro que la figura de Jesús posee rasgos plausibles, dado que es el líder, el caudillo que se arroga la tarea de realizar esa renovación moral que necesitaba o parecía necesitar el pueblo Judío. No obstante, como se verá, el cristianismo también sucumbe a esa positividad que le pertenece al judaísmo como una de sus características definitorias y que consiste básicamente en el atributo impositivo o estatutario de los preceptos, tanto morales como civiles y religiosos.

Hegel parte del estado de la religión judía para evaluar el aporte de Jesús, pero también para señalarle sus límites. Según él, hay un estado de postración en la sociedad judía, el cual se debe a que el pueblo no recibió sus leyes de él mismo, sino de un poder supremo. Esto, tiene, al menos, dos consecuencias: estas reglas, leyes o normas, parecen estar desvinculadas con respecto a la vida diaria; pero también, imposibilita las especulaciones propias¹⁶⁷. En opinión de Hegel, Jesús vino a intentar modificar ese estado de inmovilidad en el que se encontraba el pueblo judío y volvió a recurrir a los principios morales que estaban en las sagradas escrituras, criticando ante todo el hecho de que el pueblo y sus líderes espirituales ya no se guiaban por el espíritu de la ley, sino que sólo seguían la letra. En este sentido, puede afirmarse, sostiene Hegel, que la virtud y la justicia no se encuentran en el mero cumplimiento de la ley, antes bien tiene que apelarse a la moralidad, esto es, a la conciencia y libertad del agente moral. “El propósito de Cristo era despertar de nuevo el sentido moral, influir en la actitud ética. Por esto, en parábolas y en otras formas, presentó ejemplos de actuaciones justicieras, sobre todo en contraste con lo que hacía el levita, que sólo obedecía la ley, dejando que los sentimientos de los oyentes juzgaran acerca de la suficiencia de esta última actuación.”¹⁶⁸ De manera enfática, mostró la discrepancia entre lo que la ley moral exige y lo que por su parte exige la ley civil; intentó mostrar que tiene muy poco que ver el hecho de que se cumplan los mandamientos con

¹⁶⁷ Cf. HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 75 y 80.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 99.

la esencia de la virtud; intentó enseñarles una verdadera religión y no sólo religiosidad, dado que esta última ya la tenían, esto es, a decir de Hegel, Jesús intentó mostrar que era distinto ser ciudadano judío a ser ciudadano del reino de Dios.

Hegel asevera que un Estado, en cuanto Estado, no puede exigir moralidad a sus ciudadanos a través de leyes; sólo puede inducir a que los ciudadanos utilicen algunas instituciones para promover la moralidad, pero ello se logra por medio de la confianza que él y las instituciones logren despertar en los ciudadanos. Ciertamente, Hegel reconoce que la religión es una de estas instituciones, pero depende del uso que éste haga de aquella para que se logre el fin de moralizar a sus ciudadanos. A pesar de usar este medio o institución, el Estado no puede gobernar la inclinación moral de sus ciudadanos, esto es, no tiene manera de impulsarlos a actuar por puro respeto al deber, aún cuando, a través de la religión, los convenza de que al cumplir con las exigencias del Estado y de la religión, se cumplan las exigencias morales y de que deba quedar satisfecho con tal modo de orientar su comportamiento.

Esto que es imposible para el Estado lo han intentado hombres bondadosos como los cataloga Hegel. En este sentido dice: “Esto lo intentó también Jesús entre un pueblo que fue especialmente difícil de abordar por el lado de la moralidad, porque estaba demasiado profundamente imbuido del delirio de identificar la legalidad con la moralidad, al considerar todos los mandamientos morales como mandamientos religiosos, y al tomarlos como mandamientos, como obligatorios, sólo porque emanaban de Dios.”¹⁶⁹ El problema de la falta de libertad se debe a que tales mandamientos eran exigencias religiosas, pero al mismo tiempo exigencias morales y leyes del Estado, y consideradas así sólo podían producir legalidad. Esto significa que aún cuando tal legalidad haya sido producto de una razón legisladora, esta legalidad aparecía siempre como un poder externo y en esa medida podría reducirse a heteronomía. Como podrá apreciarse, resuena aquél concepto kantiano que corona su propuesta ética, la autonomía. La legislación, en el caso del pueblo judío, no era producto de una razón autónoma legisladora, sino

¹⁶⁹ ídem.

que recibió la ley de parte de la razón legisladora divina. Esto tiene una consecuencia: al reconocer el origen divino de su legislación convirtieron a la razón, capacidad legislativa, tal como enseña Kant, en una capacidad meramente receptiva.¹⁷⁰

Por otro lado, ya se ha dicho que Jesús intentó cambiar aquella forma de experimentar la moral y la moralidad, realizándolo por varios medios, uno de ellos es el de hablar mucho de sí mismo, otro el de hablar de sí mismo como el Mesías y otro es el de realizar milagros. La razón que Hegel encuentra del por qué Jesús actuó así es que, para poder cambiar la moralidad del pueblo judío, Jesús tenía que recurrir a una imagen, a una esperanza que había permanecido en su religión, a saber: la espera de un salvador poderoso con el suficiente liderazgo para fundar de nuevo el Estado judío. Una enseñanza diferente a la establecida en los textos sagrados, sólo podía aceptarla este pueblo judío si provenía de un Mesías. Íntimamente ligado a los anteriores puntos señalados, está el de la realización de milagros. Así como Moisés, que para liberar al pueblo judío de la opresión egipcia, realizó milagros y les dio una ley que provenía de Dios mismo, Jesús intentó por su parte la aceptación de su mensaje a través de un medio semejante. Es decir, intentó convencer al pueblo de que era, efectivamente, enviado de Dios y que tenía autoridad suficiente, por tanto, para cambiar la ley. La otra enseñanza está en relación directa con la mutación que esperaba Jesús y para la cual recurrió a estas tres estratagemas: reinstalar el carácter moral en su pueblo y que éste abandonara el ejercicio estatutario de la religión.

Empero, según Hegel, su proyecto fracasó, porque el cristianismo adoptó también ese carácter estatutario, debido, en parte y paradójicamente, a las tres estratagemas que Jesús empleó para erradicarlo. A este carácter estatutario es a lo que llama *positividad de la religión cristiana*. Lo que busca Hegel en este escrito es poner al descubierto una serie de razones “[...] que posibilitaron la falsa apreciación (ya temprana) de la religión cristiana como

¹⁷⁰ Cf. HEGEL, ob. Cit., 1978, p. 88.

religión de virtud, y su transformación primero en una secta y luego en una fe positiva.”¹⁷¹

Las tres estratagemas empleadas tuvieron impacto sobre todo en los discípulos, quienes carecían de energías espirituales propias. En esta dirección indica Hegel “[...] su adhesión a la doctrina de Jesús se originaba, en primer término, en su amistad y en su apego a él.”¹⁷² Esta característica es importante, porque cuando Hegel la contrasta con la personalidad de los discípulos de Sócrates, aparece aquél concepto que le interesa destacar: la *libertad*. Los discípulos de Sócrates eran sujetos libres que, incluso, ya se habían formado con otros maestros; seguían a Sócrates en razón de su virtud; no seguían a la virtud en razón de quien la practicaba, en este caso, el maestro ateniense. Algunos de estos discípulos siguieron sus vidas con independencia de Sócrates, aunque muchos de ellos conservaron y practicaron las enseñanzas que éste les dejó. En el caso de los discípulos de Jesús hay una enorme dependencia de la personalidad de éste. Su ambición no era practicar la virtud, sino comprender y transmitir fielmente su doctrina. Los discípulos de Sócrates y él mismo tenían un interés en los asuntos públicos. Por el contrario, los discípulos de Jesús no sentían ese interés por los asuntos públicos y al parecer, ni por los privados, “[...] renunciando a todo interés (en verdad, estos no eran muy amplios ni muy difíciles de abjurar); habían abandonado todo para seguir a Jesús [...] todo su interés se limitaba a la persona de Jesús.”¹⁷³

Pero además, esta característica presente en el discipulado de los doce fue de suma importancia, por el hecho de que Jesús los consideró como sucesores de él, con poderes semejantes a los de él para sanar enfermos y echar fuera demonios; en realidad no se logró mucho en cuanto a la práctica de la virtud, sólo se llamó la atención sobre la persona de Jesús. “Esta manera de difundir una religión sólo puede corresponder a una fe positiva. No se ganó ningún terreno en la extirpación de la superstición judía ni en la difusión de la eticidad. Jesús mismo, después de largos años de trato y de esfuerzos, no hizo

¹⁷¹ Ibídem, p. 78

¹⁷² Ibídem, p. 84.

¹⁷³ ídem.

adelantar mucho en esta dirección ni a sus amigos más íntimos.”¹⁷⁴ Por supuesto que aquí lo destacable radica en que esta naciente doctrina, en lugar de nacer robusta en la virtud y su práctica, nace como producto de una autoridad (la de Jesús), que anuncia la buena nueva, asentada ésta, a su vez, en la voluntad de Dios. Hegel no deja lugar a dudas en la valoración de esta actitud. “En vez de la orden “id por el mundo...”, etcétera, un maestro de virtud quizás hubiera dicho: “que cada uno obre todo el bien que pueda dentro de la esfera de actividad que le fue asignada por la naturaleza y por la providencia.””¹⁷⁵ Esta autoridad de Jesús, lejos de abrir los caminos, los cerró; en la medida que, como en el caso de los judíos, no promovió el uso de la razón, entendida como facultad legislativa, sino que la redujo a una facultad receptiva.

La reducción o cierre de caminos tenía que encontrar un refuerzo supletorio: el creyente que ha abandonado el camino del convencimiento racional, esto es, por vía de la argumentación, se convencerá de su fe positiva en la medida que más personas compartan su fe. No hay la menor duda de que esta clase de convicción suple la necesidad de formular sus aseveraciones lógicamente e instala una universalidad falaz. El hecho de que una multitud de personas crea algo, no hace que ese algo sea verdadero. De esta universalidad falaz como la he denominado, se deriva el afán de expansión.

La razón, tal como enseña Kant, al ser activa es la única que puede conducir a la libertad, y la razón era cultivada por los griegos y permitido su ejercicio por la religión. En esta dirección, es la filosofía y no la religión positiva la que puede regenerar al hombre y fundamentar, no sólo un Estado civil y sus leyes, sino que también puede emprender la renovación moral que intentó Jesús. Los griegos no aprendían ni enseñaban exclusivamente frases elocuentes o preceptos morales, sino que los practicaban; esto es, vivían de acuerdo con leyes que se daban a sí mismos¹⁷⁶. Señalan tanto Mure¹⁷⁷ como

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 86.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 87.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁷⁷ MURE, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, pp. 56-57.

Kaufmann¹⁷⁸, que tras esta actitud crítica del joven Hegel resuena la doctrina ética kantiana de la autonomía, como ya se había indicado.

Mure destaca que esta doctrina permanecerá a lo largo de su filosofía e incluso intentará volverla contra Kant mismo, como se verá más adelante. En el ensayo que acaba de analizarse, sostiene, en suma, que Jesús procuró enseñar la virtud partiendo de sí mismo como ejemplo de ella, lo cual establece, en cierto sentido, una analogía con la moral autónoma; pero la positividad pervirtió tales enseñanzas hasta convertirlas en un autoritarismo, no sólo frente a la conducta externa, sino incluso frente a los sentimientos. Las consecuencias de tal autoritarismo son: el autoengaño, por un lado, y una falsa tranquilidad, por otro.

El concepto de **positividad** es importante para el presente trabajo, porque es análogo al concepto de **moralidad**. Si bien es cierto que Kant es retomado por Hegel merced al poder crítico de su filosofía y le presta conceptos como el de autonomía, también es cierto que en escritos posteriores asimilará la positividad a la moral estatutaria del *imperativo categórico*. Esta asimilación del concepto kantiano de **moralidad** al de **positividad** la realiza Hegel en el siguiente texto que se comentará.

3. 2 LOS PRIMEROS ESBOZOS DEL CONCEPTO DE ETICIDAD

La primera parte del opúsculo *El espíritu del cristianismo y su destino* tiene como eje de análisis el judaísmo; es claro que Hegel la coloca para mostrar que el cristianismo, al ser una derivación del judaísmo, tiene muchas características que le son transmitidas. Esas características están presentes desde el nacimiento del judaísmo, mismo que se remonta a la época en que Abraham se separa de su familia. “El primer acto por el cual Abraham se convierte en el padre de una nación es una separación que desgarrar los vínculos de la convivencia y del amor, la totalidad de las relaciones con los hombres y con la naturaleza [...]”¹⁷⁹. Este espíritu o intención por el cual efectúa tal acto, no sólo hizo que se separara de su familia, sino que fue también con el que entró en relación con otros pueblos e incluso con ese

¹⁷⁸ KAUFMANN, W. *Hegel*, 54-56.

¹⁷⁹ HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, 1978, p. 287.

mismo se relacionó con la naturaleza. Dicho espíritu está caracterizado por la oposición. Por su condición nómada no se sentía interesado o ligado a nada, puede decirse que Abraham “era un extranjero en la tierra, tanto en lo que respecta a la tierra como en lo que respecta a los hombres, entre los cuales era y siguió siendo un extraño.”¹⁸⁰

De este modo estableció una oposición radical frente al mundo, y si éste no le prestaba ayuda, si el mundo era el obstáculo a vencer, entonces él mismo tenía que ser sostenido por Dios, quien a su vez era ajeno al mundo. Así, Dios era el intermediario en la relación entre Abraham y el mundo. Abraham intentó dominar al mundo hostil por medio de Dios; Dios era quien dominaba el mundo por Abraham y lo ponía a sus pies para su usufructo. “Es verdad que, de esta manera, se encontraba también sujeto a una dominación, pero él, en cuyo espíritu moraba la idea [dominadora], él servía a la misma, disfrutaba también de su favor, y puesto que la raíz de su divinidad se encontraba en su desprecio frente al mundo entero el único favorito era él.”¹⁸¹

Otras naciones tienen dioses y por ellos se separan de otros pueblos, pero al hacerlo reconocen al mismo tiempo que los otros pueblos tienen derecho a sus dioses; por el contrario, el Dios de Abraham se reivindica como el dios verdadero, el único que es Dios, además de ello y justamente por ello, la relación con Abraham y con su nación es la auténtica, la nación de Abraham es, según esto, la única que tiene Dios. De aquí su profunda intolerancia con la cual, cuando tuvieron la oportunidad de gobernar, lo hicieron ejerciendo una tiranía indignante y exterminadora de la vida¹⁸².

Hasta aquí Hegel ha hecho patente la separación y oposición frente a los elementos de la naturaleza y frente a otros pueblos, separación por la cual el pueblo judío consideró que el mundo tenía que ser dominado. Ciertamente esta dominación no la formularon como una en la que ellos participaran activamente, sino a través de Dios, y aunque de esa dominación divina ellos resultaban también dominados, aceptaron tal dominación con tal de dominar aquello que se les oponía. En efecto, los judíos no son los protagonistas de

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 288.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 289.

¹⁸² *Cf. ídem.*

grandes acciones (dominantes o dominadoras), sino que es Dios quien lleva a cabo esas acciones en beneficio de los judíos. Incluso cuando Moisés libera al pueblo de la opresión egipcia, no es él quien actúa o realiza actos heroicos, es Dios a través de él. Una vez libres no se dieron a sí mismos una ley, sino que su liberador fue también su legislador, lo cual representa una contradicción dado que no son ellos, como pueblo, quienes se dan sus propias ordenanzas, sino que los liberan de unas cadenas para aceptar otras.

Por otro lado, esta legislación es una muestra de su espíritu nacional, es manifestación de esa clara oposición entre el sujeto y el mundo. Su legislación no se deriva de su autonomía, sino de su dependencia; el *deber ser* no surge de una libre elección, sino de una imposición foránea. Cuando se comentó *la positividad de la religión cristiana*, se mostraron algunas consecuencias que Hegel extrae del hecho de recibir la ley por parte de una divinidad; entre ellas se destaca el que dicha ley se tiene que acatar como un mandamiento, no como algo querido o elegido. Así, “en esta pasividad completa no les quedaba nada, salvo la demostración de su voluntad de servir...”¹⁸³

Cuando se mezclaron con otros pueblos, el resultado fue su dependencia respecto de esos pueblos ¹⁸⁴. Esta dependencia no hace desaparecer la oposición, por el contrario la radicaliza. Cualquier hombre busca huir de una realidad que le resulta adversa a través de una idea (tal vez una fantasía liberadora) o actuando para transformar dicha realidad; pero el judío común busca ese mismo consuelo, esperando un Mesías, un salvador, esto es, un agente externo que actúe por ellos. Jesús es considerado ese mesías cuyo impacto en la sociedad busca que se abandonen las prácticas consignadas en y por la ley; seguir la ley implica, como ya se dijo, actuar sólo por cumplir con lo estatuido pero no por una verdadera moralidad. Como ejemplo de esto Hegel afirma lo siguiente: “A la costumbre de lavarse las manos antes de comer el pan Jesús opone (Mateo 15, 2) toda la subjetividad del hombre y coloca la pureza o la impureza del corazón por encima de la servidumbre ante un mandato.”¹⁸⁵

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 294.

¹⁸⁴ *Cfr. Ibíd.*, p. 300.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 306.

Esta parte es de suma importancia para mi investigación puesto que aparece con toda nitidez la crítica a la moral kantiana, la cual es vista como un remanente de la positividad del judaísmo que Jesús criticó. Para sustentar esta crítica Hegel argumenta que Jesús opuso a los mandamientos objetivos, la subjetividad. En esta parte Hegel entiende como objetivos aquellos mandatos que no dependen del sujeto y de su decisión o su conciencia, es decir, aquellos que lo obligan ejerciendo coerción sin que tenga posibilidad de actuar de acuerdo con una convicción. Señala que tales mandamientos se convierten en algo aberrante cuando se tornan ordenanzas objetivas, total o parcialmente. Cuando en las leyes se enfatiza lo subjetivo, se tienen leyes o mandamientos morales; cuando se enfatiza lo objetivo, se tienen leyes civiles. Estas últimas "(...) expresan el límite de la oposición de varios seres vivientes; las leyes morales, en cambio, determinan el límite de las oposiciones en el interior de un ser viviente."¹⁸⁶ En el caso de las leyes civiles, puesto que regulan, como dice Hegel, la oposición entre varios seres vivientes, se hace necesario un poder externo que garantice el cumplimiento de esa ley, de ese *deber*, ya se ha visto que a ese poder externo Hegel le atribuye la positividad. No obstante, este *deber* puede transformarse en moral, si el mandato no proviene de un ser extraño, sino que se deriva del propio concepto de lo que la ley manda y es asumido por el sujeto como tal, además de que el sujeto respeta tal *deber*.¹⁸⁷

Lo que no puede suceder, de acuerdo con Hegel, es que una ley moral se transforme en una ley civil, aunque sí puede tener cierto grado de objetividad, esto sucede cuando la ley se asume por respeto a ella sin una conciencia plena de por qué se asume, esto es, cuando sólo se atiende a la legalidad. Según Hegel, Jesús obró contra la positividad de los mandamientos morales, o mejor aún, contra la mera legalidad de estos¹⁸⁸, mostrando que era más importante que tales mandamientos morales fueran asumidos por la facultad de lo universal (la razón), en virtud de que su universalidad y de que al ser asumidos por aquella estaban fundados en la autonomía de la voluntad humana.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 307.

¹⁸⁷ *Cf. Ibíd.*, p. 307.

¹⁸⁸ *Cf. Ibíd.*, p. 308.

Como puede apreciarse, Hegel muestra un Jesús muy kantiano y da la impresión, además, de que su postura sigue siendo kantiana tal como la manifestó en la *Positividad*; no obstante, arguye: "... la positividad desaparece sólo parcialmente por intermedio de este proceso... entre los shamanos de los Tunguses, los prelados que gobiernan en la Iglesia y en el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y éste último sea libre, sino en que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo."¹⁸⁹

En ello se puede sospechar una crítica a Kant dado que, para lo particular (esto es, el impulso, el amor o la sensibilidad) lo universal será ajeno, objetivo y por tanto positivo. En Kant esa universalidad conserva la positividad que le atribuyó Hegel a la religión judía y que Jesús intentó modificar. De Kant y Jesús conserva la autonomía de la voluntad, lo que rechaza de ambos es ese remanente de positividad que se puede apreciar en sus propuestas morales. En tono sarcástico comenta: "¡Ay de las relaciones humanas que no llegan a caer dentro del concepto del deber!" Jesús le presta los elementos para criticar la positividad bajo la modalidad kantiana de universalidad, puesto que la universalidad instala al señor dentro del sujeto mismo convirtiéndolo en un esclavo de sí mismo.

Sin duda, lo que Hegel intenta es una concepción medianera que erradiquen ambos tipos de positividad, esto es: una en la que lo subjetivo no domine a tal grado que se ponga como fundamento de la ley, pero tampoco que lo objetivo domine a tal grado que anule los afectos (o lo subjetivo), puesto que también forman parte de la totalidad del hombre.

Hegel emplea el *Sermón de la Montaña* para ejemplificar esta crítica. "El Sermón no predica el respeto ante la ley, sino que muestra aquello que la cumple, pero que la cancela en cuanto ley, y que es superior a la obediencia frente a ella y la hace – a la ley- superflua."¹⁹⁰ Esto implica que la ley ciertamente es cumplida por quien la asume, pero que no se reduce, en su

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 308.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 309.

cumplimiento, a una ciega obediencia; sino que en esa obediencia existe la conciencia de que es preferible actuar de tal modo a actuar de un modo diferente. Pero, además de esa conciencia, existe el amor, que también es un motor que mueve o que hace posible la acción. Con justeza señala Kant que el amor no puede mandarse, no puede ser objeto de un mandato, sea éste civil o moral; sin embargo, señala Hegel que “[...] en el amor desaparece todo pensamiento de deber.”¹⁹¹ En efecto, continúa Hegel, “[...] Kant estuvo en un profundo error al concebir esta forma de expresión (inapropiada a lo viviente): “ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo” como un mandamiento que exige respeto a una ley que manda el amor.”¹⁹² Lo que según Hegel está expresando Jesús es la circunstancia en la que toda acción ha de realizarse, es decir, aquella en la que una acción es realizada con agrado (una clase especial de afecto, dicho sea de paso), en la medida en que una acción así realizada borra la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo que la ley establece. En opinión de Hegel, lo que Jesús muestra “[...] no es la disolución de las leyes, sino la necesidad de que las mismas se colmen con una justicia diferente –más amplia y más completa- que la justicia de los esclavos del deber [...]”¹⁹³.

En suma, “[...] la inclinación (de actuar como la ley lo hubiera mandado), [...] es una síntesis en la cual la ley (que en Kant es siempre objetiva por su universalidad) pierde su universalidad y el sujeto, su particularidad y ambos su oposición. En la virtud kantiana, en cambio, esta oposición permanece; la universalidad se vuelve dominante y la particularidad, dominada.”¹⁹⁴ Lo que plantea Hegel es la posibilidad de la concordancia, entendida no como algo artificial y que se tenga que doblegar una a la otra: la ley a la inclinación o viceversa, sino que ha de existir un apoyo de la inclinación a la disposición moral. El complemento de la ley es la inclinación, entendiéndola no como algo opuesto, sino, justamente, como complemento. Bajo esta línea argumentativa, pasa pronto Hegel a denominar a esta concordancia o complemento, **amor**.

¹⁹¹ *Ibíd*em, p. 309

¹⁹² *ídem*.

¹⁹³ *Ibíd*em., p. 310.

¹⁹⁴ *ídem*.

El amor es, entonces, aquello que cumple la ley, pero que, al mismo tiempo, la hace superflua. Este amor, cuando es entendido como reconciliación, hace que la ley pierda su forma. Lo que la ley manifiesta es un desgarramiento entre lo subjetivo y lo objetivo. La conciliación tiende a superar este desgarramiento y, cosa importante, no puede ser mandada por ley alguna (de la misma manera que no puede haber un juramento que esté basado en algo exterior, en un objeto). En suma, los deberes de los que hablara Jesús, no eran exigidos por puro respeto a la ley o a los deberes mismos, sino que los completó con la reconciliación, por la cual la ley no sólo se cumple, sino que, incluso, puede prevenir un desacato a ella.

Ciertamente, la ley puede prevenir su infracción mediante la exposición de un virtual castigo; el miedo a ese castigo o la esperanza de una recompensa son los móviles que pondrían en operación el cumplimiento de esa ley. También es cierto que quien actúa así, transforma la ley en un imperativo hipotético; pero la moral, y más aún, la moralidad, se resuelven no únicamente a través del recurso a una razón que actúa o que dirige la acción por puro respeto al deber. La exigencia kantiana en este sentido, nos abandona a una razón automática, carente de vida o sin vínculo con ella, sin oportunidad a que se encarne o a que se haga efectiva. El puro respeto al deber no puede ser el único móvil de la acción moral, si fuese así se reduciría a moralidad¹⁹⁵, es decir, a una acción que se realiza en conformidad con la ley (o positividad), y teniendo como exclusivo móvil, justamente, el respeto al deber ya mencionado. En esta moralidad no hay espacio para la diferencia, ya que he de suponer que mi acción, si la realizo, es porque espero que todos los demás actúen de manera similar y porque espero que, al actuar todos de una manera similar, están sometiendo su voluntad a ese imperativo que la razón ha demostrado que es válido *a priori*. No obstante, con ello no se está ganando en moralidad, vale decir, el comportamiento moral, cuando se hace depender de un principio universal *a priori*, tal como sugiere Kant, se le está restando toda su potencia al arsenal crítico que muestra la crítica de la razón.

¹⁹⁵ Hay que tener presente que la moralidad es entendida bajo diversas directrices dentro de la obra hegeliana. Significa tanto un sometimiento a imperativos, semejante a la positividad. Pero también significa la relación subjetiva que no es capaz de ascender a la objetividad.

Ser consciente, tal como entiende Hegel esta noción, trabajará en la dirección de ganar eticidad, no moralidad¹⁹⁶. Esto significa que una acción, sin que se oponga a la ley, puede ser el resultado de saberse situado en un tiempo y un espacio históricos precisos, pero también, y quizás más importante aún, que pueden cuestionarse tales marcos históricos, entre los que se hallan las normas morales y las costumbres, tal como hizo Jesús, al no considerar las leyes de Moisés como algo inamovible¹⁹⁷.

Por ello, el amor, que es una inclinación, no es un universal que se oponga a lo particular, sino que es la posibilidad de conciliación no sólo entre dos particulares, también es la posibilidad de unificación de lo universal (la ley) con lo particular (las inclinaciones del sujeto). Lo que cabría preguntar en cada ocasión que se actúa moralmente o con referencia a la moral, es si esa acción no sólo es libre (en el sentido de la autonomía kantiana), sino también si es realizada con una inclinación (el amor), de tal manera que ambas instancias concilian lo objetivo con lo subjetivo. Otra pregunta que podría plantearse es: ¿cómo se tiene acceso a las inclinaciones de los demás, para saber si sus acciones son realizadas con base en el amor o no? En un párrafo posterior ofrecer una respuesta parcial cuando afirma “en esta vinculación [de lo subjetivo con lo objetivo], en cambio, desaparece la diversidad y con ella la posibilidad de la comparación.”¹⁹⁸ Bien podría preguntarse si efectivamente desaparece esa diversidad y si es conveniente que desaparezca. Sin duda, el hecho de que la controversia o el conflicto sea resuelto (supongamos entre dos particulares) y que tal solución sea alcanzada no por una ciega obediencia a una ley ni tampoco por el sometimiento o sojuzgamiento de un particular a otro, sino porque ambos están plenamente conscientes de que poseen posiciones intercambiables (en la medida que por igual pueden ser objeto de una injusticia, o también de que son iguales ante la ley), pero sobretodo en cuanto ambos son

¹⁹⁶ La moralidad, tanto para Kant como para Hegel, es una instancia subjetiva. Como ya se ha dicho, en Kant esa subjetividad consiste en que la racionalidad del sujeto lo lleva a actuar guiado por una ley que se da a sí mismo. Para Hegel esta subjetividad de la moralidad tiene que ser superada por la eticidad en la medida que el sujeto no está aislado de sus semejantes y puede discutir las leyes que lo constriñen.

¹⁹⁷ Cf. HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*, 1978, p. 314.

¹⁹⁸ *Ibíd*em, p. 340.

expresión de una vida, el amor puede, entonces, operar. “El amor es el sentir de una vida igual, ni más poderosa ni más débil [que la de uno mismo].”¹⁹⁹

No se observa, a reserva de una mejor opinión, que la diversidad se desvanezca; más bien, es perceptible el que la conciencia de la ley y la consecuente sujeción a ella, no por el simple respeto a la ley, antes bien por esa clara intención de conciliación, es reabsorbida esa diversidad, no por el concepto que encarna la ley, sino por la intención antes señalada en la que confluyen el concepto y la sensación o la inclinación.

Hay, sin embargo, aún una consideración por la cual, antes del sometimiento a la ley, existe una conciencia de la misma, la cual hace posible que no haya sometimiento. Esto es así porque la ley, siempre y en todo caso, es una ley que se tiene que discutir, en la que cabe la posibilidad de someterla a prueba e incluso cambiarla si resultase necesario. Lo que permite este cuestionamiento o examen de la ley es, justamente, una inclinación o un punto de vista que se distingue del entendimiento y que lo pone en marcha al ser una instancia que interpela al entendimiento mismo. Mediante el amor, se “[...] ha superado la visión del entendimiento en cuanto el espíritu se coloca por encima de los antagonismos en la unidad de la vida universal.”²⁰⁰

Dilthey asegura que la unificación por medio del entendimiento se asemeja a aquella subordinación bajo el dominio de un poder extraño y que al establecer semejante señorío, permanece en los límites o con las limitaciones de un señorío que enlaza, pero desde fuera. Por el contrario, “en el amor el individuo se eleva a la unidad de la vida universal y puede disolver la visión del entendimiento.”²⁰¹ En esto parece coincidir con respecto a algunos puntos de la concepción que años más tarde Schopenhauer, su crítico más enconado, ofreció del amor, y que lo asimila a la negación de la voluntad de vivir en su manifestación individuada. En ambos, el amor es importante como motor o como manifestación de la moral. En ambos también hay una suspensión de la individualidad en aras de la universalidad. Lo que en opinión de Dilthey resuena

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 338.

²⁰⁰ DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, 2ª reimp. 1978, p. 108.

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 109.

en la concepción hegeliana es ese deseo de restablecer la armonía dislocada del espíritu.

Por otro lado, hay en las propuestas de Kant un resquicio que no escapa al ojo crítico de Hegel. Hay un individualismo en la manera en cómo se establece la ciencia y la moralidad. “En la doctrina de las costumbres el concepto y la naturaleza tienen que ser puestos como unificados en una y la misma persona; en el Estado sólo debe imperar el derecho, en el reino de la eticidad sólo debe tener fuerza el deber, en la medida en que es reconocido como ley por la razón del individuo.”²⁰² La sociabilidad y la comunidad, según esto, estaría edificada por la reflexión, por la razón en su versión de entendimiento. Pero esta comunidad, en la medida que tiene como condición de su existencia la limitación, la libertad es aquí algo meramente negativo. En una verdadera comunidad la libertad no es un factor ideal dado *a priori*, sino que la comunidad es la posibilidad de una libertad más amplia y la razón no se contrapone a la naturaleza, sino que intenta comprenderla.

En los escritos juveniles puede apreciarse el interés que tenía Hegel por el tema de la libertad y por el comportamiento moral como expresión de esa libertad. “Ser su propio dueño y esclavo parece, en verdad tener una ventaja respecto a la condición en que el hombre es esclavo de un extraño.”²⁰³ A este comentario sarcástico añade Hegel lo siguiente: “[...] cuando en la Doctrina de las costumbres la instancia autoritaria es instalada en el seno del hombre mismo y cuando en él se contraponen absolutamente lo dominante y lo sometido, entonces la armonía interna se destruye; disgregación y escisión absolutas constituyen el ser del hombre. Este ha de procurarse una unidad, pero con la no-identidad absoluta subyacente no le queda más que una unidad formal.”²⁰⁴ Lo criticable en la postura de Kant, según Hegel, es que la universalidad, exigencia mantenida por lo que implica para considerar a un mandato como categórico y no simplemente hipotético, es un presupuesto que hay que asumir previamente y no una meta hacia la cual puede ir avanzando el hombre.

²⁰² *Ibidem.*, p. 103

²⁰³ *Ídem.*, p. 103.

²⁰⁴ *Ibidem.*, p. 104.

3.3 LA SISTEMATIZACIÓN DEL CONCEPTO DE ETICIDAD

Antes de abordar el texto que lleva por título *El Sistema de la eticidad*, conviene mencionar algunas cosas. Es un texto que no fue editado en vida de Hegel, él no lo destinó para su publicación. Considero que es significativo mencionarlo, dado que no es seguro que Hegel haya deseado dar a conocer su punto de vista con respecto a la moralidad de su entorno social. Cuando un pensador no publica sus escritos, es posible sospechar al menos dos cosas: o no le agrada lo que ha escrito (por estar incompleto, quizás, o porque el estilo aún no está refinado) o porque prevé consecuencias no gratas para su persona (persecución por manifestar sus ideas). Sin un elemento que nos indique la razón del por qué haya permanecido inédito, cualquier especulación es posible, pero se quedará en eso: en una especulación, misma que, no obstante, puede servir de puerta para quien desee indagar al respecto. Otra cosa que considero importante mencionar, es que en este texto se hace explícita su noción de *eticidad* (***Sittlichkeit***, traducida por algunos como civilidad, aquí se mantendrá el de eticidad) y tiene como preámbulo las críticas a la propuesta moral kantiana. Hay varios puntos discutibles o poco aceptables en este texto, mismos que ya no aparecerán ni en la *Fenomenología* ni en la *Filosofía del Derecho* y que, en consecuencia, sería un tanto impropio centrar la crítica en ellos.

Con respecto a la crítica del concepto de moralidad kantiana y entrando en materia, la exigencia del *imperativo categórico* parece rehuir de todo aquello que tenga que ver con la experiencia, cosa inaceptable para Hegel, quien se cuida de pedirle a la filosofía moral que sea edificante. Sin embargo, tampoco es conveniente que se desentienda de todo contenido, dado que es ese contenido lo que da sentido a la reflexión con respecto a la moral.

En virtud de ello, Hegel hará referencia explícita a esos contenidos y planteará el sistema de la *eticidad* como un sistema en relación con otros sistemas, los cuales deberán colaborar e interrelacionarse para que la *eticidad* opere. Tales sistemas son: el sistema de las necesidades, los estamentos y el Estado. No obstante, para ello no basta con que se vean estas relaciones en panorámica de tal modo que tal perspectiva devenga concepto, la intuición y el

concepto han de trabajar en sus contradicciones, las cuales son una manifestación de aquella relación, contradictoria también, entre lo universal y lo particular.

La *eticidad* es un movimiento, es un tránsito, en el que la unidad de la ley (que es algo formal, en la medida que me indica una forma de comportamiento) se cierne sobre el individuo, y una vez que se interioriza conforma la identidad del individuo. Esto no significa que lo particular (el individuo) desaparezca, sino que al cumplir la ley o la norma o al tenerla como horizonte de su acción, el individuo entra en *relación* con ella o se une a ella de modo incompleto. Hay en este movimiento, en este impulso primario, un elemento que se echa de menos en la moralidad kantiana, a saber: el hecho de que cuando se cumple la ley, no indica haya una unidad entre la ley (general o universal) y el individuo (particular o singular), puesto que la acción tiende a lo individual y se satisface en lo individual, satisfacción que consiste, según Hegel, en el hecho de que el concepto y la intuición forman una unidad²⁰⁵.

La primera consideración que hace Hegel, y que lo separa de la filosofía kantiana, es su apelación a la realidad y el que la vinculación que hay con esa realidad (esto es, la sensibilidad, la intuición y la naturaleza) está en estrecha relación con el sistema de la eticidad, configurando el sistema de las necesidades. El sistema de las necesidades, frente al cual el hombre está indisolublemente unido, (esa realidad, esa unidad de la que parte Hegel) es un dato que no hay que descuidar. No es, como asevera Valcárcel, una unidad plotiniana que hay que aceptar²⁰⁶, tanto al principio como al final del proceso, sino que, como es una realidad en la que la actividad humana tiene directa injerencia, ya sea conociendo, dominando e incluso devastando: es una realidad que ha de ser tomada en su íntima relación con el humano y como una relación fundamental.

Gracias a la intuición y a la sensibilidad no sólo puedo separar lo objetivo de lo subjetivo (tal como desarrollará en la *Fenomenología*), sino que también y en virtud de ellas puede el individuo experimentar el goce. Esto constituye la

²⁰⁵ Cf. HEGEL, G. W. F., *El sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, edición a cargo de Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria, 1983, p. 111.

²⁰⁶ Cf. VALCÁRCEL, A., *Hegel y la ética...*, p. 112.

primera potencia en el terreno de la eticidad y es denominada por Hegel “potencia práctica”, y si bien esta potencia subsume el concepto a la intuición, también es cierto que da la posibilidad del disfrute o del gozo, por el cual la subjetividad determina al objeto pero también llega a determinarse a sí misma.

Según Hegel, esta primera potencia materializada en el goce, tiene un carácter negativo, por el cual la subjetividad, o mejor aún, el individuo aniquila o consume el objeto. Hay en ello un proceso, no sólo cognitivo (en la medida que hay una aprehensión del objeto); sino también un proceso de la conciencia por el cual se abre un sendero hacia el comportamiento ético o razonable. Los comentarios de Valcárcel y Marcuse, si bien pueden servir para acercarnos al texto, parecen no ser totalmente justos en sus apreciaciones: este primer apartado no solamente es, como asegura Valcárcel, un relato en el que la naturaleza ética es ignorada y sólo se habla de la naturaleza inerte y su relación con el individuo²⁰⁷, sino que esta relación es la que sirve de escenario para el comportamiento ético. En el caso del comentario de Marcuse, quien asegura a propósito de esta obra, que en la primera parte se muestra “[...] una relación inmediata entre el individuo aislado y los objetos dados”²⁰⁸, pienso que es un error considerar al individuo como un ente aislado, dado que Hegel, en lo que hasta ahora se ha comentado de sus textos, no aísla al individuo. Más bien, “el individuo aprehende los objetos que lo rodean como objetos de su necesidad o de su deseo; los utiliza para satisfacer sus necesidades, consumiéndolos y “aniquilándolos” bajo la forma de comida, bebida, etcétera.”²⁰⁹ Decíamos que el goce tiene un carácter negativo, pero a la vez abre las puertas hacia la eticidad, en palabras de Hegel: “este goce, en el cual el objeto está determinado de un modo puramente ideal y queda totalmente aniquilado, es el goce puramente sensual. Es el caso de la satisfacción del apetito, la cual representa el restablecimiento de la indiferencia y la vaciedad del individuo o de su simple posibilidad de comportarse de un modo ético o razonable. Dicho goce es simplemente negativo, ya que tiende a su absoluta

²⁰⁷ Cf. VALCÁRCEL, ob. Cit., pp. 112-113.

²⁰⁸ MARCUSE, H., *Razón y revolución*, p. 61.

²⁰⁹ Idem

individualidad, tendiendo con ello también hacia el aniquilar de lo objetivo y universal concreto.”²¹⁰

Este movimiento por el cual el individuo consume el objeto tiene muchas consecuencias: el goce no desaparece, sino que reaparece y por ello en el consumir hay una identidad con el aniquilamiento; por su parte, el objeto, en general, no es aniquilado, sino sólo en cuanto lo consideramos particular, en este último caso, es sustituido por otro objeto particular frente al cual emerge nuevamente el goce. Ante ello se pueden hacer las siguientes consideraciones: la intuición y la sensación, en la medida que proporcionan goce, el cual está referido a un objeto hacia el cual se mueve el individuo, el intuir práctico puede ser conceptualizado como *trabajo*; el objeto, en cuanto diferencia o en tanto que es diferente del sujeto, puede conceptualizarse como un *producto* de ese trabajo, pero también como *posesión*. Aunado a ello y en la medida de tal diferenciación, el objeto es conceptualizado también como un instrumento o como un medio.

De estas conceptualizaciones Hegel desea destacar la de trabajo²¹¹, entendiéndolo como un movimiento por el cual lo vivo se apropia o toma posesión del objeto; y lo que cabe señalar de ella es que, en esta toma de posesión hay una diferencia sustancial entre plantas y animales frente al hombre, dicha diferencia radica en que los primeros realizan un trabajo mecánico, esto es, se trabaja para la satisfacción, digámoslo, de un modo directo; en cambio, en el hombre el trabajo no está relacionado de modo directo con la satisfacción, sino que esta satisfacción, en ocasiones, tiene que aplazarse. Esta situación de aplazamiento se debe a que media entre el trabajo y la satisfacción, la conciencia de sí mismo, pero también a que el deseo retorna aún cuando haya habido anteriormente un goce. Este retorno implica el que se pongan en operación los medios para llegar a tal goce.

Esta conciencia que se tiene de las potencias (esto es, la intuición, la sensibilidad, la diferenciación entre objeto y sujeto) así como de sí mismo, del deseo y de la satisfacción, todo ello junto, es lo que llama Hegel *inteligencia*, la

²¹⁰ HEGEL, G.W.F., *El sistema de...*, 1983, p. 114.

²¹¹ Cf. Idem, p. 115.

cual surge en el seno de una sociedad y generada por una socialización a través de la educación y la cultura (*Bildung*)²¹². En efecto, como señala Marcuse, todo ello “[...] presupone una asociación consciente de individuos que organizan su actividad adoptando algún tipo de división del trabajo de modo que haya una constante producción que reemplace lo que se gasta.”²¹³ La inteligencia no es un producto de la naturaleza, como asegura Valcárcel a propósito de esta noción, sino que es la posibilidad de apropiación del objeto mediante el trabajo socialmente organizado. Sin duda, la inteligencia está íntimamente ligada a la naturaleza, pero eso no implica que sea un producto totalmente emanado de ella. Esta temática es de suma importancia, no sólo porque reaparecerá en la *Fenomenología* formando parte de la eticidad, sino porque lo retomará Habermas en *Ciencia y técnica como “ideología”*²¹⁴ a propósito del papel ético que tiene el conocimiento científico de la naturaleza. Lo que sí constituye un producto de la naturaleza, en opinión de Hegel, es el sexo, mismo que la inteligencia lo percibe como diferenciado sólo para mantener vivo el deseo, aunque aquí cabría hacer una aclaración: el deseo presente en el terreno sexual no es igual que el que está presente con respecto al objeto de consumo, dado que en este segundo, el deseo, ya se ha dicho, tiende a aniquilar al objeto consumiéndolo; el objeto en la sexualidad no es lo aniquilado, sino más bien, lo que es aniquilado es el sujeto, en virtud de que cada individuo se dona, se da al otro, y al darse a otro renuncia, en cierto modo, a sí mismo para unirse a quien ama.

Esta unión es sólo ideal o abstracta, en la realidad esa unión produce (o reproduce) a un sujeto distinto de los unidos por la sexualidad: el hijo. En esta dirección, hay una equiparación entre el hijo y el objeto producido por el trabajo, la cual, según Valcárcel, sólo tiene el objetivo de caracterizar al discurso como hijo de la inteligencia²¹⁵, pero que a mi juicio y siguiendo en esto a Habermas, tanto el hijo como el objeto producido, son instancias que permiten definir el concepto de espíritu. En otras palabras, no es que el espíritu determine las relaciones éticas de un modo casuístico y arbitrario, sino que las

²¹² Cf. HEGEL, G.W.F., *El sistema de...*, 1983, p. 118.

²¹³ MARCUSE, H., *Razón y revolución*, p. 61.

²¹⁴ Cf. HABERMAS, J., *Ciencia y...*, 2001, pp. 11-18.

²¹⁵ Cf. VALCÁRCEL, A., ob. Cit., p. 113.

relaciones interpersonales (como las de la sexualidad, entre otras), el trabajo o la inteligencia van definiendo al espíritu: esto puede apreciarse tanto en la *Filosofía Real* como en la *Fenomenología*; y este movimiento es una ascensión a la universalidad, movimiento que constituye lo que Hegel denomina *eticidad*.

La equiparación mencionada en el anterior párrafo consiste en que tanto el hijo como el instrumento u objeto producido, son términos medios, medios por los que las relaciones perduran, pero ni el hijo ni el objeto son los únicos medios, el discurso (o el lenguaje) lo es también, mismo que sirve de vínculo entre los individuos y hace que tales vínculos perduren. En el caso del hijo, es término medio porque lo que unía a sus padres, el sentimiento, ya no es sólo ideal, sino que tiene una realidad externa a ellos, es “objetivo”. El hijo es la materialización de eso que los une. Con respecto a la herramienta, instrumento u objeto producido, es un medio por el cual no sólo se relaciona el individuo con los objetos, sino que la herramienta es un objeto mediador que facilita el trabajo, esto es, que lo hace más racional²¹⁶, pero también, al compartirse con otros individuos se eleva a una generalidad y por ello adquiere objetividad²¹⁷. En el caso del lenguaje sucede algo semejante, “[...] el discurso se convierte en medio en la medida en que sea una cosa, una determinidad para sí, y, sin embargo, al mismo tiempo, no sea nada para sí, ninguna cosa, algo opuesto de un modo inmediato a sí mismo, para sí y absolutamente no para sí, sino un ser otra cosa, siendo, pues, el concepto absoluto aquí real y objetivo.”²¹⁸ En otras palabras, el lenguaje, si bien intenta expresar lo individual, lo hace a través de la generalidad, puesto que el signo o símbolo en realidad es algo general. En efecto, para poder comunicar algo individual que no es él mismo, el signo tiene que disociarse de aquello que intenta comunicar, es decir, tiene que diferenciarse del objeto singular (dado que no podría tenerse un signo para cada objeto singular que experimentásemos) y adquirir generalidad, lo mismo pasa cuando intenta servir como medio para la comunicación entre individuos, sería inútil que cada individuo tuviese su propio lenguaje, no sería lenguaje.

²¹⁶ Cf. HEGEL, G.W.F., *El sistema de...*, 1983, p. 122.

²¹⁷ ídem.

²¹⁸ Ibídem, pp. 124-125.

Cabría preguntar, una vez expuesto este escenario: ¿por qué estas temáticas son abordadas por Hegel en un texto que tiene a la ética como su principal asunto? La respuesta que ofrece Habermas parece ser muy convincente: la herramienta, la familia y el lenguaje “[...] designan tres modelos básicos, igualmente primitivos de relaciones dialécticas.”²¹⁹ Relaciones en las que el sujeto se encuentra y en las que la conciencia, mediante un proceso, se va configurando, desde lo sensible hasta la autoconciencia, como lo desarrolla posteriormente en la *Fenomenología*. Hay que añadir que en el *Sistema de la eticidad*, este despliegue es formulado como el ascenso a la universalidad de un espíritu a través de las peripecias de una autoconciencia que “[...] sobrepasa la relación de reflexión solitaria en la dirección de la relación complementaria de los individuos que se conocen.”²²⁰ Este ascenso a la universalidad no es sólo asumir, por parte de la conciencia, lo que se encuentra al paso. No basta con conocer, con aceptar y obedecer, si en verdad hay una relación dialéctica a través del lenguaje, en la familia y con la naturaleza, dichas relaciones son creativas y dinámicas. Al respecto dice Hegel, “el sujeto no está simplemente determinado como poseyente, sino integrado bajo la forma de la universalidad concreta como algo individual en relación con otro.”²²¹ Por lo que la socialización no es entendida como la incorporación de un individuo ya conformado previamente al cuerpo social; sino que la socialización es la conformación de ese individuo como individuo por medios sociales (la familia, el trabajo y el lenguaje).

En efecto, si bien es cierto que el individuo asimila los comportamientos de su sociedad, esos mismos comportamientos no lo hacen exactamente igual a otro individuo; aunque sí le permiten formar parte de esa sociedad y también identificarse con los demás miembros de ese cuerpo social. A la vez que le permiten formar parte de una sociedad, también lo constituyen en cuanto individuo, le permiten tener ciertas características que lo definen como individuo, las cuales serán enarboladas como posesiones que lo distinguirán de los demás. Esto es de la mayor importancia porque tales posesiones alcanzan una idealidad en la noción de *propiedad*, noción que no sólo es

²¹⁹ HABERMAS, J., *Ciencia y...*, 2001, p. 12.

²²⁰ *Ibidem.*, p. 15.

²²¹ HEGEL, G.W.F. *El sistema de...*, 1983, p. 128.

condición de la lucha por el reconocimiento, en cuanto está referida a aquella abstracción que llamamos personalidad; sino también es condición del derecho, en cuanto está referida a la posesión de objetos externos para la subsistencia e incluso tiene importancia para la noción de contrato. En lo que se ha mencionado se evidencia, además de lo que se ha llamado aquí *socialización*, el conjunto de relaciones que, mediante la interiorización de normas, costumbres, etc., establece el individuo con otros. No basta con que el individuo interiorice normas y costumbres de un pueblo, lo que importa en ello es que mediante tales interiorizaciones el individuo llegue a relacionarse efectivamente y convenientemente con otros.

Esto significa que, para garantizar un mínimo de buen trato entre los individuos que se vinculan a través de la posesión de un objeto, es necesario que ese trato esté regulado y lo que en este caso cuenta es la formalidad, lo abstracto y la universalidad de la ley, en consecuencia “[...] los contratantes son aniquilados en cuanto individuos, y constituye lo universal concreto que subsume a los contratantes, la esencia absolutamente objetiva y término medio vinculante del contrato.”²²² En este caso el individuo se somete al contrato porque mediante él se llega a un acuerdo, el cual está garantizado por la universalidad de la ley, aunque, agrega Hegel, lo que vincula a los individuos en el contrato es un conjunto de especificidades del objeto, éste, también, específico o determinado. En consecuencia y por esta determinidad, tanto el objeto como el contrato, tienen un carácter finito. Como se ha expuesto, el contrato establece las condiciones mínimas de la relación de intercambio y de reconocimiento de la posesión.

Hay otro aspecto en el que también el reconocimiento (o la falta de éste) se hace patente: tal aspecto es la vida; es decir, cuando se relaciona un individuo con otro mediando entre ellos la vida, se hace patente cierto poder vital. “En esta relación, un individuo vivo está frente a otro individuo vivo, pero con poder vital desigual; el uno es, pues, el poder o la potencia para el otro en la indiferencia; aquel se comporta, pues, como causa con respecto a este [...]”²²³ Esta es la relación de dominio y servidumbre, cuyo carácter relativo se

²²² *Ibíd.*, p. 133.

²²³ *Idem*, p. 135.

da de modo natural en la familia, aunque también en la lucha por la sobrevivencia y por el reconocimiento, tal como queda asentado ahora en el *Sistema de la eticidad* y posteriormente tanto en *Filosofía Real* como en la *Fenomenología*. En la familia esta relación es peculiar, dado que el señor (o padre) en realidad no subyuga a los demás miembros, sino que sólo es el administrador de los bienes (trabajo y propiedad) familiares, que son comunitarios. La relación de servidumbre es, más bien, de obediencia y esto sólo en la medida en que dependen del administrador. Bajo esta óptica el matrimonio no puede ser contrato, aunque da la apariencia de serlo; y no lo es porque, a pesar de que hay un acuerdo de voluntades, por el cual se ceden los individuos uno al otro, si hubiese un contrato, cada uno sería objeto para el otro, se reduciría a ser un objeto poseído y se anularía la posibilidad de la libertad. Lo que Hegel destaca con ello es que el matrimonio es una situación ética que se ha institucionalizado para la preservación de la especie, en dicha institucionalización se puede apreciar ese ascenso a la universalidad o el inicio de tal ascenso: en la familia es donde se da ese contacto humano y donde se forma desde sus inicios el espíritu.

Hasta aquí Hegel ha abordado la eticidad en lo que tiene de positivo, es decir, aquello que podría ser considerado “bueno”, en la medida que tiende a la convivencia. En la segunda parte hace referencia a aquel aspecto negativo que suprime o dificulta la convivencia, esto es el **delito**, mismo que se realiza, no como oposición a la libertad, sino como ejercicio de la misma. Aquí Valcárcel comenta la propuesta hegeliana asegurando que “Se nos invita a recorrer el camino de la negatividad, porque hay que pasar, como en los misterios antiguos, por la prueba de la obscuridad. Sabemos de antemano, como en las iniciaciones, que nada malo va a sucedernos, que ningún verdadero fantasma va a atacarnos. Lo negativo no se nos va a resistir, sino que se nos avisa de que llegaremos a dominarlo.”²²⁴ Ciertamente hay una invitación a hacer tal recorrido, pero no para ser iniciados en algún misterio, sino para analizar lo negativo que pueden llegar a tener las relaciones sociales, entre ellas el delito, y este análisis sólo adquiere importancia en la medida que con él se plantean las posibles vías de superación. Si a la ética se le niega la posibilidad de

²²⁴ VALCÁRCEL, A., ob. Cit., p. 117.

estudiar aquellos comportamientos que dificultan o hacen insoportable la convivencia, entonces, en efecto, la ética no pasará de ser un discurso edificante al que sólo le cabe la exhortación o la condenación, o bien, se la convierte en un asunto que sólo los filósofos o, peor aún, algunos cuantos iluminados pueden revelarnos sus misterios.

Si se espera algo distinto, los discursos éticos tienen que dejar de ser edificantes y en lugar de ello tienen que mostrar cómo un comportamiento hace que la convivencia no sea conveniente. Así, la ética o eticidad tiene cierta negatividad, en la medida que suprime la subjetividad, porque no se concentra en las relaciones de sujetos particulares, sino que señala el horizonte universal al que se aspira. De este modo, no hay una negación definitiva de la subjetividad, sino un camino de su realización, al ser un elemento de la universalidad. En otras palabras, la eticidad muestra que la convivencia es posible cuando la subjetividad se realiza teniendo como guía de esa realización, justamente la universalidad, que no es otra cosa sino el bien común (en el sentido de *comunitario*). No se trata de sacrificar todo (a los individuos, en este caso) a lo universal, sino de que, para que sea posible la convivencia, ha de pensarse, además del bien particular, el bienestar general; sólo en la medida que los demás están bien, puedo estarlo yo.

Este bienestar común es en lo que no repara el criminal o delincuente. El crimen o delito también suprime la subjetividad, pero considerándola como algo material (u objetual), es decir, el criminal suprime al otro porque lo considera un objeto, lo que destaca Hegel aquí es que esta negación es definitiva, con lo cual la subjetividad del delincuente se realiza, aunque sólo unilateralmente; el ejemplo que pone Hegel para mostrarlo es bastante explícito: “Un asesinato suprime lo vivo en tanto que individualidad, en cuanto sujeto, pero la eticidad también hace lo mismo; la eticidad suprime, empero, su subjetividad, su determinidad²²⁵ ideal, mientras que el asesinato suprime su objetividad, la pone como algo negativo, particular, que vuelve a situarse bajo la violencia de lo subjetivo al que se había sustraído, ya que él mismo era algo objetivo. La

²²⁵ En la traducción consultada de la *Fenomenología del espíritu*, se emplea esta palabra y aunque considero que es más adecuado usar la palabra **determinación**, como lo sugiere la revisora de este trabajo de tesis, Hilda Naessens, continuaré usando la palabra *determinidad y determinidades*, porque considero que es mejor apegarme a la traducción citada.

eticidad absoluta suprime de modo inmediato la subjetividad por el hecho de que aniquila solamente en tanto que determinidad ideal, como oposición; pero deja existir absolutamente su esencia, y precisamente la hace real y la hace consistir en eso en tanto que deja existir su esencia, lo que es.”²²⁶

En efecto, la eticidad deja subsistir tanto la subjetividad como la objetividad, aún cuando niegue la subjetividad, o, mejor aún, la supere. El delito, en cambio, obra contra la posibilidad de la convivencia y al hacerlo, además de que obra contra sí mismo, niega la posibilidad de que su comportamiento sea universal o que sirva como modelo general para el comportamiento de otros. “El delincuente se ha herido y suprimido a sí mismo también directamente de un modo ideal en aquello que él hiere en apariencia exteriormente, y en tanto que es algo extraño a él.”²²⁷

En esto que Hegel afirma hay quienes aseguran que incurre en la falacia de *petición de principio*. No lo hay. Recordemos que tal falacia es un “argumento circular”, que consiste en suponer la verdad de lo que se quiere probar, dado que la conclusión en realidad está contenida en las premisas, pero expresada en términos diferentes. La conclusión en esta clase de argumentos falaces no es sino una repetición de alguna premisa, con lo que no hay una efectiva derivación lógica. Decir que al herir a otro, el criminal se hiere a sí mismo, no se incurre en una petición de principio. Lo que Hegel expresa es que, al dañar a otro en su persona o en sus bienes, se hace imposible la convivencia cordial y se niega la posibilidad de que se le trate cordialmente; pero también, añade Hegel, interviene la conciencia como remordimiento²²⁸, es decir, el criminal es consciente de que el afectado puede vengarse y en caso de asesinato son los familiares quienes pueden vengar al muerto.

Esta conciencia moral primigenia, en la que la venganza operaría, en cuanto modo de justicia externa, es incompleta porque no llega a la universalidad: si no se actúa delictivamente es por temor a la venganza y no por haber llegado a la convicción de que el delito no permite la convivencia general. Por su parte, la venganza, en cuanto exterioridad de la justicia,

²²⁶ HEGEL, G.W.F., *El sistema de...*, 1983, p. 143.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 144.

²²⁸ *Idem*

también es incompleta y, en cierto modo es mejor que lo sea, porque si se llegase a exteriorizar como algo objetivo y universal conduciría, señala Hegel, a la devastación, de manera semejante a lo que señalaba Sócrates al referirse a la cadena de injusticias, ésta no se rompería si no hubiese un momento en el que la acción vengadora o vengativa es detenida por un principio ético, pero también por un reconocimiento del otro como sujeto, esto último, posibilitado por la conciencia.

Efectivamente, por este reconocimiento, el sujeto establece una relación con otro sujeto, primero, de un modo determinado, es decir, atendiendo a las determinidades que lo particularizan; pero también concibe relaciones posibles (o abstractas) y por ello se hace universal u objetiva la relación entre ellos; en palabras de Hegel: “[...] por medio del reconocer, la relación relativa se hace por sí misma indiferente, y su subjetividad se hace al mismo tiempo objetiva.”²²⁹ Cuando se suprime tal reconocimiento en la realidad y no sólo en lo abstracto, se da origen al robo, que no es sino la negación de las determinidades en cuanto o por cuanto se refieren a la propiedad. Esto significa que el robo es una afectación o una lesión personal, aunque sin afectar a la totalidad de la persona. Cuando sí hay una afectación a la totalidad de la persona, hay un sometimiento (aunque sea sólo en el momento de cometer el ilícito) y es lo que llama Hegel “robo con violencia”.²³⁰ Esta afectación no sólo puede ser sobre algo material, sino también sobre algo ideal como el honor, pero, en todo caso, sea material o ideal, hay una negación.

Estas negaciones que representan los delitos no son relaciones constitutivas, es decir, no puede valer como relaciones que fundan una norma. Las normas para contrarrestar el delito tienden a suprimirlo totalmente. Algo distinto sucede con la relación de dominio y servidumbre. Ciertamente puede considerarse esta relación como injusta, pero, como asentará en la *Fenomenología*, esta relación está caracterizada por el reconocimiento, aunque éste sea parcial; el crimen y la opresión carecen de este reconocimiento. Para que se dé tal reconocimiento la inteligencia ha de superar las particularidades, es decir, ascender a la universalidad. Ciertamente, Hegel habla de aniquilar las

²²⁹ Ibídem, p. 147.

²³⁰ Cf. Ibídem, p. 149.

particularidades²³¹, y ello ha dado pábulo para que se asegure que Hegel somete todo a la universalidad; sin embargo, esta afirmación tendría que ser contextualizada, es decir, debe estar referida a lo que anteriormente se dijo y significa lo siguiente: si las acciones negativas (desde un punto de vista moral) sólo se contrarrestaran atendiendo a lo particular, entonces la justicia se reduciría a venganza, de ahí que se tenga que elevar a la generalidad, sin olvidar que lo particular no es reducido a la nada, sino que forma parte del entramado social, “[...] en la eticidad está el individuo de un modo eterno; su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales; ello es así porque lo que actúa no es lo individual, sino que es el espíritu general y absoluto el que actúa en lo individual.”²³² No se piense que esto general o universal es un ser externo con personalidad propia; esto general no es otra cosa que la serie de reglas o costumbres que el individuo ha introducido a su conciencia en y por el proceso de socialización, como se decía en páginas anteriores. Esto tampoco significa que la sociedad determine de manera absoluta lo que es y lo que hace el individuo, y mucho menos significa que el individuo determine lo que la sociedad es; significa que ambos adquieren sentido por las relaciones entre ellos. El concepto que unifica estas relaciones es el de *Pueblo*. “En el pueblo queda establecida de un modo absoluto formal la relación de una multitud de individuos, no una multitud exenta de relación ni una mera mayoría o pluralidad; no se trata de una multitud sin relación: una multitud en cuanto tal no establecería la relación que existe en la eticidad, [esto es]: la subsunción de todos en algo general que tuviese realidad para la conciencia de todos, que formase una unidad con ellos y tuviera poder y fuerza sobre ellos cuando éstos quisieran ser individuos aislados[...].”²³³

Hay varios aspectos que pueden destacarse aquí. El primero de ellos es que, la eticidad es capaz de unir a la sociedad, no de separarla. No se trata sólo de estar juntos, sino que hay algo que cohesiona a la sociedad, además de las necesidades materiales. Eso que le da unidad a la sociedad es el espíritu, entendido no como una entidad trascendente colocada allende los individuos; sino que, y este es el segundo aspecto que deseo destacar, el

²³¹ Cf. *Ibidem*, pp. 155 y 156.

²³² *Ibidem*, p. 156.

²³³ *Ibidem*, p. 157.

espíritu, dentro de la conciencia del individuo que acepta aquellas normas y costumbres que la sociedad le transmite, opera en la dirección de autoafirmarse. Cabe aclarar que estas normas y costumbres no han de ser aceptadas sólo como una doctrina, sino que han de ser aceptadas conscientemente, sin que medie para tal aceptación la coerción o la coacción. Se entiende entonces que estas normas o costumbres pueden ser cuestionadas y que ello es parte del mismo espíritu; más aún, puede afirmarse que, si no son cuestionadas, entonces en realidad el espíritu no opera y, en ese caso, más que normas o costumbres lo que se tiene son dogmas.

Otro aspecto destacado de la eticidad es el siguiente: que tiene la fuerza para someter a quienes desean separarse o aislarse. Esto no ha de entenderse como un sometimiento irracional ante el poder de la generalidad. Ésta es algo que se construye con el concurso de todos los individuos, en la que todos participen por igual. Esta igualdad no es la igualdad abstracta burguesa²³⁴, sino una igualdad intuida, sentida y experimentada, puesto que el espíritu, al estar en cada individuo (en la forma de costumbre, normas e intención, como ya se ha dicho), opera siendo él mismo, esto es, viviendo él mismo esas costumbres, normas e intenciones; y al hacerlo puede llegar a modificar las mismas costumbres. Modificación que para ser incorporada a la eticidad ha de ascender a la universalidad.

Según lo dicho hasta aquí, la verdad de la eticidad se alcanza cuando se contempla en sus múltiples vertientes o ramificaciones, es decir, cuando se contempla como sistema. Hasta ahora se ha dicho que las necesidades materiales median las relaciones entre el sujeto y el objeto, aunque también entre los sujetos. Esta mediación no sólo está dada a través de los sentidos y del sentimiento, sino que la conciencia y la percepción que se tiene del otro y de sí mismo, intervienen en la conformación y dirección de las relaciones sociales, mismas que adquieren el carácter de universalidad al estar coaguladas en el concepto de *pueblo*. Dicho concepto muestra la dinámica y la dinamicidad de las relaciones sociales; pero éstas también tienen una estática o estado de reposo. A esta parte en la que aquella dinámica se plasma y en la

²³⁴ Cf. Ídem

que parece haber cierta positividad Hegel la llama *Constitución*. Y lo característico de esta constitución es que tiene una universalidad objetiva, pero también es una finalidad para el individuo. Esto puede inducirnos a pensar, nuevamente, a que hay una aniquilación del sujeto individual por parte de la ley universal o que hay arbitrariedad por parte de la subjetividad al establecer leyes, subsumiendo lo universal a lo particular. La propuesta hegeliana implica, más bien, el reconocimiento de ambos momentos en su dialéctica. Así pues, “en el movimiento, lo ético tiende hacia la diferencia y la suprime; el fenómeno es el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo y el suprimir dicha oposición.”²³⁵ Y en líneas posteriores afirma: “Lo ético ha de contemplar, en su diferencia misma, su vitalidad, y ello ha de ser aquí de tal manera que la esencia de este ser vivo contrapuesto quede establecida como algo extraño y como algo que ha de ser negado [...]”²³⁶

Esta vitalidad no está reducida a lo universal, sino que aquello que tiene que ser negado como subjetividad o individualidad es una acción que sólo tenga sentido como acción individual. Una acción considerada desde un punto de vista ético tiene varios aspectos: es individual, en la medida que es realizada por un sujeto individual. Sin embargo, este sujeto individual está relacionado con otros sujetos y su acción los afecta. Entonces, tanto la acción como los sujetos implicados en ella están dentro de un marco más amplio (ya sea la familia, los estamentos o el Estado). El Estado, sociedad o pueblo, tienen costumbres y leyes que le dan sentido tanto al individuo como a sus acciones. Si sólo se considerara la acción en su individualidad o singularidad y si está en consonancia con las costumbres o las leyes, entonces esa acción sería virtuosa; por el contrario, si está en oposición a esas mismas leyes o costumbres, entonces la acción es viciosa.

En aquella segunda posibilidad aparece el aspecto de la eticidad (o, mejor aún, del comportamiento moral) que hay que negar. Esto significa que las virtudes, si bien son una posibilidad de comportamiento ético, éstas se quedan en la singularidad de la acción, sin que haya posibilidad de que tal acción llegue a fundar una generalidad, dado que la acción, por su mismo

²³⁵ *Ibidem*, p. 161.

²³⁶ *ídem*.

carácter singular, se reduciría a algo mecánico y sin finalidad. En este sentido, las virtudes constituirían una eticidad relativa, guiada por la rectitud, en la que, sin embargo, las relaciones carecerían de libertad y se limitarían a las determinidades igualándolas todas mediante una abstracción. Sólo la confianza, no como virtud, sino como intuición puede asegurar la identidad de aquello que ha sido separado por la rectitud.

En consecuencia, puede asegurarse que existe una eticidad absoluta y libre, por un lado, pero por otro, existe una eticidad en la que la virtud y la rectitud rigen, y una más que no es libre o natural. La tercera de éstas tiene que ver con las necesidades y con las posibilidades que, en la lucha por la subsistencia, tales necesidades proyectan. De esta eticidad se deriva un tipo de estamento o grupo social. Bajo una perspectiva que nos hace recordar a Platón, Hegel coloca en este grupo a los campesinos o productores. La segunda eticidad (de rectitud o de honestidad), si bien está vinculada con las necesidades, es capaz de objetivar el trabajo en la propiedad y en la actividad de intercambio, además de que universaliza las relaciones sociales mediante conceptos abstractos y mediante las virtudes. En este segundo nivel, por llamarlo de algún modo, Hegel coloca, sin mencionarlo explícitamente, a los burgueses y proletarios, es decir, a aquellos que son capaces de establecer un contrato, y son distintos de aquel otro grupo mencionado en primera instancia. Por último, la tercera eticidad, que es absoluta, parece estar destinada a regular las relaciones de los grupos o estamentos mencionados. Para ello tiene que considerar el sistema de las necesidades y a los individuos, pero en su indiferencia. En efecto, aquí ya no hay un estamento que requiera organización, sino un conjunto de estamentos cuya regulación será distinta de aquella que orientaba a los individuos. A este conjunto de estamentos lo llama Hegel *estamento absoluto* y al régimen que lo orienta, *gobierno*. Hegel no duda de que este gobierno ha de ser asumido por alguno de los estamentos, aunque, con el fin de no servirse de él despóticamente para sus fines, ha de haber una *Constitución* que garantice su ejercicio, de ahí que el gobierno tenga que ser absoluto, en el sentido de que no ha de estar inclinado hacia el beneficio de algún estamento en particular. En esta dirección asegura Hegel: "Por lo que se refiere al poder, lo universal considera en su realidad a lo

particular [...] lo que gobierna es formal, lo universal absoluto; el poder del todo depende de ello. Pero el gobierno ha de ser al mismo tiempo lo universal positivo absoluto, gracias a lo cual el gobierno es potencia absoluta; y la cuestión está [...] en la diferencia consistente en que el Gobierno sea verdadera potencia frente a lo particular, y en que los individuos estén necesariamente en lo universal y en lo ético.”²³⁷

Esto último parece exigir una aclaración. El estamento o grupo absoluto no puede sustentarse sólo en la costumbre, esto es cuando se configura o se constituye; sino que debe existir una positividad, es decir, una imposición que emana de una ley. La ley ha de dar a conocer los límites de los diversos estamentos, pero también de los individuos, en tanto que son miembros de dichos estamentos, esto tiene la finalidad de que ningún individuo o estamento haga del gobierno la ocasión de un beneficio particular. Para que esto ocurra, la acción de gobernar ha de recaer en los ancianos o en los sacerdotes. La razón que ofrece Hegel de ello es que ambos ya no están en contacto con las necesidades (viven en un estado absolutamente ideal), en la medida que unos ya están muy próximos a la muerte y otros, por vocación, renuncian a tales necesidades. Sin duda esta **geronto-teo-cracia** tiene más puntos débiles que fortalezas. Para empezar, esta escisión respecto de las necesidades aleja, tanto a ancianos como a sacerdotes, de la eticidad. Esta división la resuelve Hegel aseverando que entre la naturaleza (necesidades) y el espíritu ha de haber una comunidad de intereses²³⁸. Sin embargo, parece que, en el fondo, Hegel está proponiendo una teocracia, porque el gobierno, si es absoluto, podría considerarse como la manifestación de Dios²³⁹.

Hay que añadir que, además de este gobierno absoluto, Hegel formula un gobierno universal, el cual **es movimiento**. Este gobierno universal es diverso, frente a aquel otro absoluto mencionado con antelación y que es sustancia quieta. Siendo este gobierno universal **movimiento** y el absoluto quietud, el primero conservará del segundo su esencia, es decir, su carácter indiferente, mismo que da la posibilidad de determinación de lo particular. En

²³⁷ Ibídem, p. 172.

²³⁸ Cf. Ibídem, p. 175.

²³⁹ Cf. Ibídem, p. 178.

este forcejeo entre lo universal y lo particular y gracias a él, el gobierno universal tiene tres poderes: establecer lo universal (en forma de ley); subsumir lo particular a lo universal de un modo ideal (por medio de la idea de justicia) y subsumir lo particular a lo universal de un modo real (por medio de la ejecución de acciones).

Hegel no duda en hacer recaer la función de gobierno en el tercer poder. De este modo se pasa de la eticidad al Estado y al Gobierno. La razón de este salto es la siguiente: la eticidad absoluta adquiere una universalidad tal que su expresión en las leyes asegura que hay un mínimo común que hace posible la convivencia. Hay quienes han interpretado esto en el sentido de que Hegel estatiza la moral o la ética, es decir, reduce la ética a ser una manifestación del espíritu objetivo que encuentra su mejor expresión en el Estado; sin embargo, aquí propongo la interpretación siguiente: lo que hace Hegel es, más bien, moralizar el Estado, lo cual significa que la eticidad, para que no sea fracturada, ha de estar presente, principalmente y como modelo, en aquel órgano que regula al estamento absoluto. Si Hegel deja al Estado al final de la eticidad es porque en él recae, dada su universalidad, tanto en lo concreto como en lo abstracto, salvaguardar la vida, la seguridad y la libertad de los individuos. El Estado y las leyes que de él emanan son la expresión (o deberían serlo) del grado máximo de objetividad o universalidad; esto significa que una ley jurídica es la manifestación de la voluntad de todo el pueblo, con lo cual, a su vez, se quiere decir que, además de conocer la ley y de reconocerse en ella como producto suyo, esa ley es manifestación de su libertad y de la igualdad que cada individuo tiene frente a ella como productor de ella y como sujeto a ella.

El primer sistema que el Gobierno tiene que regular y mediar entre los estamentos y entre los individuos cuando haya conflicto de intereses, es el sistema de las necesidades, y él mismo (o mejor aún, los miembros del gobierno) ha de sustraerse a ese sistema, ser indiferente frente a las partes o particularidades, de tal suerte que no haya ocasión de corrupción. Esta mediación entre particulares, además, ha de trabajar para que la desigualdad en la propiedad, tenencia, adquisición e intercambio no sea destructiva, para ello inventa y crea leyes. El segundo sistema del gobierno es el sistema de

justicia, que considera lo universal como ideal, pero el cual está vinculado de un modo efectivo con lo real, esto es, con el individuo, dado que sus resoluciones, si bien tienen a la ley como su fundamento, tienden a la satisfacción de las partes o a los individuos involucrados. El tercer sistema del gobierno es el de la Formación Cívica, que incluye la educación, la cultura y la reproducción biológica. En este sistema se socializa lo que en el primer sistema está todavía en estado primario, latente o virtual. Mediante la educación y la cultura el pueblo se habla a sí mismo y es consciente de sí mismo, se constituye como tal. La disciplina forma las costumbres y la reproducción biológica garantiza la pervivencia del pueblo y su exteriorización así como su expansión.

3.4 EL CONCEPTO DE ETICIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Como se sabe, tanto el cuarto capítulo de esta obra (y que lleva por título “La verdad de la certeza de sí mismo”) así como los tres capítulos anteriores, están dedicados a la conciencia, cuya principal característica es la de estar volcada hacia lo externo (aún cuando haya algunos momentos reflexivos) y considerar que la verdad está en eso exterior. Tal modo de proceder no está exento de contradicciones y tampoco está exento de que en algunas de esas contradicciones la conciencia se repliegue sobre sí misma, sin que necesariamente tal repliegue implique que se genere la autoconciencia. Otra característica de la conciencia es que está avocada, entre otras cosas, a diferenciar; pero este diferenciar no es tan simple como decir que no confundimos la hoja de papel sobre la cual escribo con la ventana a través de la cual entra la luz solar que ilumina esa misma hoja. Diferenciar significa, que la conciencia se diferencia de aquello que ha llegado a saber, pero también consiste en depositar la verdad en eso externo.

Sin embargo, en un momento posterior, el de la verdad de la certeza de sí mismo, “[...] el concepto de esto verdadero desaparece en la experiencia de ello; el objeto, tal como era inmediatamente en sí –lo ente de la certeza sensorial, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento-, muestra, más bien, que no es en verdad, sino que eso en sí resulta ser un

modo en el que él, el objeto, es para otro [...]”²⁴⁰ En efecto, lo que antes era lo verdadero, el objeto externo o exterior, adquiere realidad pero por el concurso del sujeto. Cuando el entendimiento conoce el objeto, imagina que está conociendo algo distinto o diferenciado de sí mismo como sujeto; pero, ya Kant lo mostró magistralmente en la *Crítica de la razón pura*, el conocimiento del objeto (o de lo otro) es posible únicamente a partir de una unidad sintética que haga de las representaciones, *mis representaciones*, y, en consecuencia, el saber del objeto es, al mismo tiempo, saber de sí mismo.

Esto no significa que los anteriores momentos sean desechados, por el contrario, “si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con lo precedente, el saber de otro, vemos que éste último, ciertamente, ha desaparecido, pero que, a la vez, en la misma medida, sus momentos se han preservado; y la pérdida consiste en que tales momentos están aquí presentes tal como son en sí. El *ser* del querer decir íntimamente, la *singularidad* y la *universalidad* de la percepción, contrapuesta a aquél, así como lo *interior vacío* del entendimiento, no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia.”²⁴¹

Esto significa, entre otras cosas, que el movimiento de la autoconciencia no es distinto del de la conciencia, sino que es el mismo en su autoreflexión, es el retorno a sí misma de la conciencia desde el ser otro, y si se diferencia entre conciencia y autoconciencia, es sólo en virtud de que en la autoconciencia se agrega la imagen que la conciencia tiene de sí misma al conocer el objeto, esto es, ya no está concentrada en el objeto, sino que la conciencia ahora se ve a sí misma, no como objeto (esto ocurría en los tres momentos anteriores), antes bien se observa como actividad, como tendencia hacia los objetos. En ese sentido, ya no es un objeto entre objetos, sino que es, en su conocer, una tendencia desplegada, no simplemente una fuerza que ordena, digámoslo así, sin interesarse por las cosas que ordena o que conoce, existe en ella un interés. Esta imagen, sin embargo, como puede apreciarse, es parcial, Hegel agrega que el conocimiento tiene como una de sus condiciones de posibilidad el *deseo*.

²⁴⁰ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Abada editores/ Universidad Autónoma de Madrid ediciones, 2010, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, p. 245. A partir de aquí, todas las citas de la *Fenomenología* proceden de esta edición.

²⁴¹ HEGEL., Ob. Cit., 2010, p. 245.

Así pues, la conciencia, en tanto que tendencia, bien puede interpretarse bajo esta óptica como deseo, “la autoconciencia es deseo sin más” dice Hegel²⁴². Si conocemos algo es porque hiere o excita nuestro interés; Alexander Kojève, en su famoso opúsculo intitulado *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, lo expresa de la siguiente manera: “El hombre “absorbido” por el objeto que contempla no puede ser “vuelto hacia sí mismo” sino por un Deseo: por el deseo de comer, por ejemplo. Es el Deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: Yo.”²⁴³

Sin duda, los deseos tienen a nuestras necesidades vitales básicas como su inmediata referencia, mueven a decir yo, estas necesidades básicas nos asemejarían a los animales (y ciertamente lo hacen), pero tiene un agregado por el cual podemos hablar de una autoconciencia en el ser humano y no se les reconoce tal posibilidad a los animales, el mismo Hegel señala que el deseo hace que las formas de vida más bajas busquen lo que necesitan del mundo externo para consumirlo, para incorporarlo; no obstante, ese deseo no les hace decir yo. Si la autoconciencia llega a ser tal es por el hecho de que es consciente tanto del objeto como de sí misma, pero no considerándose como un objeto o como algo pasivo, sino como algo activo, como algo que actúa en este mundo. Así, Hyppolite la interpreta como una conciencia práctica²⁴⁴ y de ahí su importancia para la temática moral hacia la que se dirige la presente investigación, dado que ya la ha abordado Hegel en el *Sistema de la eticidad* bajo el concepto de *goce*. Por el momento, y sin entrar en detalles, es suficiente señalar que a partir de ahora la conciencia tiene un doble objeto: “[...] uno, el inmediato, el objeto de la certeza sensorial y del percibir, el cual sin embargo, está marcado para ella con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, a saber, *sí misma*, que es la *esencia* verdadera y, de primeras, sólo está presente, por ahora, en la oposición del primer objeto.”²⁴⁵

Cuando se radicaliza esta visión de la autoconciencia y sólo se concentra en ella misma, el objeto aparece como lo negativo, o, mejor aún,

²⁴² Ídem.

²⁴³ KOJÈVE, Alexander. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2006, p. 10.

²⁴⁴ Cf. HYPOLITTE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Barcelona, 3ª ed., Península, 1998, p. 132.

²⁴⁵ HEGEL, Ob. Cit., 2010, p. 247.

como lo negado, como aquello que no tiene realidad frente a la conciencia. Esto negado, a pesar de serlo, aparece como algo vivo o como algo de lo cual la vida puede nutrirse. Si el deseo permaneciese en el consumo del objeto deseado, tal como aparece en la satisfacción animal, no habría autoconciencia, es el reflexionar sobre esto que se desea (como conciencia deseosa), lo que genera la autoconciencia. En otras palabras: al tener ese objeto doble (el objeto del deseo y ella misma sabiéndose deseosa), la conciencia se torna autoconciencia; cuando además de desear, se percibe y concibe como algo que tiende hacia *otro* diverso de ella misma, es cuando se gesta la autoconciencia. Captando este otro, capta también la multiplicidad y al hacerlo, se da cuenta de que no tiene un único deseo, esto es: conservar la vida; sino que halla en este desear su propia autonomía, pero al mismo tiempo, la autonomía del objeto, es decir, “[...] la autoconciencia, que es *para sí* sin más, y marca a su objeto inmediatamente con el carácter de lo negativo, o que es primariamente *deseo*, hará, más bien, la experiencia de la autonomía del objeto [...]”²⁴⁶

Esta autonomía del objeto le revela además su propia autonomía, pero ambas conectadas entre sí. El deseo instaura una diferencia entre sujeto y objeto, y es esta diferencia lo que, podría decirse, funda esa tendencia del sujeto (en cuanto conciencia) hacia el objeto. En ese *tender hacia*, la conciencia marca al objeto como algo negativo o como algo que debe ser negado para así apropiárselo, tanto material como cognitivamente. Pero esto negado subsiste como tal y se opone al subsistir de la conciencia y por ello puede decirse que son autónomos, el problema está en reunirlos. Este problema encuentra una solución en el pensamiento hegeliano: captar, tanto lo subjetivo como lo objetivo, en su movimiento, el cual tiene dos momentos: “el *primer* momento que tenemos es que *las figuras autónomas subsisten*, o que se reprime lo que es el diferenciar en sí, a saber, el no ser en sí ni tener ninguna subsistencia. El *segundo* momento, sin embargo, es que ese subsistir se *somete a la infinitud* del diferenciar.”²⁴⁷ En el primer momento la subsistencia (tanto de uno como de otro) niega la fluidez y llega a ser lo otro, vale decir, lo que se opone a lo particular. No obstante, ese diferenciarse de la

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 249.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 251.

fluidez y sostener que subsiste, llega a ser por su oposición a lo particular. Al afirmarse como algo individual que subsiste y negar la fluidez en su universalidad, hace posible el que se cancele su oposición a lo otro. Y a la inversa, cuando se cancela la subsistencia individual se genera tal subsistencia, pues el proceso es configuración y cancelación de la figura, y es tanto dividir como articular.

La cancelación no sólo se da a nivel del conocimiento, ya se ha dicho que la autoconciencia surge por un deseo, el cual, en su afirmación, implica el que se satisfaga tal deseo o se pueda cumplir. La autoconciencia no llegaría a ser tal si sólo hubiese una satisfacción al consumir o al apropiarse del objeto por parte del sujeto o de la conciencia; esta forma de satisfacción, ya se ha dicho, también la experimentan los animales, pero no reconocemos en ellos la posibilidad de tener autoconciencia. Ésta surge por una cancelación o negación que se afirma (valga la contradicción) no sólo frente al objeto, sino frente a otra autoconciencia. Con ello, entonces, tenemos tres momentos indispensables para llegar al concepto de autoconciencia: “[...] a) el yo puro no-diferenciado es su primer objeto inmediato. b) Pero esta inmediatez es, ella misma, mediación absoluta; es, sólo en cuanto cancelación del objeto autónomo, o es deseo. La satisfacción del deseo es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia dentro de sí misma, o certeza que ha devenido verdad. Pero, c) la verdad de esta certeza es, más bien, la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia.”²⁴⁸

En otras palabras, la autoconciencia alcanza satisfacción en otra autoconciencia. Estas dos escasas páginas de la *Fenomenología* que se han comentado, son y han sido de suma trascendencia, ya que, como señala el mismo Hegel, aquí es donde se atisba por vez primera el concepto de *espíritu*.²⁴⁹ Y es aquí donde se da el paso previo a esa otra famosa sección de la *Fenomenología* en la que se expone una parte de lo que algunos comentaristas, entre ellos Karl Marx, consideran la filosofía social de Hegel, a saber: la dialéctica entre el amo y el esclavo. Hay también en esta parte un salto cualitativo con respecto al asunto que se venía tratando, esto es, con respecto al tema del conocimiento, dado que ahora ya no sólo se tratará del

²⁴⁸ *Ibidem.*, p. 255.

²⁴⁹ Cf. *ídem.*

conocimiento (*Erkennen*), sino también del reconocimiento (*Anerkennen*). Antes, sin embargo, de pasar a esa sección es justo decir aún lo siguiente: sólo por estar referida a otra autoconciencia o por tener frente a sí a otra autoconciencia, es que la autoconciencia puede llegar a ser tal, a decir de Hegel, “es una *autoconciencia* para una autoconciencia. De hecho, sólo así lo es; pues sólo aquí deviene para ella, por primera vez, la unidad de sí misma en su ser-otro; *yo*, que es el objeto de su concepto, no es, de hecho, *objeto*; mas el objeto del deseo es solamente autónomo [...] En tanto que una autoconciencia es el objeto, éste es también, en la misma medida, tanto *yo* como objeto. –Con lo cual ya está presente para nosotros el concepto de *espíritu*. Lo que a continuación llegará para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa sustancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas; *yo* que es *nosotros*, y *nosotros* que es *yo*.”²⁵⁰ Y esta sección adquiere para el presente trabajo de tesis suma importancia, porque en ella aparece la temática moral y ética con toda nitidez, justamente, en la relación entre amo y esclavo y las doctrinas filosóficas que se desprenden de tal relación, mismas que, vistas con una perspectiva histórica, aportan teorías éticas principalmente, nos referimos al estoicismo y al escepticismo.

Como se sabe, Alexander Kojève dedicó un opúsculo entero para esclarecer esta sección de la *Fenomenología*, que, sin duda, es uno de los pasajes más citados en la historia de la filosofía occidental, no sólo por las consecuencias que tuvo, p. e. para formar el punto de vista marxista con respecto a la lucha de clases²⁵¹, sino también porque, en cierta medida, es una pieza clave para entender el resto de la obra y la filosofía hegeliana. Lo que se revela como temática en esta sección es la relación de una autoconciencia con otra autoconciencia y consigo misma. Cabe señalar que la autoconciencia no llega a ser tal si no tuviese esta relación. Se ha visto en páginas anteriores que la conciencia puede dirigirse a las cosas e incluso puede hacer un ejercicio reflexivo, como acontece en el entendimiento, pero no puede llegar a ser autoconciencia si no es por el concurso de otra.

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ Cf. MARCUSE, H. Ob. cit., p. 117.

En otras palabras, cuando la conciencia capta, capta lo otro como otro, pero también capta su tendencia hacia ese otro; al captar esa tendencia, parecería negarse a sí misma, justamente por y para captar a ese otro. Cuando conocemos *lo otro*, parecería que nos olvidamos (aunque sea momentáneamente) de nosotros mismos; pero, acto seguido, tiene la conciencia que negar *lo otro* para estar cierta de sí misma, esto equivale a diferenciarse de *lo otro*, con ello se niega a sí misma, puesto que eso otro es ella misma, es decir, autoconciencia. Esta negación o cancelación, que parecería ser un abandono de sí misma, es en realidad un retorno a sí misma; primero, porque al cancelar su ser otro, deja a *lo otro* en libertad, deja que siga siendo otro. Más aún, “[...] este movimiento de la autoconciencia dentro de la referencia a otra autoconciencia se ha representado como *la actividad de una* de ellas; pero esta misma actividad de una tiene el doble significado de ser tanto *su actividad como la actividad de la otra*; pues la otra es igualmente autónoma [...] no tiene un objeto delante de sí tal como éste sería [...] sólo para el deseo, sino que tiene un objeto autónomo que es para sí, sobre el que, por tanto, ella no puede disponer nada para sí si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él.”²⁵²

La actividad de ambas autoconciencias tiene el doble sentido de que es actividad frente a sí misma como frente a otra, y también que en esa actividad hay un movimiento hacia la otra tanto como un movimiento hacia sí misma. “Se reconocen como reconociendo-se recíprocamente.”²⁵³

Si existe ese reconocimiento, ¿cómo es posible, entonces, que aparezca el conflicto entre ellas, es decir, el conflicto amo-esclavo? Cada una de estas autoconciencias se afirma, es simple ser para sí misma, excluyendo o negando *lo otro* fuera de sí, la esencia de esta autoconciencia es *yo*, y en esta inmediatez es singular: tanto lo otro como el yo son autónomos, no hay certeza de que una sea para la otra, por ello, dice Hegel, esta certeza aún carece de verdad; sólo llega a ser verdad cuando hay una abstracción de ambas por la que se reconocen. Al existir un reconocimiento parcial, esto es, poniendo demasiado énfasis en la singularidad, la relación entre estas dos

²⁵² HEGEL, Ob. Cit., 2010, p. 259.

²⁵³ Ibídem, p. 258. En alemán el texto dice: “Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*.”

autoconciencias está marcada por la lucha. Cuando los hombres intentan obtener reconocimiento de otro, pero sin reciprocidad, es cuando se instaura la lucha. Ésta es una relación siempre vigente, una relación que no se da como resultado obligado de una evolución social, con momentos bien caracterizados, sino que es una relación que se renueva cada vez, en cada relación social. Lo que me parece importante es destacar que esta lucha resulta de la afirmación de ambas autoconciencias por el deseo que tienen de reconocimiento, y es arriesgando la vida como se logra tal reconocimiento, porque se afirma como autónoma y libre.

Continuamente buscamos el reconocimiento de los demás y en ello ponemos la vida e incluso se arriesga ésta por lograr tal reconocimiento. Sólo por este riesgo se alcanza la autoconciencia como tal, esto es, como autónoma. Esta lucha puede, incluso, llegar hasta la muerte de alguno de los individuos contendientes, esto, claro, en la afirmación de su autoconciencia. Sin embargo, lograr la muerte de un individuo en realidad hace desaparecer la posibilidad del reconocimiento por parte del otro. La vida, entonces, le es esencial al individuo tanto como a la autoconciencia. De esta consideración nace el que no se busque la muerte del otro, sino el dominio sobre él: quien resulte vencedor, impondrá su voluntad, y quien resulte vencido, acatará tal voluntad. La autoconciencia vencedora se considerará a sí misma como siendo, para-sí, autónoma; por el contrario, para el dominado, la vida, o su conservación, será esencial y por ello *es para-otro*. Uno es el señor, el otro el esclavo (amo o siervo, según la traducción que se consulte); el primero, el amo, es la conciencia autónoma; el segundo, el siervo, es la conciencia dependiente o no autónoma.

Al dominar a otro y a las cosas, el amo aparentemente es autónomo, puesto que establece una relación mediada con las cosas e incluso consigo mismo. Hay una relación mediada consigo mismo porque es mediante el dominio sobre el siervo y el reconocimiento de éste que llega a ser-se amo; y también con las cosas hay una relación mediada porque es a través del esclavo que establece esta relación con ellas. El siervo, por su parte, depende del señor, su vida pende de la voluntad de quien lo domina, su vida y su conciencia dependen de otro. Con respecto a las cosas, el siervo también establece una relación negativa; pero mientras que en el amo dicha relación

negativa se reduce al consumo (esto es, a consumir la cosa), en el esclavo esa relación negativa se refiere a que trabaja, no para consumirla, sino para entregarla al amo. *La cosa* se presenta ante el esclavo como algo autónomo. En ambas relaciones hay ambigüedad y existe una doble significación como se verá más adelante.

Por otro lado, en la relación entre amo y esclavo se da un *reconocer* unilateral y desigual por parte del amo: “a éste sólo le es esencia el ser-para sí; él es el puro poder negativo para el que la cosa es Nada, y, por tanto la actividad no pura, sino esencial. Mas, para el reconocer propiamente dicho falta el momento de que eso que el señor hace frente al otro lo haga también frente a sí mismo, y lo que el siervo hace frente a sí lo haga frente al otro.”²⁵⁴ En efecto, eso que en ambos falta es el reconocimiento del otro (por parte del amo) y de sí mismo (por parte del esclavo). Al hacer esto, el señor no tiene una conciencia veraz, dado que, en realidad, no es tan autónomo como él se considera, depende del reconocimiento del esclavo y de que, con base en ese reconocimiento él trabaje para su señor. En este sentido, asevera Hegel, “De acuerdo con esto, la *verdad* de la conciencia autónoma es la *conciencia servil*. Ciertamente que ésta aparece al comienzo como *fuera* de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el dominio del señor mostraba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser, también la servidumbre llegará, sin duda, a completarse y cumplirse más bien en lo contrario de lo que es inmediatamente; en cuanto conciencia *hecha retroceder* dentro de sí; irá hacia dentro de sí y se volverá hacia la verdadera autonomía.”²⁵⁵

Esto significa que al renunciar a la libertad y conservar la vida, desprecia la vida, no en el mismo sentido en que la desprecia el señor, pues éste la desprecia en la lucha y por ello la arriesga más; el esclavo, más bien, la desprecia al volver pasajeros los disfrutes particulares o momentáneos, y es capaz de aplazarlos trabajando, deja de ser esclavo de las cosas, porque es capaz de aplazar su disfrute. Al hacer de su disfrute algo pasajero y al hacer del objeto algo que persiste, el esclavo que trabaja, tiene más independencia que el señor, por lo menos con respecto al objeto. Esta actividad tiene un sentido negativo, a saber, al aplazar el disfrute niega el objeto, y por esa

²⁵⁴ *Ibidem.*, p. 267.

²⁵⁵ *ídem.*

negación llega a ser para sí mismo una conciencia; para llegar a este estadio “[...] son necesarios los dos momentos, el temor y el servicio en general, así como el formar y cultivar, y, a la par, ambos lo son de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se queda estancado en lo formal, y no se difunde por la efectiva realidad consciente de la existencia.”²⁵⁶

Son necesarios tanto el temor como el servicio u obediencia, el primero porque el trabajador sin temor y que sólo se dedica a dar forma a las cosas, tiene a este formar (o trabajo) como algo en lo cual él se satisface, esto es lo que dice Hegel que sería una actividad realizada por vanidad, al hacerla teniendo esto como móvil, no habrá necesidad de abandonarla y su liberación se perderá en ese horizonte satisfactorio. La obediencia ante el temor no debe quedarse en lo formal, debe ser un temor real para que sirva de resorte que lleve a la liberación. Justamente, el siguiente apartado de la *Fenomenología* está dedicado a ello: la libertad. Antes de abordarlo, es importante señalar lo siguiente: como se dijo en páginas anteriores, a partir de aquí se hace más evidente la ambivalencia en la significación de los conceptos clave, por poner un ejemplo, el *señor* es, para sí mismo, una conciencia autónoma, es decir, no dependiente y libre; sin embargo, es dependiente de que el esclavo lo reconozca como señor y de que le obedezca para transformar su objeto de deseo en objeto a disfrutar. Así, podemos decir que es ambas cosas, autónomo y dependiente.

La ambivalencia también es notoria en el concepto de *esclavo*, considerado, en un primer momento, como dependiente, pues su vida depende de la voluntad de quien lo vence en la lucha y porque tras su derrota está bajo el dominio de quien resultó vencedor; pero también es independiente y autónomo, en un segundo momento, con respecto al objeto (trabajado), porque es capaz de aplazar el disfrute, no se hace dependiente del objeto y gana conciencia de sí al tomar distancia de ese objeto. Es, entonces, también, ambas cosas: autónomo y dependiente. Cabe señalar además que estos conceptos o nociones no son nociones que se refieran a un evento histórico específico, sino una especie de estructura universal, una especie de nociones que compartimos los seres humanos en algún momento de nuestra vida, de

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 271.

nuestra historia personal, nombran relaciones que cambian según van cambiando las circunstancias y los individuos involucrados en tales relaciones.

Me parece de suma importancia haber precisado lo anterior, porque, en lo que sigue, hay una triada de nociones, que, al igual que las dos mencionadas, amo y siervo, son no sólo nombres para designar un evento histórico, sino estructuras que están en nuestras relaciones. En este sentido, el *estoicismo* y el *escepticismo* no son sólo escuelas filosóficas de la antigüedad tardía europea, sino estructuras de nuestra relación con la realidad. La *conciencia desdichada* es la otra noción que caería bajo esta interpretación, pero que la mayoría de los comentaristas la identifican con el cristianismo, considerando que Hegel está, al mismo tiempo, relatando la historia de la filosofía, y es muy posible que así sea. Por mi parte, sólo lo vinculo con la génesis de una autoconciencia en la medida que es una posibilidad del espíritu.

Con respecto a la libertad de la autoconciencia, habría que considerar el hecho de que para esta autoconciencia el *yo* es su esencia, aunque es una abstracción que está formada principalmente a partir de diferenciarse de lo otro, sin que ese *yo* así obtenido se convierta en un *en-sí objetual*. En cambio, para la conciencia, ese *yo* sí deviene en objeto y en cuanto conciencia (sin llegar a la autoconciencia) ve en el señor la realización de ese *ser para-sí*. En otras palabras, cuando se es autoconciencia, no se cosifica la conciencia, pero cuando sólo se ha llegado a ser conciencia, hay una cosificación de la conciencia y ésta es atribuida sólo a lo externo. Una conciencia que no ha llegado a ser autoconciencia es aún dependiente de lo externo, es aún una conciencia servil. En este sentido señala Hegel: “[...] ante la conciencia servidora [*dienenden*] como tal, estos dos momentos –el de *sí misma* como objeto autónomo, y el de este objeto, como conciencia, y por ende, como su propia esencia- caen y se disocian.”²⁵⁷

Esa separación o diferenciación de lo externo sin considerar que su realidad depende de la conciencia, tanto como la conciencia depende, en su definirse, de lo otro o del objeto, hace que ambos permanezcan como esencias que no se tocan, aunque dependan una de la otra. Si considero que el objeto es independiente del sujeto, hago depender el conocimiento sólo del objeto y

²⁵⁷ *Ibidem.*, p. 273.

tengo entonces una postura realista (como en el caso del empirismo), en la que la conciencia sólo es pasiva; pero si considero que el sujeto es independiente del objeto, hago depender el conocimiento sólo del sujeto, tengo una postura idealista-romántica (como en el caso de Fichte) y la conciencia es activa, pero inane. Por el contrario, hay que considerar la interacción de ambos, es decir, “[...] comportarse con respecto a la esencia objetual de manera tal que ésta tenga el significado del *ser-para-sí* de la conciencia para la que es: eso es lo que se llama *pensar*. –para el *pensar*, el objeto no se mueve en representaciones, ni en figuras, sino en *conceptos*, es decir, en un ser-en-sí diferente que, de modo inmediato, no es para la conciencia algo diferente de ella.”²⁵⁸

La importancia de este concepto de pensar es que en él el sujeto es libre, no depende del objeto, sino que el sujeto se forma un concepto de él que es *su concepto*. “Al pensar, yo soy libre, porque no soy en otro, sino que, simplemente, permanezco en mí mismo y el objeto que me es esencia es, en una unidad inseparable, mi ser-para-mí; y mi movimiento en los conceptos es un movimiento dentro de mí mismo.”²⁵⁹ Hegel identifica este movimiento de pensar con el estoicismo, dado que desde la época en la que esta escuela filosófica tuvo vigencia, se ha considerado a la conciencia como una esencia pensante y frente a ella algo tiene verdad, bondad y belleza sólo en cuanto a la conciencia se comporta como esencia pensante y esta forma de pensar es muy propia del esclavo, quien, por otra parte, desea una liberación. Al tener ese conocimiento conceptual el hombre gana libertad porque por medio de él ha podido realizarse a sí mismo, y porque ha podido independizarse de la naturaleza, llegando, incluso, a dominarla (o creer que la domina). El pensamiento conceptual nos transforma de esclavos en amos, al menos dominamos los conceptos que nos hacemos de los objetos, porque este movimiento en conceptos (y no simplemente representaciones) es un movimiento dentro de nosotros mismos.

²⁵⁸ ídem.

²⁵⁹ Ibídem p. 272. En alemán: “Im Denken *bin* Ich *frei*, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechtin bei mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst“.

No obstante, esta libertad tiene una mácula: es una libertad que se retira o se repliega en sí misma y pierde contacto con la existencia efectiva o natural, por lo que no es una libertad real, sino sólo su concepto. Cuando la conciencia actúa así, lo que cuenta no “es la posición del amo o la del esclavo, [...] sino solamente la igualdad del pensamiento consigo mismo.”²⁶⁰ Y por ello, “[...] lo mismo sentada en el trono que atada con cadenas, cualquiera que sea la dependencia de su existencia singular, es libre, y conserva para sí la apatía [...]”,²⁶¹ es decir, una conciencia descarnada, carente de sensaciones o deseando sustraerse de ellas. Pero en cuanto que actúa debería, dice Hegel, pensarse viva dentro de un mundo vivo. Llevando al extremo la conciencia pensante y declarando su absoluta libertad como libertad abstracta, el contenido de eso que piensa vale sólo como pensamiento, lo que equivaldría a aniquilar el mundo pluralmente determinado, que es lo que realiza el escepticismo. Tanto en el estoicismo como en el escepticismo hay una negación: del objeto por parte de la autoconciencia libre, que correspondería al estoicismo; y de la realidad efectiva del mundo, que correspondería al escepticismo. La segunda deviene de la primera. “[...] así como el estoicismo corresponde al concepto de conciencia autónoma que aparecía como relación de señorío y servidumbre, el escepticismo corresponde a la realización de dicha relación en cuanto orientación negativa hacia el ser-otro, en cuanto a deseo y trabajo.”²⁶²

En ambas vertientes puede observarse que sólo hay una negación formal, en el estoicismo se niega formalmente la dependencia respecto a otro; en el escepticismo hay una negación formal de la realidad. Aquí se puede notar nuevamente la crítica de Hegel al formalismo, y que empata con la crítica que, ya en los escritos juveniles con temática cristológica, realizó al formalismo kantiano. En efecto, el formalismo estoico es inane tal como el kantiano, puesto que no tienen contacto con las situaciones reales. Por ello, tanto el estoicismo como el escepticismo derivan en una moral de mandatos y de imperativos, que tienden a la dominación de una parte y a la sujeción de la otra parte. El escepticismo es la conciencia que se experimenta como una conciencia que se

²⁶⁰ HYPOLITE, J. Ob. Cit., p. 164.

²⁶¹ HEGEL. Ob. Cit., 2010, p. 275.

²⁶² ídem.

contradice a sí misma; al realizar esa libertad del estoicismo anula la existencia del otro, pero al anularla se anula a sí misma, porque, como se ha dicho anteriormente, lo otro es la condición de la emergencia de la conciencia. A esta contradicción de la conciencia consigo misma la llama Hegel conciencia desdichada o conciencia infeliz.

¿En qué consiste esta contradicción? Consiste en la diferencia entre lo mutable y lo inmutable, entre lo singular y lo general. Siendo individual o singular, estoy escindido de lo universal (o inmutable), estoy sujeto al cambio; pero también estoy escindido de lo singular y mutable porque al querer nombrarlo o pensarlo estoy ya en el elemento de lo universal. La conciencia se ve a sí misma como una conciencia duplicada y en contradicción, por un lado, como elevada por encima de lo contingente al aceptarse a sí misma como lanzada a la determinidad de la existencia particular, siendo una conciencia mutable que muda junto con los objetos y por tanto sin esencia. En páginas anteriores se ha dicho que esta conciencia se ha identificado con el cristianismo, y esta identificación no carece de razón si se piensa que tal doctrina religiosa coloca las esperanzas de los feligreses más allá de este mundo, un mundo que no es el que se puede experimentar mientras se vive, sino que es necesario que acaezca la muerte para que pueda accederse a él.

Independientemente de esta identificación de la conciencia desdichada con el cristianismo, la conciencia desdichada además aplaza el deseo en el trabajo, donde también experimenta una escisión: el trabajo y el deseo no encuentran un punto de reunión. Aquí también estamos ante la presencia de un mundo dividido, uno en el que el trabajo no encuentra satisfacción a los deseos, un mundo que es rechazado parcialmente por la conciencia misma, pues sólo sirve como puente, vehículo o prueba para alcanzar el otro mundo. Este segundo mundo es sacralizado pues representa un mundo en el que ya no está separado el trabajo de la satisfacción, este otro mundo es la satisfacción misma. Ambos mundos son inmutables y en ello consiste, justamente, parte de la desdicha de esta conciencia: como no pueden cambiarse estos mundos, no hay cosa alguna que pueda hacer esta conciencia, salvo trabajar para alcanzar el otro mundo.

Como podrá apreciarse, hay en ello cierto fatalismo. Si hay algo que tenga el poder de modificar las circunstancias de *este* mundo, es un poder que

está más allá del sujeto. Así, “[...] lo único que vemos, entonces, es una personalidad constreñida a sí y a su actividad mezquina, una personalidad que se incuba a sí misma, y es tan desdichada como miserable.”²⁶³ Hay en ello un círculo vicioso: en la medida que la conciencia desdichada experimenta el mundo como inmutable y a ella como formando parte de ese mundo, entonces ella no puede modificarse a sí misma; y, entonces, la autoconciencia es para sí misma una cosa. En palabras de Hegel, “a través de estos momentos de abandonar la decisión propia, luego la propiedad y el placer y finalmente [...] la conciencia de la libertad interior y exterior [...] tiene la certeza de haberse despojado [...] de su yo, y de haber hecho de su autoconciencia inmediata una cosa, un ser objetual.”²⁶⁴

No obstante, esta negatividad que parece tener la conciencia infeliz o desdichada, contiene cierto rasgo positivo de no poca importancia, a saber: poner la voluntad de otro como universal. Esto es, al seguir la voluntad de otro se hace posible el que mi voluntad se adhiera a ella y no simplemente que se someta; pero para que se dé esta adhesión, se debe concebir la actividad de la autoconciencia no como una actividad singular o particular, sino como universal o con posibilidad de llegar a ser universal, en esta concepción “[...] le ha advenido a la conciencia la representación de la razón [...]”²⁶⁵. La cual “[...] invoca la autoconciencia de cada conciencia: yo soy yo; mi objeto y mi esencia es yo, y nadie puede negarle esta verdad. Pero al basarla en esta invocación, sanciona la verdad de las otras certezas, a saber, la de: es *OTRO para mí*; otro que yo, distinto de mí me es objeto y esencia, o bien, al serme yo objeto y esencia, lo soy sólo en cuanto yo me retiro del otro como tal, y me vengo a poner *al lado* de él como una realidad efectiva.”²⁶⁶

Como podrá apreciarse, esto es una temática que abordará en el capítulo V de la *Fenomenología*, cuyo contenido versa sobre la “certeza y verdad de la razón” y que se expondrá a continuación. Antes, sin embargo, es importante señalar aún algunas otras implicaciones éticas de la autoconciencia, mismas que podrían resumirse en los siguientes puntos: 1) la autoconciencia es el ámbito intersubjetivo en el que se da el conocimiento de sí y, quizá más

²⁶³ Ibídem, p. 299.

²⁶⁴ Ibídem, p. 301.

²⁶⁵ Ídem.

²⁶⁶ Ibídem, p. 309.

importante aún, el reconocimiento; 2) así mismo, es el ámbito en el que ese reconocimiento (o la falta de él) es una condición circundante de lo conflictivo de las relaciones intersubjetivas; 3) los conflictos pueden ser dirimidos por la muerte de alguno de los contendientes o por la dominación de uno sobre el otro, ésta lleva a la autoconciencia a tres formas de experimentar la realidad, la tercera de estas formas, la *conciencia desdichada*, nos abre el camino hacia la razón. Hay en estos tres puntos una característica destacable: ya no se trata solamente de la subjetividad enfrentada a lo objetivo, sino de la subjetividad enfrentada a la subjetividad, considerada tanto interior como exteriormente. Esta relación, como quiera que se juzgue, está imbuida en un mundo o universo ético, lo cual quiere decir que las acciones, los actos de los hombres adquieren significación para otros y en esa medida los vinculan moralmente.

En términos generales, para que la autoconciencia llegue a ser razón, su relación hacia lo otro, hasta ahora negativa, se vuelve positiva, dado que antes sólo importaba su autonomía y su libertad, aún a costa de negar la realidad del mundo, tal como acontecía parcialmente en el estoicismo y totalmente en el escepticismo; ahora, al mediar tanto la negación del mundo como la negación de sí misma, adquiere la certeza de que el mundo es *su* mundo, pues “[...] sólo en él hace la experiencia de sí.”²⁶⁷ Las dos certezas confrontadas son mediadas por la afirmación de que, en esencia, tanto el objeto como la conciencia de él (e incluso la autoconciencia) llegan a ser por ese movimiento que las convierte en tal ser. “[...] Autoconciencia y ser son la *misma* esencia; la *misma*, no como una comparación, sino en y para sí.”²⁶⁸

Puede decirse que este tránsito de la autoconciencia a la razón consiste en que la autoconciencia va más allá del ámbito subjetivo de *su* sensación, de *su* percepción, de *su* intelección y de *su* ser consciente de sí; ahora percibe esa conciencia de sí no sólo como un enfrentamiento con otras autoconciencias, sino que tal enfrentamiento abre la posibilidad de razonar, vale decir, de intercambiar aseveraciones acerca del mundo con otras autoconciencias y de ir más allá de una perspectiva subjetiva, entendiendo por tal una perspectiva que no es capaz de abrirse a otras perspectivas. La razón, al solventar las diversas opiniones funda la realidad y ésta no es algo que esté

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 307.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 309.

por encima de la subjetividad o de la intersubjetividad, sino que es fundada por ella; así ocurre, tanto en el terreno del conocimiento de la naturaleza, como en el terreno de las relaciones sociales, que implican también conocimiento.

La realidad es un *realizar*, por ello asevera Hegel que “la razón es la certeza de ser toda realidad”²⁶⁹ y cobra sentido aquella otra afirmación según la cual *todo lo real es racional*. Hay que aclarar que es preciso no confundir lo real o la realidad (*Realität*) con lo que acontece efectivamente (*Wirklichkeit*). Un ejemplo podría servir a esta aclaración. En la caída de un cuerpo, lo que acontece es, justamente, que el cuerpo cae, eso es *Wirklichkeit*; pero, cuando eso que acontece, ocurre en presencia de dos o más autoconciencias que intentan explicarlo, ahí se funda la realidad de tal acontecimiento. Si esas autoconciencias discuten acerca de tal acontecimiento y prevalece el mejor argumento para explicarlo y para conciliar a ambas partes contendientes, eso es la realidad de tal acontecimiento (*Realität*), condensada, a su vez, en una *categoría*, sin que ésta sea la petrificación del acontecimiento, siguiendo el ejemplo, lo que hoy conocemos como la ley de la gravitación. La realidad de un objeto que cae es que está sometido a la fuerza de la gravedad. Pero a esa realidad sólo se ha llegado tras siglos de estudio, análisis y discusión. En líneas anteriores nos hemos referido al *acontecimiento* y no a las cosas, esto es así porque “[...] como a la razón le pertenece la pura esencialidad de las cosas, así como su diferencia, de ningún modo podría hablarse ya, propiamente, de cosas, esto es, de algo tal que fuera para la conciencia sólo lo negativo de ella misma.”²⁷⁰

Por otro lado pero congruente con lo anterior, “vemos aquí a la conciencia pura puesta de una doble guisa, una vez, como el inquieto *ir y venir* que recorre todos sus momentos, y tiene en ellos, suspendido delante de sus ojos, al ser-otro que se cancela cuando se lo atrapa; otra vez, más bien como la *unidad tranquila* cierta de su verdad.”²⁷¹ En efecto, la razón es tanto ese ir y venir como la categoría, que es capaz de expresar una realidad. Ese ir y venir podría asimilarse a la investigación y a la discusión y la categoría a la expresión del triunfo del mejor argumento, que, *por ahora*, explica mejor una

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 309.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 311.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 313.

realidad. La razón no puede ser un permanente buscar, pues caería en la mala infinitud que caracteriza a la conciencia desdichada; para ello está la categoría; pero tampoco puede declarar que esa categoría es la verdad definitiva de lo real, como afirma el idealismo, porque, entonces, bastaría con pensar algo para que fuese real. Por ello, es imprescindible que la razón observe. Sin embargo, no me detendré a comentar este amplio segmento de la *Fenomenología*, cuyo tema es la “observación de la naturaleza”, basta con retener, para los objetivos del presente trabajo de tesis, lo siguiente: en esta sección aparecen delineadas algunas afirmaciones que ya fueron abordados en el *Sistema de la eticidad*.

La primera de esas afirmaciones es que, así como la razón que observa (a la naturaleza) ha pasado por los momentos del movimiento de la conciencia (la certeza sensorial, la percepción, el entendimiento), también ha de pasar por el movimiento doble de la autoconciencia, es decir, de la autonomía a la libertad. La otra afirmación es la siguiente: en la medida que la razón funda la realidad en el sentido que ya se indicó, es decir, en discusión con otra autoconciencia, lo que se abre es el reino de la eticidad; puesto que la eticidad es, como se ha señalado antes, aquella instancia objetiva en la que se relacionan las autoconciencias. Esta unidad en la que es posible tal relación de las autoconciencias es el pueblo, dado que “[...] es en la vida de un pueblo donde el concepto de realización efectiva de la razón autoconsciente ha de contemplar en la autonomía del otro la unidad completa con él [...]”²⁷².

Aquí también, para que la autoconciencia llegue a ser razón, ha de ir más allá de lo singular, sin que eso singular caiga en el olvido. Ciertamente, la actividad del individuo es singular y está referida a las necesidades que tiene como ser natural, pero el hecho de que tal actividad sea posible, sólo lo es en virtud de que el individuo está arropado por el pueblo. Por el poder del pueblo, es decir, por el poder que este pueblo le ha dado al individuo por medio de la formación (*Bildung*), puede desarrollar sus aspiraciones individuales. “Por tanto, en el espíritu universal, cada uno tiene solamente la certeza de sí mismo, de no encontrar en la realidad efectiva que es otra cosa que a sí mismo, está tan cierto de los otros como de sí.”²⁷³

²⁷² ídem.

²⁷³ Ibídem, p. 435.

Los otros son esencias autónomas, tal como lo es el individuo singular y en libre unión con los otros está implícita la posibilidad de que ese pueblo sea libre: si se permite libertad para que el individuo sea libre y éste es capaz de verse y ver en los otros a autoconciencias individuales libres, entonces ese pueblo como unidad es autónomo y libre y “la razón está efectivamente realizada; es espíritu vivo presente [...]”²⁷⁴ Esta dicha alcanzada, sin embargo, es espíritu solamente de un modo inmediato, es una eticidad que es. A pesar de ello el individuo, y también por un movimiento de la autoconciencia que sabe de sí en cuanto individuo, puede perder esa unidad inmediata con el espíritu, es decir, “[...] el individuo se enfrenta a las leyes y las costumbres; estas son sólo un pensamiento sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta sin realidad efectiva; mientras que él, en cuanto este yo, se es a sí la verdad viva.”²⁷⁵ Esto es lo que le pasó tanto a Jesús como a Sócrates y a cuantos reformadores de las costumbres haya habido. Al oponerse a las leyes de su pueblo, su oposición tiene la forma de un querer inmediato, no obstante lo cual, “estas pulsiones naturales se hallan asociadas a la conciencia de su propósito [que es la reforma de las costumbres...] la sustancia ética [leyes y costumbres] desciende a predicado carente de sí-mismo, cuyos sujetos vivos [...] han de [...] ocuparse por sí mismos de su determinación y su destino.”²⁷⁶

Dichas pulsiones pierden su tosquedad, y su contenido pasa a una pulsión más “elevada” y este movimiento de la autoconciencia sería el devenir de la moralidad, en la que se pretende una relación que restituya la significación perdida o que instale otra nueva. No obstante, dice Hegel, este es sólo un lado de ese devenir, esto es, aquel que se refiere a su ser-para-sí. Según este movimiento, la conciencia aparece dividida: una parte está dirigida hacia esa realidad efectiva con la que se encuentra; otra parte está dirigida por el propósito que consiste en cancelar esa realidad que se nos opone.

Una de las formas en que aparece esa realidad es la necesidad, y, en esa medida, el propósito de la conciencia será: darse cuenta de aquello que se le opone y, al hacerlo, convertir eso otro en ella misma, esto equivale a hacerlo consciente para dominarlo, consumirlo o cancelarlo. “La conciencia, entonces,

²⁷⁴ ídem.

²⁷⁵ Ibídem, p. 437.

²⁷⁶ Ibídem, p. 439.

se arroja a la vida, y despliega la individualidad pura con la que entra en escena. Menos se procura su felicidad que la toma y la disfruta inmediatamente. Las sombras de la ciencia, de las leyes y de los principios, que no hacían más que interponerse entre ella y su propia realidad efectiva, desaparecen como una niebla sin vida, incapaz de acogerla a ella con la certeza de su realidad, se toma la vida igual que si arranca un fruto maduro [...]”²⁷⁷

La actividad de esta conciencia es el deseo sólo según el momento, es decir, un placer disfrutado o por disfrutar, cuyo significado positivo consiste en que la conciencia ha llegado a ser-se a sí misma como autoconciencia objetual, aunque también tiene el sentido negativo de haber quedado cancelada ella misma, dado que en el disfrute de su placer, se le convierte a la conciencia en objeto, se la convierte en algo que no alcanza a ser-se ella misma. La necesidad es la oposición del objeto con respecto a la conciencia (o autoconciencia, en la medida que ella es consciente de sí mediante ese objeto que se le opone), misma que no puede modificar. Por otro lado, está la necesidad abstracta, la cual consiste en elevar la necesidad concreta a lo universal por medio de un término. Esto es, la conciencia no sólo se experimenta a sí misma, en lo particular, como sometida al imperio del objeto, el cual es, también, particular; sino que, además, se experimenta como sometida a una regularidad que, aunque ella llegue a formularla como creación suya, no por ello deja de ser inexorable.

Sin embargo, hay otra figura de la necesidad: cuando ésta no radica en lo externo u objetual, sino en la autoconciencia misma, a ella se refiere Hegel en el inciso que lleva por título “La ley del corazón y el delirio del engreimiento”. Sin duda, lo necesario aparece ante nosotros como una ley, sea esta ley de la naturaleza o de la sociedad. Cuando es la autoconciencia la que se concibe como lo necesario, aparece, entonces, como una ley que emana del interior del sujeto. “La ley, entonces, que es inmediatamente la ley propia de la autoconciencia [...] es el propósito al que la conciencia va a dar realidad efectiva.”²⁷⁸ Esta oposición ya se ha mencionado en parte al recordar los nombres de Jesús y de Sócrates, cuyas vidas parecen ser ejemplares en este

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 443.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 449.

sentido: a esos corazones sensibles se les opone una realidad que los oprime y tal opresión es, incluso, un orden violento; pero lo importante aquí es que esta opresión puede ser vista como algo universal, “es una humanidad que sufre bajo ese orden que no sigue la ley del corazón, sino que se halla *sometida* a una necesidad extraña.”²⁷⁹

En efecto, puede tratarse de una ley natural, pero al estar referida a la *humanidad*, es claro que más bien se trata de una ley social. La ley del corazón contradice e intenta cancelar aquello que oprime al corazón, el propósito del individuo se orienta hacia ello. “No es ya, pues, la frivolidad de la figura anterior, que sólo quería el placer singular, sino la seriedad de un propósito elevado que busca su placer en la presentación de su propia y excelente esencia y en la producción del *bienestar de la humanidad*.”²⁸⁰

Hegel argumenta que si esta ley del corazón se convierte en un orden universal, entonces deja de ser ley del corazón; pues al realizarse ya no pertenece sólo al individuo, aunque éste se pone, en ocasiones, como lo universal, en este último caso emerge lo que llama Hegel “la furia del engreimiento enloquecido”, no hay una universalización efectiva, sino una universalización de lo individual: un corazón trastornado y que trastorna. Como ejemplo de esto que asegura Hegel, podría mencionarse el caso de todos aquellos predicadores, líderes o dirigentes que emplean el sentimiento como base de sus propuestas: éstas terminan por ser dogmáticas e intolerantes con la crítica. En suma, “la conciencia que instaura la ley del corazón experimenta, entonces, una resistencia por parte de las otras, porque contradice las leyes *igualmente singulares* de sus corazones, y éstos, en su resistencia, no hacen otra cosa que instaurar su ley y hacerla valer.”²⁸¹

De este modo no se llega sino al relativismo, al desorden o a la pugna universal, como la llama Hegel. Es el establecimiento de la singularidad, pero de igual modo, su disolución. El camino que lleva a una universalidad y que ve más allá de la singularidad es la virtud o la práctica de ella. La virtud consiste en sacrificar la individualidad sometida a la necesidad o, como la denomina aquí Hegel, el “Curso del mundo”. La virtud ya no se opone al mundo para

²⁷⁹ ídem.

²⁸⁰ ídem.

²⁸¹ Ibídem, p. 159.

dominarlo o consumirlo, sino para negarlo, negándose a actuar²⁸² teniendo como centro de la acción a la individualidad. No obstante, para practicar la virtud Hegel reconoce que la individualidad es quien sigue actuando mediante las capacidades y las fuerzas del individuo, y lo universal es, en este caso, un instrumento pasivo²⁸³. En este sentido, la conciencia virtuosa establece una lucha contra el curso del mundo considerándolo como lo opuesto al bien, lo hace teniendo como horizonte (o como abstracción) a lo universal, esto es, una noción o una representación del bien, para ello emplea, ya se ha dicho, sus capacidades y fuerzas individuales. Para vencer al curso del mundo tiene que vencer la individualidad o que la individualidad deje de someterse al curso del mundo. Sin embargo, una vez que lo individual vence, ¿qué se ha modificado en el curso del mundo? “La virtud resulta, entonces, vencida por el curso del mundo porque su propósito era, de hecho, la *esencia* abstracta, irreal e inefectiva, y porque, en lo que respecta a la realidad efectiva, su actividad se basaba en *diferencias* que sólo están en las *palabras*.”²⁸⁴ En efecto, el curso del mundo vence sobre aquello que la conciencia virtuosa establece como oposición, pero vence sobre algo que no es real, es decir, sobre la creación de diferencias que no son tales. El significado antiguo de la virtud era determinado y seguro, “[...] pues tenía en la *sustancia* del pueblo su *fundamento lleno de contenido*, y su propósito era un bien realmente efectivo, *que ya existía*.”²⁸⁵

Aunque se pudiese pensar que Hegel evalúa negativamente a la virtud (llamémosla, moderna, por oposición a la visión que tiene él de la virtud antigua), de esta oposición que establece la conciencia virtuosa puede extraerse un resultado, a saber: “[...] consiste en que la conciencia deja caer, como quien se despoja de un manto vacío, la representación de un bien *en-sí* que todavía no tuviera realidad efectiva. En su combate, ha hecho la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como parecía, pues su realidad efectiva es la realidad efectiva de lo universal. Con esta experiencia caduca el recurso de producir el bien *sacrificando* la individualidad; pues la individualidad es precisamente la *realización efectiva* de lo que es-en-sí; y la inversión deja de ser vista como una inversión del bien, ya que es más bien,

²⁸² Cf. *Ibidem*, p. 463.

²⁸³ Cf. *Ibidem*, p. 465.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 469.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 471.

justamente, darle la vuelta al mismo, en cuanto propósito, para dirigirlo hacia la realidad efectiva; el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal.”²⁸⁶ Es decir, el intento de suprimir la individualidad como práctica de la virtud está condenado al fracaso, puesto que, si se suprime lo particular o su movimiento (que es la realización de lo universal) se estaría suprimiendo, en consecuencia, también lo universal. El individuo no puede ser tirano de la realidad, pero tampoco títere de ella, en este sentido comenta Charles Taylor: “frente a la filosofía de la virtud auto-abnegada, la de Hegel es una filosofía de la auto-realización; volverse el vehículo de lo universal es también para el hombre [individual] un logro”²⁸⁷.

Esta auto-realización no ha de confundirse con el egoísmo, sino que la individualidad tiene que acceder a formas de la conciencia en las que se ve a sí misma unida con lo universal. A ello está dedicada la tercera parte (esto es, el inciso C) del capítulo sobre la razón, capítulo que sirve de antesala y preparación para el Espíritu. Antes, sin embargo, de llegar a ello hay que decir que, esta forma de conciencia ya no experimenta el curso del mundo como una resistencia, sino que tal curso del mundo es el espacio de movilidad que le permite expresarse o manifestarse en cuanto individualidad. Esta manifestación, ya se ha dicho, en primera instancia está como razón que observa, y, en segunda instancia, está como una razón activa. Esta segunda instancia es la que ahora adquiere especial relevancia porque la actividad de la razón es el centro de la individualidad en su unión con lo universal. No obstante, esta actividad se objetualiza, primero como fin, luego como medio y por último como otro que es para la conciencia; la acción, además de tener un lado objetivo, tiene también un lado subjetivo, a saber: el interés, el talento y la obra. Cada uno de éstos corresponde a los elementos objetivos u objetuales señalados por Hegel en páginas anteriores, esto es, el interés se corresponde con el fin, el talento con los medios y el ser otro que es para ella (y para otros) con la obra. “La obra es la realidad que la conciencia se da”²⁸⁸, dirá Hegel.

Toda vez que la individualidad se eleva por encima de la objetualidad de su obra, se justifica ante sí y ante los demás, pretendiendo haber colaborado a

²⁸⁶ ídem.

²⁸⁷ TAYLOR, Charles, *Hegel*, México/Madrid, Universidad Iberoamericana/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Anthropos, 2010, p. 144.

²⁸⁸HEGEL, ob. Cit., 2010, p. 485.

una obra más amplia que involucra a otras individualidades. Esta contribución, no obstante, se pierde como momento evanescente de aquel movimiento universal: la obra, en cuanto emergida de la individualidad, es algo efímero, pero al ser realizada teniendo como uno de sus fines el contribuir con la obra universal, la conciencia es capaz de superar aquella visión limitada de la individualidad, se supera la diferencia entre lo universal y lo particular. “De este modo, entonces, la conciencia se refleja dentro de sí desde su obra perecedera, y afirma su concepto y su certeza como lo *que es* y lo *que permanece* frente a la experiencia de la *contingencia* de la actividad [...] hace la experiencia de su concepto en el cual la realidad efectiva es sólo un momento, es algo *para ella*, no lo en y para sí [...]”²⁸⁹

La conciencia se da cuenta de que en la acción lo que permanece y es, es la conciencia misma consciente de sí y de que tiene en la acción (u obra) general su verdad. La acción individual supera su ámbito singular cuando es realizada con la conciencia de que el propósito no está sólo en lo singular, sino que esa acción se realiza porque contribuye a lo general, esto es, cuando representa un beneficio para todos o para la mayoría. Las acciones individuales no desaparecen ni lo hacen tampoco los fines individuales, por una tiranía de lo universal, sino que tales acciones, aún cuando se desvanezcan, contribuyen y conforman lo universal. Esta unidad de lo individual con lo universal es la *cosa misma*, en la que, como compenetración de ambas instancias, adviene el concepto verdadero de sí a la autoconciencia. Y a pesar de que por este medio la autoconciencia llega a un concepto verdadero de sí, también es un medio por el que puede engañar, esto en virtud de que se puede hacer pasar las acciones individuales como orientadas a lo general, pero en realidad sólo estar orientadas a lo individual. No hay maldad en querer y desear individualmente, pero sí la hay cuando lo individual es puesto engañosamente como siendo o contribuyendo a una obra universal; en ello radica la importancia ética de esta parte de la *Fenomenología*, poner al descubierto la posibilidad de que una acción (racionalmente realizada) sea un engaño, presentándose como algo de interés general, pero siendo, en realidad, una acción que tiende al beneficio individual. “Hay, pues, tanto un engaño de sí mismo como de los otros cuando

²⁸⁹Ibidem, p. 491.

se supone que se trata sólo de la cosa *pura*; una conciencia que abre y revela una Cosa hace más bien la experiencia de que otros, igual que hacen las moscas con la leche recién servida, se apresuran a acercarse y quieren sacar partido de ella [...]"²⁹⁰

Es sumamente significativo el que Hegel coloque esta sección en aquella que lleva por título “La individualidad que es real en y para sí misma” y que llame a tal sección “El reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma”, y que además todo ello esté en el capítulo que está destinado a la Razón; el motivo de que haya dispuesto este contenido parece ser claro con lo que hasta aquí hemos expuesto: la autoconciencia llega a saberse como individualidad sólo por medio de la razón, esto es, a través de un ejercicio o un trabajo del silogismo. En ello, como se ha intentado mostrar, hay una afirmación y una negación de lo universal y de lo particular, cada nueva forma de la conciencia (y de la autoconciencia) es un ir y venir de lo particular a lo universal, de éste a lo particular y nuevamente a lo universal. Hasta aquí la individualidad, a través del engaño se afirma frente a lo universal (la cosa misma, obra universal o sociedad) y a expensas de ello. Nuevamente hay una individualidad separada de lo universal y para reconducirla hacia lo universal no basta con las acciones realizadas, sino que el individuo puede reconocer que tales acciones están orientadas por leyes. Cabe añadir que Hegel asegura que esas leyes de la comunidad (llamada también sustancia ética) son reconocidas de un modo inmediato y por tal reconocimiento la sana razón sabe qué es bueno y qué es malo. Pero en ocasiones lo que manda la ley entra en conflicto con las circunstancias o con algunas contingencias que la ley no contempla. Hegel pone dos ejemplos para sustentar esto. El primero de ellos es el de la ley que asienta que “cada cual debe decir la verdad” y el segundo es el de la ley que dice “amarás al prójimo como a ti mismo”. En el caso de la primera ley, su cumplimiento no depende de que la razón la reconozca como una ley, tampoco de que, en circunstancias concretas, sepa lo que es bueno o malo, sino de que si yo conozco la verdad o de si estoy convencido de que tal o cual cosa sean verdad. En el caso de la segunda ley, afirma Hegel que está dirigida a regular la relación entre individuos singulares, y en esa medida un amor como el que

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 499.

ordena la ley, tendrá que diferenciar entre lo que es bueno y lo que es malo para un determinado individuo singular. Así, tendrá que amársele con *entendimiento*²⁹¹, es decir, concentrado en lo singular, dado que lo bueno y lo malo en lo singular es azaroso, no puede ganar universalidad, que es la característica que se espera de las leyes. En este sentido comenta Hyppolite: “[...] aun cuando el propio individuo pretende legislar, sus mandamientos parecen emanar de una autoconciencia particular y poseer el carácter de una orden arbitraria [...]”²⁹² Es decir, estas leyes se quedan estancadas en el deber, no tienen efectividad y no son leyes propiamente dichas, sino sólo mandatos. A estas “leyes” sólo puede corresponderles una universalidad formal, carente de contenido, si es que se insiste en su universalidad. “Lo que le queda a esta práctica de legislar, entonces, es la *forma pura de la universalidad*, o bien, de hecho, la *tautología* de la conciencia que se pone enfrente del contenido, y un saber, no del contenido que es, o del *contenido* propiamente dicho, sino de la *esencia* o de la seipseigualdad de ésta.

“Con lo que la esencia ética no es inmediatamente, ella misma, un contenido, sino sólo una pauta para medir si su contenido es capaz o no de ser ley por no contradecirse. La razón legisladora ha quedado rebajada a una razón que se limita a examinar leyes.”²⁹³

Como puede observarse, resuena aquí, nuevamente, la crítica de Hegel a la moralidad kantiana, mencionando sólo dos leyes que Kant analiza en la *Metafísica de las costumbres*²⁹⁴, y que nos muestra, con tal crítica, la formalidad inane de este modo de considerar la ley o las normas. Sin embargo, si a pesar de ello, no se renuncia a la universalidad, y Hegel en este sentido no renuncia a tal universalidad, entonces la razón, en cuanto conciencia individual, puede examinar leyes. Es cierto que, siendo individuo, no puede legislar para todos, pero sí puede examinar las leyes que se le presentan, en cuyo caso la sustancia ética deja de ser aquello que se reconoce de manera inmediata, esto es, aquello que es y por lo cual el individuo puede diferenciar lo bueno de lo malo. La razón ya no es esa capacidad de diferenciar un contenido, sino sólo un diferenciar formal. Sin duda, este examen de la ley es importante, toda vez

²⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 507.

²⁹² HYPOLITE, *ob. Cit.*, p. 286.

²⁹³ *ídem*.

²⁹⁴ Cf. KANT, *op. cit.*, 2002, pp. 290-294 y 316-318.

que la obediencia a esa ley no es ciega y aunque este reconocimiento ya se ha dado de modo inmediato, como se señalaba con anterioridad, su importancia radica en que, gracias a él, la ley no es sólo una proposición que hay que obedecer. El examen tendrá que ser formal, por la propia naturaleza de la razón. En este sentido, dirá que, tanto la práctica de legislar como la de examinar leyes no pueden ir muy lejos y no son sino momentos que no se sostiene por sí mismos. En ello, si bien es cierto que se ha ascendido a una universalidad, ésta es sólo formal. Lo que está criticando Hegel, entonces, es esa formalidad carente de contenido, pero también el que la capacidad de legislar sea una razón individual que ha llegado a ser real en y para sí misma; es decir, el objeto de la crítica es que se llegue a fundamentar (las normas morales) en una razón individual que impone sus leyes, dado que si esto se hace, se requiere que estos dos momentos (legislar y examinar leyes) estén orientados por la honestidad.

Hegel asegura que esto es así, porque sin tal honestidad “[...] las leyes no tienen vigencia como *esencia de la conciencia*, ni el examinar vale tampoco como actividad *dentro* de ella; sino que estos momentos, según entran cada uno en escena inmediatamente para sí como una realidad efectiva, expresan, el uno, un establecer inválido de leyes efectivamente reales [...] el otro, una liberación igualmente inválida de las mismas.”²⁹⁵

Cuando las leyes son, por el contrario, no mandamientos de una conciencia individual (consciente de su universalidad sólo formal), sino que esas leyes incluyen, además del contenido individual o contingencias, un contenido universal o con posibilidad de llegar a ser universal, se tiene, entonces, una voluntad que es *de todos*. Es decir, la razón no sólo adquiere certeza, verdad y realización efectiva a través de la observación, de sí misma y de la autoconciencia; sino también como individualidad que asciende a la universalidad, actuando para sí y para afirmarse frente a los demás. Por otro lado, también ha de reconocer que esas acciones están orientadas por leyes establecidas por la razón, las cuales no son productos de la individualidad, sino que son producto de esa sustancia ética, pueblo, sociedad, comunidad o voluntad general, en la que la autoconciencia llega a ser tal. “Esta voluntad

²⁹⁵ HEGEL, ob. cit., 2010, p. 515.

[general] no es tampoco un mandamiento que sólo deba ser, sino que es y *tiene vigencia* [...] la obediencia de la autoconciencia no es el servicio a un amo cuyas órdenes fueran una arbitrariedad, y donde ella, la autoconciencia, no se reconociera, sino que las leyes son pensamientos de su propia conciencia absoluta [...]”²⁹⁶. Es autoconciencia ética que, por la universalidad y por sí misma, en la medida que ha asumido las costumbres y las leyes de la comunidad, llega a ser una con la esencia ética.

La razón tiene como una de sus características el que sirve como instancia examinadora, aunque al examinar “[...] estoy ya en el camino no ético.”²⁹⁷ Este examinar puede instalar un deseo de liberación del individuo con respecto a aquellos mandatos que no se legitiman según la intelección individual, al remover mediante la razón esa legitimidad, pueden considerarse como verdaderas o como falsas y aún cuando suceda esto segundo, la ley tiene que legitimarse ante la razón (individual), pero, más aún, tiene que legitimarse ante la comunidad o voluntad general. La ley no puede tener una universalidad sólo formal. Ese ascenso a la universalidad es lo que abordará Hegel en el siguiente capítulo de la *Fenomenología*: y es que la razón únicamente puede llegar a ser espíritu en su relación con lo universal considerado como contenido y no sólo como una instancia formal, se llega a ser espíritu porque, además de contener los momentos anteriores de este despliegue (sensación, percepción, conciencia, autoconciencia y razón), también es la vida ética de un pueblo.

En la filosofía kantiana la voluntad individual puede llegar a la santidad si su acción no está referida a la inclinación y si se apega al imperativo categórico entre otras cosas; para Hegel la santidad más bien está en la ley, y se da cuando tal ley está acorde con la comunidad o voluntad general, esto en la medida que la ley sacraliza lo que en ella está consignado, pero también porque la divinidad está presente en ese espíritu popular (en el sentido que le pertenece al pueblo), esto lo aborda en el capítulo VII de la *Fenomenología*, cuya temática es la Religión. Se ha aludido esto porque, aun cuando Hegel hace mención de la divinidad y señala que la ley divina es perfecta, en el mundo humano no se tienen tales leyes, esto significa que, en el reino del

²⁹⁶ *Ibíd*em, p. 517.

²⁹⁷ *Ibíd*em, p. 519.

espíritu las leyes pueden perfeccionarse paulatinamente, y en tal perfeccionamiento pueden ganar universalidad. La conjunción de todos esos elementos es una manifestación de la divinidad, tal como la conceptualizamos, esto es, como un orden perfecto, pero eso no significa que se divinice al Estado o a las leyes, al menos no de un modo necesario.

Con respecto al capítulo que a continuación se expondrá hay que mencionar anticipadamente que la *eticidad* es abordada antes que la *moralidad*²⁹⁸, no porque haya un cambio de opinión por parte de Hegel: la *eticidad* sigue siendo la superación de la *moralidad* en ese ascenso a la universalidad, aquí se encuentra antes porque está en función de la sección consecuente, es decir, la que se refiere al espíritu extrañado de sí. Esto significa, entre otras cosas, que el espíritu verdadero es la *eticidad*, pero este espíritu se extraña de sí, establece una división consigo mismo y para retornar a sí mismo, para ser nuevamente espíritu ético o *eticidad*, tiene que pasar por la *moralidad*. Hegel parte de la *eticidad* porque, como ya se dijo al exponer el *Sistema de la eticidad*, el hombre no entra en la sociedad, sino que ya está en ella, y ahí se espiritualiza, por medio de un proceso de socialización. De ello se hablará en lo que sigue.

En el capítulo VI se asienta la afirmación de que la razón es espíritu en la medida en que la certeza que ella tiene es elevada a verdad. Esa certeza tiene como contenido el de ser ella (la razón) la realidad. Ya se ha mencionado en qué sentido la razón es la realidad, pero no está de más recordarlo: la realidad emerge cuando dos o más seres racionales llegan a ponerse de acuerdo con respecto a un suceso o a un objeto. Esto, evidentemente, no es tan simple como pareciera, puesto que para llegar a ese punto es necesario ofrecer argumentos y confrontarlos; al mismo tiempo se ha de suponer un fondo común (lógico, principalmente, pero también lingüístico) que haga posible, en efecto, tal acuerdo. La razón (individual) al entrar en relación con otra, reconoce la posibilidad de la certeza. Esto significa que ya no está

²⁹⁸ Ya se ha dicho con anterioridad en qué consiste la Moralidad y la Eticidad, pero no resulta inconveniente repetirlo: la moralidad está centrada en la subjetividad: consiste en que el sujeto es quien da la ley y sólo necesita conocerla para que actúe conforme a ella, teniendo como motor de su acción el respeto a dicha ley, la universalidad está dada previamente. La eticidad está centrada en lo objetivo, no entendido como positividad, sino como opuesto a lo subjetivo o caprichoso: consiste en ascender a la universalidad por vía del diálogo y del consenso y en muchas ocasiones, en la controversia, la discusión y la contradicción.

únicamente segura de lo que ella percibe, entiende y razona, sino que aquello que percibe, entiende y razona es también perceptible, entendible y razonable para la otra. Es por este reconocimiento y por este intercambio que la razón adquiere una significación ética, según lo asenté en líneas anteriores. Al tener esta significación tiene, además, la posibilidad de que lo universal formal (lógico y lingüístico) sea también material. Lo universal es tanto formal como material, el contenido se formaliza, en términos generales, en el *corpus* de una ley (sea ésta natural o social).

Esta materialización u objetivación del espíritu es el punto de partida de la actividad de todos y también podrá ser el fin o meta de ellos en cuanto autoconciencias. Esto que produce la actividad de todos es el espíritu siendo igual a sí mismo y es, además, en sí. Sin embargo, considerado como ser para sí, ya no es igual a sí mismo, sino que su esencia es disuelta en los individuos singulares y esta singularización implica el momento de la acción. Esto significa, entre otras cosas, que, el espíritu (de un pueblo) puede objetivarse en costumbres o leyes y su conservación (tanto del pueblo como de las leyes) es el fin y la meta de los individuos considerados como autoconciencias; esas leyes, que son un producto de todos y en las cuales el individuo se reconoce, pueden resultar contrapuestos cuando se les considera como algo objetivo, esto es, separado del sujeto (individual), cuando esas leyes o costumbres son consideradas como algo para sí.

Esta separación, dice Hegel, implica el momento de la acción, cuya significación básica es, a mi entender, el *resolverse a...*, es decir, el tomar una decisión y un curso de acción. Esta acción lo individualiza y puede conducirlo de nueva cuenta al sendero del espíritu, pero también puede alejarlo de él. En este sentido, puede asegurarse que lo universal se particulariza, para que lo universal pueda ser afirmado después mediante la conciencia individual y con la consecuencia de que lo universal sea ahora efectivo. Así, asevera Hegel: “el mundo *ético vivo* es el espíritu en su *verdad*, según éste llega primero al *saber abstracto* de su esencia, la eticidad SUCUMBE en la universalidad formal del Derecho.”²⁹⁹ El Estado, es decir, el Estado de derecho, se nutre de la eticidad

²⁹⁹ HEGEL, Ob. Cit., p. 525. Considero que es necesario comentar lo siguiente: la palabra *sucumbe* no está así en el original, yo la he resaltado con mayúsculas para señalar que tal palabra es la traducción que hace Antonio Gómez Ramos del verbo alemán *untergehen*, el

no en el sentido de que él pueda exigir de sus ciudadanos que se comporten de manera ética ni puede exigirles la moralidad, pero él mismo como manifestación de la voluntad general es (o debería ser) también manifestación de la eticidad y moralidad de un pueblo. Esta exigencia es sostenible si pretende funcionar como instancia reguladora y administradora de la justicia.

El espíritu en su verdad es la eticidad, ese conjunto de costumbres y leyes producidos por el pueblo; pero por la acción separa la sustancia ética de la conciencia. Esta separación, y en cierto modo, oposición, es indispensable para que la universalidad se haga efectiva. La universalidad de la ley cuando es aprendida por el sujeto individual, tiene la posibilidad de guiar las acciones de tal sujeto (lo cual implicaría que tal sujeto actúa éticamente o conforme a tales normas éticas); pero también puede oponerse a tales leyes, si esta oposición es radical e irreflexiva, ahora sí, lo que se pierde es la eticidad. La oposición no tiene que ser radical y mucho menos irreflexiva. Ciertamente la ley puede ser experimentada como un obstáculo que impide la realización de mis deseos, pero es por esa ley que adquiero conciencia de mí mismo y “Por medio de este movimiento, la sustancia ética ha llegado a ser autoconciencia efectiva [...]”³⁰⁰ Es por ella que la singularidad se piensa como auto-determinante y concibe tal autodeterminación como oposición a la determinación externa de la ley. Esta ley a la que se opone la singularidad puede denominarse *ley humana*, dado que a través de ella es como se obtiene certeza de sí mismo y del otro y es en esa medida, además, que el individuo se refleja en sus relaciones con los otros individuos.

Sin perder su universalidad, la ley interiorizada en un individuo, se sabe universal y pública. En la medida que se interioriza en un conjunto de individuos (y en esa medida, se individualiza), la ley adquiere certeza efectiva

cual, sin embargo, puede traducirse también como **sumergirse** o como **quedar inadvertido**. Tal traducción puede consultarse en SLABÝ, R.J., GROSSMANN, R. y ILLIG, C. *Diccionario de las lenguas española y alemana II*, Barcelona, Herder, 1994, p. 1131. El texto hegeliano en alemán dice: “Die lebendige sittliche Welt ist der Geist in seiner *Wahrheit*; wie er zunächst zum abstrkten *Wissen* seines Wesens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter.” (HEGEL, Ob. Cit., p. 524). No tengo amplios conocimientos en la lengua alemana, sin embargo, considero que la traducción de tal verbo por cualquiera de los dos términos, en lugar del término **sucumbir**, está más cerca del sentido de la filosofía hegeliana. La universalidad del derecho no hace sucumbir ni devora a la universalidad de la eticidad, sino que esta última queda inadvertida en la universalidad formal del derecho, en la medida que atiende a la ley.

³⁰⁰ Ibídem, p. 527.

de sí misma dentro de un individuo. Ambos aspectos, lo público y lo individual, se oponen a otra potencia, a saber: a la ley divina. Ante tal afirmación hay que decir que la sustancia ética tiene diversos modos de existir: el pueblo, el derecho, la moral, etc., y en cada una de ellos se hace presente. La comunidad, por ejemplo, en cuanto actividad efectiva consciente de sí, tiene, además del movimiento de la autoconciencia, “la posibilidad universal de la eticidad como tal.”³⁰¹ Esto significa, entre otras cosas, que la particularización o individualización tiende a la universalidad no de manera automática o atendiendo a una necesidad de la que el sujeto individual sólo es un títere, sino que en cada individuo la ley (con su universalidad), al hacerse consciente de sí, hace posible también que el individuo sea consciente de él tanto como de la ley.

El modo más básico en el que la sustancia ética tiene conciencia de sí es la *familia*, que, en cierto sentido, es la comunidad ética natural, pero que por serlo, se enfrenta al pueblo, es decir, se enfrenta a un modo más general de la sustancia ética. Es en la familia donde comienza la socialización mediante los lazos de los sentimientos, entre ellos la confianza y el amor, aunque también mediante la adquisición y administración de bienes materiales. No obstante, dicha socialización no tiene como fin a la familia como tal, sino que el sentido de la familia es que se llegue a formar en su interior a un ciudadano, esto es, que se forme un individuo capaz de integrarse al pueblo, a la comunidad o a la sociedad. El sentido ético de la familia (o su eticidad) radica, entonces, en “producir” un individuo singular preparado para contribuir con lo universal. En ello, es posible que lo que se venera dentro del hogar (los penates) no coincida plenamente con lo que se venera en la sociedad. A esto es a lo que se refiere Hegel cuando asegura que lo individualizado de la ley se enfrenta a una potencia diferente: la ley divina. Hegel identifica la ley divina con la ley familiar, misma que se enfrenta a la ley humana o comunitaria. Ya se ha dicho que esta ley se interioriza mediante la confianza y el amor, y toda aquella ley que no se interiorice así pertenece a la ley humana, comunitaria o social.

Las leyes humanas, por su parte, por tener como horizonte de sentido una comunidad más amplia que la familia, tienen lo universal. Al enfrentarse

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 529.

ambas leyes se despliegan sus diferencias, al mismo tiempo que ambas despliegan su vida peculiar. El análisis de esas diferencias muestra cómo se activan y cómo llegan a la autoconciencia, así como las conexiones entre ellas. En suma, la oposición de estas leyes no ha de considerarse como algo deleznable, antes bien como un momento necesario en el despliegue del espíritu individual hacia la universalidad.

Por su parte, la comunidad tiene su vitalidad efectiva en el *Gobierno*, el cual puede consentir la existencia de comunidades organizadas, pero también tiene que confrontar a tales comunidades menores para evitar que se aislen dentro de una existencia natural, es decir, que se encierren en sí mismas y tal aislamiento tenga como consecuencia el desmoronamiento de la comunidad mayor. Ambas instancias, la ley divina, por un lado, que regula la acción dentro de la familia (las relaciones entre el hombre y la mujer, así como la relación entre los padres e hijos y de los hermanos entre sí); y la ley humana, por otro, que regula la comunidad, se oponen, “[...] pero su oposición es, más bien, la acreditación de una de ellas por la otra y el punto donde se tocan inmediatamente como efectivamente reales, su término medio y elemento es la compenetración inmediata de ellas.”³⁰²

Hasta aquí se ha expuesto el reino ético en su aspecto formal, en el cual se observa una contradicción, también formal; a pesar de tal contradicción, como señala Hegel en la anterior cita, las leyes se acreditan una a otra y se compenetran. Por un lado, la ley humana interiorizada en un individuo es considerada como la voluntad de una comunidad, como una voluntad general expresada en leyes sociales; por otro, este mismo individuo se percibe como una conciencia que es manifestación de las leyes familiares (mismas que se pueden denominar también valores). Ambas instancias, ya se ha dicho, se acreditan y pueden ser opuestas sin que sean excluyentes necesariamente. El momento de la exclusión se presenta cuando el individuo actúa. La acción saca al mundo ético de su tranquilidad formal. “Lo que en éste aparece como orden y coincidencia de sus dos esencias [ley humana y ley divina], cada una de las cuales acredita y completa a la otra, por medio se ve *contrapuesto* a un pasaje en el que cada una se demuestra más como la nulidad de sí misma y de la otra

³⁰² *Ibíd.*, p. 547.

que como acreditación [...]”³⁰³ Sin duda, es el reino ético el fondo del cual parte la acción y sobre el cual actúa, pero en este caso es la autoconciencia la que entra en actividad merced a una decisión y alguna de las leyes pasa a ser la esencia, mientras que la otra es lo inesencial. La *eticidad*, bajo esta óptica, consiste en una decisión por la cual alguna de las leyes se afirma en detrimento de la otra. De esta división nace una violencia cuya raíz es la unilateralidad por la cual un acto puede ser considerado como delito y de él nace la culpa. El obrar, cuando se mantiene tal unilateralidad, siempre es culpable, sólo es inocente la inacción³⁰⁴. A la autoconciencia ética, tras haber actuado, la acecha el temor de que su acto sea visible, que salga a la luz. Esta oposición mencionada, por cuanto implica cierta violencia y negatividad tiene, no obstante, un aspecto rescatable, a saber, al oponerse se reconoce la división entre el fin y la realidad, pero también su posible conciliación.

Ya se ha dicho que en el seno familiar comienza la socialización y que el fin de esta institución radica en formar ciudadanos. La sociedad, la cosa o asunto público, subsiste perturbando la felicidad familiar, sólo reprimiendo la singularidad puede conservarse, pero esto que “suprime” o supera, en cuanto es una instancia individual y singular, se completa con una perspectiva universal. Las costumbres, las leyes, etc., que operaban en las relaciones entre individuos, y que sin duda tienen como espacio de movilidad y como finalidad el reino ético, son superadas por una perspectiva más general. Ahora, la conciencia ética está orientada, no a la ley de la costumbre o a lo que familiarmente realiza el individuo, sino a la ley del estado jurídico o Estado de derecho. Esta ley es universal, la cual, en tanto que universal y vista en un primer momento, carece de espíritu, a pesar de ello ahora cada individuo vale como persona, es decir, como esencia autónoma. Este reconocimiento es ahora su sustancialidad, aunque (cabe aclarar) es una universalidad abstracta.

En virtud de que se reconoce como universalidad abstracta retorna a aquellas figuras o estructuras de la autoconciencia, a saber: el estoicismo, el escepticismo, esto es, a un formalismo en el contenido de la ley, de tal suerte que ya no se reconoce el espíritu en tal universalidad abstracta, sino que se extraña de sí mismo. Tal como señaló en el apartado de la autoconciencia, el

³⁰³ *Ibidem.*, p. 549.

³⁰⁴ *Cf. Ibidem.*, p. 553.

esclavo se separa de las cosas, del objeto a través del trabajo y por este trabajo llega a conquistarse a sí mismo, alcanzando con ello la autoconciencia; ahora, en el terreno del espíritu, el individuo, en lugar del trabajo es la cultura ese medio por el cual llega a ser-se sí mismo, vale la pena señalar que la palabra alemana *Bildung*, que es traducida al español como *cultura*, también puede ser traducida como *formación* e incluso *educación*. Luego, entonces, cultivarse, educarse o formarse, es el medio o el movimiento por el cual aquello que se me opone es introducido al espíritu. Tanto el trabajo como la cultura *forman*, pero la cultura implica, además de un objeto natural, un objeto social. Esto significa que en el terreno del espíritu, lo que se me opone no es el mundo natural, sino el mundo social que ha adquirido objetividad en la forma de Estado Jurídico y cuya objetividad me constriñe.

Para poder ser libre en ese mundo jurídico, es preciso educarse y tal movimiento espiritual no se reduce a un crecimiento armónico, al modo de los seres orgánicos, sino que será un constante oponerse del espíritu a sí mismo. El aspecto positivo de este constante oponerse es que la formación, educación o cultura, cuanto más pasa a ser propiedad del individuo, más efectividad o más capacidad de actuar tiene tal individuo³⁰⁵. En el mundo ético, los elementos que se me oponían eran la familia y la comunidad, ahora, en el mundo del espíritu extrañado de sí son la riqueza y el poder estatal. Antes de tener esa capacidad el individuo ha de renunciar a la voluntad individual y abrazar la voluntad general, que, dicho sea de paso, no es un contrato (no podría serlo), porque, como ya se ha indicado, la sociedad o voluntad general ya está puesta con anterioridad al individuo³⁰⁶, y aparece ante él como una realidad efectiva extraña. Cuando el individuo aprende esas objetivaciones u objetividades culturales se despoja, en cierto modo, de sí mismo y por tal movimiento la conciencia existente se forma, adquiriendo con ello el respeto de sí misma y de las demás³⁰⁷.

No obstante, esta conciencia aún no se sabe como poder estatal, es decir, aún no sabe que puede participar activamente en las decisiones del Estado; cuando adquiere este conocimiento, esto es, en el momento que sabe

³⁰⁵ Cf. HEGEL, op. cit., 2010, p. 581.

³⁰⁶ Cf. HYPOLITE, op. cit., p. 353.

³⁰⁷ Cf. HEGEL, op. cit., p. 595.

que puede participar en las decisiones del Estado, pero, además, se reserva para sí las intenciones de su participación, entonces se hace sospechosa de rebelión frente al poder estatal.

Un medio (o remedio) para que la voluntad individual pueda extrañarse de sí, de tal manera que su beneficio particular no impere sobre el bien general, es la manifestación de tal beneficio frente a los demás y eso se logra sólo mediante el lenguaje. Por el lenguaje o a través de él se hace efectiva la relación entre los individuos, pero más importante aún es que por él el ya “[...] *es oído, percibido*, es un contagio en el que ha pasado inmediatamente a la unidad con aquellos para los que existe, y en el que es autoconciencia universal.”³⁰⁸ Cuando abordé el texto del *System* señalé, entre otras cosas, la importancia que tiene el lenguaje, ya desde esa obra temprana, para entender la eticidad; en aquellas páginas decía que el lenguaje es uno de los tres modelos dialécticos por los que se configura el espíritu. Ahora, en la *Fenomenología*, la importancia que le concede es, a mi juicio, mayor de la que le concedió en el *System*, en la medida que es por el lenguaje que el espíritu es efectivo, es la unión de dos extremos: lo individual (subjetivo, particular) se une con lo universal (objetivo, general). Para expresarlo en la jerga política, es la unión entre el individuo y el Estado.

A pesar de lo dicho, ya también se ha mencionado, el lenguaje tiene tanto la virtud de poner al descubierto o poner de manifiesto como de ocultar. Cuando se ocultan los fines o los beneficios personales que podrían resultar de una acción social, tal acción puede ser sospechosa de inmoralidad. Por supuesto, el individuo tiene derecho a la privacidad, pero cuando lo que está en juego es el bien común, dicha privacidad, como se ha aseverado, renuncia a sí misma o tendría que hacerlo. Además de esto, el lenguaje nombra al individuo y por tal nominación lo hace valer como persona al mismo tiempo que lo dota de cierto poder. Para ejemplificar esto Hegel menciona la figura del monarca, en quien tal nominación personalizada también personaliza el poder y el ejercicio del mismo. Esto que Hegel menciona para el caso del monarca, considero, y esa es una opinión propia, que puede ser válido también para la democracia, en la medida que el lenguaje es el medio por el que tanto

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 601.

gobernados como gobernante pueden entrar en relación. Mediante el diálogo ciudadanos y gobierno pueden acordar lo que es mejor para la comunidad, para el Estado. Sin duda estas afirmaciones pueden parecer utópicas, pero la filosofía de Hegel, y la de Habermas también, están propuestas para que ello sea posible.

En efecto, lo que a diario acontece contradice lo que acabamos de afirmar. Frente a ello, lo que le queda al espíritu es denunciar la diferencia que hay entre lo que se espera y la realidad. Sin embargo, “[...] esta conciencia, creyendo contradecir, tan sólo ha compendiado el discurso del espíritu de un modo trivial que, desprovisto de pensamientos, haciendo de lo *contrario*, la *condición* y *necesidad* de lo noble y lo bueno, cree decir algo distinto de esto: que lo llamado noble y bueno son en su esencia lo contrario de sí mismos, así como lo malo, a la inversa, es lo excelente.”³⁰⁹ No basta con denunciar o con enunciar discursos edificantes, sino que la crítica debe estar dirigida contra la cultura misma, contra las prácticas que se dan de modo efectivo³¹⁰. Sólo así el espíritu podrá ser verdadero, en la medida que es la unidad de lo absolutamente separado. Un espíritu que así opera puede ser identificado con la modernidad, en el que lo ético pasa a la cultura, y es por esa cultura que el individuo se eleva a la universalidad gracias a la negación de sí mismo. La negación de sí es llamada, en este contexto, alienación o enajenación.

Hasta aquí sólo se ha abordado el aspecto formal del espíritu que se aliena, pero también hay un aspecto material, a saber, el de la riqueza. No cabe la menor duda de que estos asuntos ya han sido tratados por Hegel en otros textos, por ejemplo, en el *System*, cuando hizo referencia, por un lado, al sistema de las necesidades, y por otro, a la familia. También en la *Fenomenología*, en líneas anteriores, se ha referido a la adquisición y administración de bienes materiales dentro del seno familiar por los cuales el individuo puede preservar su existencia, en este sentido, se considera a sí mismo como algo objetivo, pero más aún, considera a la riqueza como algo objetivo frente a lo cual él mismo tiene que ser negado. La riqueza “[...] que no es más que el en sí suprimido y que ha sido elevada a la dignidad de la esencia, pasa a ser el fin consciente. El deseo de la riqueza por sí misma es

³⁰⁹ Ibídem, p. 617.

³¹⁰ Cf. Ibídem, p. 619.

confesado cínicamente [...]”³¹¹ Y aunque así se reconozca, hay en el yo una imposibilidad de encontrarse a sí mismo o de adquirir significado sólo como una cosa. Para que no se envilezcan las relaciones sociales a causa de la riqueza, como ya se dijo, la conciencia ha de retornar hacia sí misma y por medio del lenguaje manifestar sus fines de manera clara y abierta, es decir, con honestidad. Es el lenguaje el que también nos muestra la vanidad de la riqueza cuando es confrontado con el mundo de la cultura, pero también muestra la vanidad de la cultura si se le confronta con la riqueza. El espíritu, según Hegel, debe aprender, a través del lenguaje, a dominar sobre ambos para alcanzarse o retornar a sí.

El mundo de la cultura, en el que la riqueza y el poder alienan o extrañan al espíritu de sí mismo, encuentra una contrapartida en la fe. Ésta es la contraparte de aquellos, puesto que ambos, riqueza y poder, aparecen como insuficientes y carentes de valía. La fe nos muestra que este mundo es vano y que el espíritu puede elevarse a otra esfera. Esta otra esfera es la de la conciencia pura o del pensar puro, cuyo contenido son pensamientos no como tales en sentido estricto, sino tan sólo como representaciones o imágenes³¹². La fe proporciona un conjunto de representaciones de este mundo que lo devalúan, y en su lugar, también mediante representaciones, ofrece un mundo más allá de éste. En esa dirección, puede asegurarse que la fe ofrece representaciones cuyo sentido es el huir del mundo, a pesar de lo cual tiene un aspecto rescatable, a saber: permite superar la alienación de la riqueza y del poder por considerarlos vacuos.

Sin duda, es un gran servicio el que presta la fe en esta dirección; pero el conflicto entre el mundo de la cultura y el mundo de la fe “[...] es todavía un conflicto en el seno de la alienación [...]”³¹³ Es decir, aún cuando son contrapuestos, ambos pueden ser enajenantes, y el problema no es tanto que lo sean, la enajenación o alienación (o extrañamiento de sí) es un momento necesario en el despliegue del espíritu, el problema radicaría en que el espíritu se estancara en alguno de ellos, puesto que si eso sucediese estaríamos en presencia del dogmatismo, lo ejemplos históricos que Hegel coloca, además de

³¹¹ HYPOLITE, op. Cit., p. 372.

³¹² Cf. HEGEL, op. cit., 2010, p. 621.

³¹³ HYPOLITE, p. 379.

los que cada uno por sí mismo pueda encontrar, son más que elocuentes. El conflicto entre la fe y la intelección pura, está de un modo patente en la Ilustración. No me detendré en esta sección del texto por dos razones. La primera es que no hay elementos explícitos de la noción de *eticidad*, no dudo de la riqueza de esta sección y de antemano sé que este recorte arbitrario conlleva algunos riesgos; pero considero que es suficiente señalar, para los objetivos del presente trabajo de tesis, lo siguiente: la Ilustración es un momento necesario, aunque superable, del despliegue del espíritu. La segunda razón que aduzco para este recorte es que, exponer y analizar la *Fenomenología* de manera exhaustiva implica realizar otra tesis doctoral. Aquí sólo se desea resaltar el concepto de *eticidad*. Al omitir esta parte junto con la mayoría de la siguiente (“La libertad absoluta y el terror”), no estamos juzgando negativamente su valor o su importancia, sólo hago tal recorte por necesidades del trabajo de tesis.

Lo que la Ilustración muestra es que la libertad del hombre, o mejor aún, su liberación de la superstición permite o hace posible que la conciencia alcance una verdad de sí misma parcial, en la que el espíritu extrañado de sí, considerando a sus creaciones culturales (riqueza y poder) y a sus representaciones religiosas como algo objetivo, las supere al recuperarse a sí misma y a su actividad a través de la noción de utilidad. Es por medio de esta noción que se le quita a aquellas objetivaciones ese carácter esencial. Si tales objetivaciones son justificables, lo son sólo en la medida en que son útiles para mí. Lo que se opera con ello es que hay una revolución en la realidad³¹⁴, es decir, la conciencia de que el sujeto puede obrar de manera efectiva en la realidad, la conciencia de que puede afectar esa realidad con su acción y producir en ella cambios, no como sujeto individual sino como sujeto colectivo, es lo que genera tal noción de utilidad. Hay que añadir que esta conciencia no es de un individuo como tal, sino que es una conciencia de la totalidad. “En esta libertad absoluta [...] quedan borrados los estamentos [...]”³¹⁵, la conciencia se capta a sí misma participando de modo directo en una obra total, el mundo es su voluntad, porque sus fines son los fines universales.

³¹⁴ Cf. HEGEL, op. cit., p. 681.

³¹⁵ *Ibidem.*, p. 683.

Si este modo de actuar de la sociedad se separa de la voluntad individual, genera un aspecto negativo de tal voluntad general, a saber: negar la individualidad y al negarla no podría efectuar obra positiva alguna, porque le faltaría la participación del individuo y sus determinidades. “Todas estas determinaciones quedan perdidas en la pérdida que el sí-mismo experimenta cuando está dentro de la libertad absoluta; su negación es la muerte sin significado, el terror puro de lo negativo [...]”³¹⁶. La negación del individuo en aras de lo universal encierra algo de terrible o terrorífico. Para superar este espíritu extrañado de sí, el espíritu ha de tener certeza de sí, no de modo intuitivo, como ocurrió en el espíritu ético, sino ahora como autoconciencia.

3.4.1 El Espíritu cierto de sí mismo: la moralidad

Tras la alienación o extrañamiento del espíritu, éste regresa a sí mismo y adquiere certeza de sí. En páginas anteriores se vio que el mundo ético se hace efectivo como espíritu cuando, al nacer dentro de una sociedad, el espíritu individual se forma con los elementos normativos que la familia le proporciona; esta formación en algún momento se opone y choca con lo socialmente reconocido en cuanto norma o costumbre, ello implica, además de la oposición señalada, la objetivación. Ésta, a su vez, implica enajenación o alienación, la cual, en este momento es superada retornando al punto de vista subjetivo, es decir, el punto de vista de la moralidad, lo cual significa que es el punto de vista de la autoconciencia, según el cual la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo es superada en el saber: tiene tanto certeza del objeto (en la medida que es saber del objeto) y tiene certeza de sí (en cuanto ya no está en relación con el objeto atendiendo a sus determinidades, sino en cuanto que es saber); “[...] toda objetividad y el mundo todo se ha retirado dentro de su voluntad sapiente. Es absolutamente libre en saber su libertad, y precisamente este saber de su libertad es su substancia, y su fin y único contenido.”³¹⁷

En efecto, una vez que el sujeto (individual o colectivo) se sabe libre, esa libertad es su fin y el contenido de ese saber. Al saberse libre sólo está obligada a sí misma, el deber no puede ser algo extraño a la autoconciencia,

³¹⁶ Ibídem., p. 693.

³¹⁷ Ibídem., p. 647.

de tal suerte que el deber es algo inmediato, entendiendo por inmediato no algo natural sino una reconquista reflexiva³¹⁸. Es por esta libertad que adquiere independencia del objeto negativo de la conciencia. Con esta independencia, o a partir de ella, se forma una visión moral del mundo, cuya principal característica es la relación que entre estos dos mundos escindidos existe, es decir, la relación entre el en-sí y para-sí moral y el en-sí y para-sí natural. Estos dos mundos parece que son independientes, vale decir, aparentemente los “fines” de la naturaleza no tienen relación con los fines morales. La pregunta que surge de esta aparente no relación es: ¿por qué relacionarlos, entonces? La respuesta que da Hegel es que la visión moral del mundo “[...] contiene el desarrollo de los momentos que se hallan contenidos en esta referencia [o relación] de presupuestos tan encontrados.”³¹⁹ No es sólo que en ella (en la visión moral del mundo) se reconcilia la inmediatez del espíritu ético y la enajenación de ese espíritu en la cultura, sino que la conciencia se ve obligada a plantearse una reconciliación entre el orden moral y el orden natural.

Este orden moral tiene un primer presupuesto que es importante considerar. Según este primer presupuesto el deber es inmediato en la medida que la autoconciencia está obligada sólo para consigo misma. Sin embargo, además de la autoconciencia está la naturaleza, esto es, lo otro, por medio del cual la autoconciencia ha llegado a ser lo que es y por medio de lo cual, además, ha establecido la escisión de ambos mundos. El deber, según la autoconciencia en este momento, es lo efectivo y lo real, pero también es real la libertad de la naturaleza, frente a la cual la conciencia experimenta la despreocupación de esa naturaleza por hacer feliz a la autoconciencia, más aún, tiene, tal naturaleza, tanto la posibilidad de hacerla feliz como de hacerla infeliz. La conciencia moral tiene la experiencia de actuar, entonces, no por referencia a la naturaleza, sino sólo a sí misma, es decir, de acuerdo al deber.

A pesar de ello la conciencia moral no renuncia a la felicidad, es decir, desea hacer objetual (u objetivo) ese momento, a saber, el de haber cumplido el deber. Es necesaria la experiencia de que ambos lados se armonicen, pero como algo alcanzable, como un fin que se formula; al respecto dice Hegel: “El fin, enunciado como el todo junto con la conciencia de sus momentos, es,

³¹⁸ Cf. HYPOLITE, p. 427.

³¹⁹ HEGEL, op. Cit., 2010, p. 699.

entonces, este: que el deber cumplido sea tanto acción puramente moral como *individualidad* realizada, y que la naturaleza, en cuanto lado de la *singularidad* frente al fin abstracto, sea *una* con éste.³²⁰ Tal felicidad, o mejor aún, tal unión o unificación, es algo que tiene que postularse, lo cual significa que su necesidad no proviene del simple deseo, sino que es una necesidad del ser, una exigencia de la razón.

Este primer postulado abre la posibilidad de otros postulados, porque la naturaleza no es sólo algo externo, sino que está dentro del sujeto mismo como sensibilidad (*Sinnlichkeit*, también es traducido como sensualidad o deseo), como pulsión e inclinación, cuyos fines son particulares (por estar referidos a objetos particulares), pero que a ojos de la conciencia pura son una unidad. Razón y sensibilidad son una unidad, en principio como instancias en conflicto, pero también en la medida en que el sujeto, por poseerlas en él como individuo, las sabe opuestas e intenta su conciliación. El que sea una oposición *sabida* da la posibilidad de su superación. La unidad efectiva y no sólo posible de ambas instancias es el segundo postulado; en este postulado la naturaleza es conciencia, en la medida que la sensibilidad, para no someterse o adaptarse a la naturaleza exterior, tiene que transformarse, pasar de ser sensible a hacerse o construirse de acuerdo con la moralidad, se entiende que ahora la naturaleza, como conciencia, es algo interno. En este sentido, Hegel asegura que la conciencia tiene que *hacerse* continuamente, pero si se espera que esta unidad se complete de manera definitiva, es como si se le pidiesen peras al olmo, porque si se completara de manera definitiva ello significaría que se cancela la conciencia moral como tal, según esta interpretación esta conciencia moral se aplazaría indefinidamente.

El aplazamiento al infinito, cabe recordar, es criticado por Hegel porque implica un esfuerzo que nunca alcanza cumplimiento, en lo que él llama *mal infinito*, y que está presente tanto en el conocimiento (en el concepto de *cosa en-sí*) como en la moral (en el *Imperativo categórico* y en el concepto de santidad). Frente a este aplazamiento señala Hegel que hay que pensar la tarea moral como una tarea absoluta, es decir, como una tarea que no puede considerarse como una tarea acabada, sino que se está construyendo

³²⁰Ibidem., p. 701.

continuamente; pero al mismo tiempo como una tarea cuyo contenido es alcanzado y no permanece como una tarea, esto es, en un propósito por realizar, sino como algo realizado efectivamente³²¹.

Los postulados antes referidos nombran o designan la armonía de la naturaleza con la moralidad, pero también la armonía de la moralidad con la sensibilidad, la unión entre ambas instancias es el obrar. Aquí, no obstante, la conciencia moral, considerándola como un *saber* y como un *querer* tiende a la realidad múltiple, tiene, por ello, una relación moral también múltiple. En otras palabras, hay múltiples deberes de entre los cuales unos son considerados esenciales, puros o sagrados, mientras que otros no son considerados así; para no sucumbir a la arbitrariedad, se postula otra conciencia que consagra unos deberes y deja a los otros al abrigo de la multiplicidad de casos. De ello, lo único que se obtiene es una *representación*, esto es, un *deber puro*, y es por esta representación que aparece o adviene como algo distinto de aquella conciencia, una consecuencia de ello es que la libertad o ser libre es sólo una representación. “Lo que, por tanto, le queda a ella, que en cuanto autoconciencia es algo *otro* que el objeto, es la no-armonía entre la conciencia del deber y la realidad efectiva, y por cierto, la suya propia.”³²² Según esto la autoconciencia como unidad y como exposición o manifestación de una moralidad acabada sería un *más allá* de la realidad efectiva.

En suma, la ***cosmovisión moral*** (o visión moral del mundo), si bien es cierto que es un momento indispensable en el despliegue del espíritu, también es cierto que ha de ser superado. En esta ***cosmovisión moral*** primero es puesto el deber dentro la conciencia como la autoconciencia, luego debe colocarse fuera de ella y en seguida nuevamente dentro de ella por vía de la efectividad, la cual, sin embargo, al objetivarse, es algo distinto de ella, cuya unidad ahora está fuera de ella. Como se ha señalado, lo que está planteando Hegel aquí es una crítica al concepto kantiano de moralidad³²³, ahora desde una perspectiva fenomenológica (en sentido hegeliano), es decir, desde la perspectiva del despliegue del espíritu en su conformación como tal. Lo que tiene de rescatable, a juicio de Hegel, esta ***cosmovisión moral*** es que por

³²¹ Cf. *Ibidem*, p. 705

³²² *Ibidem*, p. 711.

³²³ Cf. HYPOLITE, pp. 436-438.

medio de ella se alcanza la certeza de sí. La conciencia se sabe como aquello activo en la acción moral o mejor aún, como aquella actividad que engendra su propia objetividad o alteridad³²⁴. La conciencia engendra su objetividad de manera activa, pero también pone esta objetividad fuera de ella, y esto que ha hecho en cuanto *activa* es desplazado ahora por cierta pasividad. Esto es: cuando el sujeto actúa, al hacerlo y si hay conciencia moral que dirige esa acción, hay una armonía entre lo puro (lo moral y el deber) y el acto mismo, de donde puede derivarse el placer o la felicidad (de haber cumplido con el deber).

Este modo de considerar el acto armonizado con el deber, dice Hegel, parece contener una contradicción, porque el deber no posee (al menos desde la óptica kantiana y por definición) nada sensible o afectivo. “La conciencia moral emplaza su fin como puro, como independiente de inclinaciones y pulsiones, de modo que haya erradicado dentro de sí los fines de la sensibilidad.”³²⁵ Este desplazar disimulado, como lo llama Hegel, en realidad entraña una hipocresía, porque al dejar fuera la sensibilidad de la moralidad o del acto moral (ya sea como inclinaciones o pulsiones) “no va en serio”, dado que es por ellas que la autoconciencia puede llegar a ser autoconciencia e incluso puede ser considerada como naturaleza que tiene sus propias leyes, de donde se colige que la moralidad pura no puede tomarse como aquello que impulsa el acto moral. La armonía, entonces, sólo es postulada. Esto significa que, antes de actuar, el sujeto puede creer en esa armonía, pero cuando actúa la actualiza. En ello, hay un abandono de la *cosmovisión moral* y un retorno a sí mismo por parte del sujeto.

En este retorno la conciencia reconoce su moralidad, la cual no está completada y, por tanto, no es pura; en esa dirección, reconoce además que es necesario que sea superada (en sentido hegeliano, como *Aufhebung*), lo cual significa que, si bien no es una explicación satisfactoria de las acciones morales, tampoco se la puede ignorar o rechazar definitivamente, puesto que tal cosmovisión moral representa un momento en el que el espíritu adquiere certeza de sí mismo. Si se rechazara definitivamente la cosmovisión moral, se manifiesta también una hipocresía³²⁶. En cuanto momento en el que se

³²⁴ Cf. HEGEL, op. Cit., 2010, p. 713.

³²⁵ Ibídem., p. 719.

³²⁶ Cf. Ibídem., p. 724.

reconoce a sí mismo y adquiere certeza de sí, es necesario para el espíritu, su rechazo definitivo implica que tal espíritu no se reconoce en esa figura o en esa elaboración y no podría llegar a la certeza de sí.

Hay que aclarar que la *cosmovisión moral* y el *desplazar disimulado* son únicamente momentos de la certeza que el espíritu alcanza de sí, los cuales llegan a ser solutos o resueltos parcialmente en un tercer momento, este tercer momento viene a estar significado por el término *perdón*. Antes, sin embargo, de comentar esta noción sintetizadora es importante mencionar aún lo siguiente: visto en retrospectiva, el espíritu emerge cuando la razón es capaz de entablar diálogo con otras razones, es decir, cuando la individualidad es enunciada como lo *en-sí* y lo *para-sí*, y mediante tal enunciación y mediante tal diálogo, emerge la *conciencia honesta*. Esta última es *sujeto* en la medida en que son puestos todos los momentos de la conciencia (esto es, desde la certeza sensible hasta la certeza de sí mismo), pero también es sustancia, en la medida que se objetiva y vuelve al sujeto por cuanto esos momentos están en él como *saber*. En efecto, dice Hegel, “si consideramos la certeza moral en referencia a las determinaciones singulares de la oposición que aparece al actuar, y a su conciencia de la naturaleza de tales determinaciones, vemos que, por de pronto, respecto a la *realidad efectiva* del caso en el que se haya de actuar, se comporta como algo *que sabe*.”³²⁷

Este saber está referido a circunstancias particulares, lo cual equivale a decir que la conciencia moral, cuando tiene que decidir, sabe qué hacer en un momento determinado. Ese saber no es sólo una teoría o una representación conceptual, también es un querer. Ambos, saber y querer, fundan una convicción, la cual no es suficiente para actuar, porque siempre tendrá la “mancha” de la determinidad, de lo particular. Pero el deber, considerado como algo universal, tiene vigencia independientemente de que el sujeto lo conozca o de que esté convencido de él. Así, el deber puesto frente a lo general, no es algo fijo; frente a lo singular o particular no es algo que esté subordinado al capricho o al arbitrio, sino que es la realidad efectiva y se actualiza al ser saber del deber y consiste en “[...] vivir y ser en conexión con los otros; su disfrute [del individuo] tiene, esencialmente, el significado de entregar con él a los otros

³²⁷ Ibídem., p. 741.

lo suyo, y ayudarles a adquirir su propio disfrute. En el cumplimiento, entonces, del deber para con el individuo singular, esto es, para consigo, se cumple también el deber para con lo universal.”³²⁸

No obstante, cuando actúa de ese modo, es posible que se dé también un disimular, esto es, un desplazamiento del deber (universal). El desplazamiento tiene como condición de posibilidad aquello mismo que haría empatar un beneficio particular con lo universal, a saber, el lenguaje. Por el lenguaje la conciencia individual que actúa se convierte (o pretende convertirse) en universal, y decimos que *pretende* convertirse en universal porque tanto la acción como el saber que la sustenta son incompletos. De este carácter incompleto resulta una decisión arbitraria. Esto significa que no es posible que se actúe con conocimiento pleno de las circunstancias y de las consecuencias que tendrán las acciones; no obstante, el lenguaje, aparentemente, universaliza el deber y lo hace sensible. Mediante el lenguaje el *sí mismo*, la esencia, se enuncia. A pesar de lo cual, por el rastro de incertidumbre que hay en nuestro conocimiento incompleto y por esta aparente universalización (sensible) que nos ofrece el lenguaje, la conciencia singular se trueca en “alma bella”. Esto es, se convierte en una conciencia que se hunde dentro de sí misma, pero que al hacerlo es incapaz de actuar, justo por este hundimiento. En ello se aprecian nuevamente los rasgos del alma desdichada que se aparta del mundo, que se crea un mundo alterno y que se aparta del contacto con el mundo, con la realidad efectiva para salvaguardar la pureza de su corazón ³²⁹. Esta conciencia sólo es capaz de pronunciar discursos edificantes, pero está imposibilitada para actuar, porque todo actuar, ya se ha dicho, sucumbe a la determinidad, esta alma bella “[...] es un alma desgraciada, lo que se llama *alma bella*, que se va apagando dentro de sí, y se desvanece como humo sin figura que se disuelve en el aire.”³³⁰

El alma bella aferrada al deber permanece en la universalidad del pensamiento o del lenguaje y sólo se comporta como una conciencia que aprehende y su acción sólo consiste en juzgar y condenar, además, pretende que en ambos, en juzgar y condenar consiste la acción efectiva. Esta alma

³²⁸ Ibídem., p. 747.

³²⁹ Cf. Ibídem., p. 759.

³³⁰ Ibídem., p. 759.

bella, no obstante, al igual que la **cosmovisión del mundo**, no es un elemento execrable, sino que es un **momento** necesario en el camino hacia la certeza de sí. Es por este momento del alma bella que el espíritu adquiere certeza de sí, como ya se vio, no es el único momento sino que está precedido por la cosmovisión moral y por el **desplazar disimulado**. Lo rescatable de este momento es que ninguna acción puede sustraerse al juicio y tal juicio tiene el poder de dividir la acción, es decir, tiene el poder de referir la acción a sí misma y a las normas bajo las cuales se la juzga. Como consecuencia de esto puede decirse que el mal es algo íntimamente ligado al lenguaje, es decir, ligado a los discursos de un alma bella que ofrece como parámetro o como criterios de su propia acción.

En efecto, en la práctica de juzgar hay algo positivo, tanto por lo que respecta al acto de juzgar como por lo que se refiere al contenido de la acción. Eso positivo radica en que el acto judicial saca a la acción fuera de sí y al hacerlo la conciencia establece una desigualdad consigo misma, lo cual significa que la conciencia que juzga no sólo emite una sentencia de lo que hace, sino que busca adecuar y explicar eso que hace a través de la *intención*³³¹, que es diversa de aquella o que puede llegar a serlo, puesto que puede albergar motivos egoístas. Es posible analizar cualquier acción con respecto al deber, pero también teniendo el ojo puesto en la intención, es decir, es posible juzgar la acción como una pulsión hacia la propia felicidad, consista ésta en lo que sea: fama, honor o cualquier otra cosa.

De aquí colige Hegel lo siguiente: esta conciencia que juzga es abyecta, pues divide, y si bien en líneas anteriores se ha dicho que la acción de juzgar tiene un lado positivo, ahora puede observarse el lado negativo de esta misma, a saber, puede llegar a ser un ocultamiento, porque hace pasar este acto judicial como la conciencia recta y justa, además de que pretende que tal emisión sea tomada por la realidad efectiva, con ello se separa de la acción y la vilipendia, al modo de los puritanos, quienes declaran la vanidad de cualquier acción. Hay en este modo de enunciación una confesión implícita que espera confirmación por parte de otra conciencia: al denunciar la vanidad de los actos se espera que las otras conciencias coincidan con esta denuncia, se espera

³³¹ Cf. *Ibidem.*, p. 765.

que el lenguaje, al ser una de las principales manifestaciones del espíritu, iguale a todas las conciencias según esta consideración. No obstante, de una confesión no se sigue, como réplica, otra confesión por parte del interlocutor a quien se le confiesa.

Si bien es cierto que, como ya se ha dicho, en el lenguaje está la posibilidad de desvelar, también está la posibilidad de velar u ocultar. En efecto, es posible que en el acto de juzgar (o en el acto de confesar), la conciencia que juzga no busca una comunidad efectiva, sino que busca el rechazo o señalar explícitamente aquello que separa a dos conciencias singulares, y esto en la medida en que ve en la otra conciencia la resistencia a salir de sí mediante la confesión. Si la otra conciencia no *confiesa*, la conciencia que juzga contrapone ante la otra su belleza, convirtiéndose en una conciencia que condena; ambas conciencias, lejos de salir de sí mismas, se encierran dentro de sí y, a pesar de la confesión, ésta no es algo que busque la comunidad, sino que busca escindir y separar. En este sentido, asegura Hegel “[...] el espíritu cierto de sí mismo, en cuanto alma bella, no posee la fuerza para despojarse del saber de sí mismo que se atiene a sí, no puede alcanzar a igualarse con la conciencia rechazada ni, por tanto, a contemplar la unidad de ellas mismas en el otro, no puede llegar a la existencia.”³³²

Para llegar a la existencia, esto es, para que la conciencia que juzga sea una con la conciencia condenada o juzgada, tiene que abandonar esa pureza en la que está anclada, esto es, en la inacción, en los discursos edificantes y en lo que podría llamarse *virtuosismo verbal*. Romper el cerco que ha construido con el lenguaje o con el discurso la llevaría a actuar efectivamente y a estar en comunión (y no sólo en comunicación) con el otro, esta posibilidad está en el acto mismo de la confesión. Es decir, si en el momento de la confesión no se divide ni se separa, sino que en ella se reconoce el espíritu como resultado de las vicisitudes por las que ha pasado y es capaz de renunciar al pensamiento que divide y se reconoce como una conciencia universal, entonces habrá un mutuo reconocerse por el cual se reconcilian, eso es lo que Eugenio Trías ha llamado el *lenguaje del perdón*. A este mutuo (y universal) reconocimiento es a lo que Hegel llama Espíritu Absoluto³³³, y la

³³² *Ibidem.*, p. 769.

³³³ *Cf. ibidem*, p. 771

moralidad, tal como se ha delineado, es sólo un momento de la eticidad, o mejor aún, es un momento del despliegue del espíritu, es una forma o estructura (*Gestalt*) en la que el espíritu se manifiesta, las otras dos formas son la religión (o religiosidad) y el saber, ambas formas son un saberse a sí mismo cuyo único fin es llegar al mutuo reconocimiento, no significan, estas dos formas, en modo alguno, una clausura del saber, sino una apertura hacia el saber mismo del Espíritu, por el que se reconoce en cuanto tal.

4 CAPÍTULO TRES: CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS AL CONCEPTO DE ETICIDAD

Para enunciar el problema que se intenta solventar, en el primer capítulo, del presente trabajo de tesis, se habló de que la ética del discurso (o ética discursiva), como la plantean Habermas y Apel, intenta reformular la ética kantiana para sustentar las pretensiones de universalidad. Como se sabe, la ética del discurso está enmarcada dentro de la llamada *Teoría crítica* a la cual aludiremos sucintamente en las líneas siguientes. Es sabido que *teoría crítica* es la denominación común que designa a los desarrollos teóricos de la Escuela de Frankfurt principalmente de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin, de quienes Habermas aprendió, entre otras cosas, la crítica marxista de la economía política (entendida como el desvelamiento de la opresión ideológica dentro del capitalismo tardío), por un lado, y por otro, el análisis freudiano a profundidad de los procesos psicológicos, mismos que son, a la vez, procesos sociales.

También es justo asentar que Habermas se distancia de la llamada *primera generación* de la Escuela de Frankfurt en varios aspectos, de los cuales no se hará comentario alguno; aquí no me ocuparé de señalar en qué consiste ese distanciamiento ni tampoco en analizar si Habermas hace justicia o no a las tesis de las cuales se distancia, lo que me parece importante destacar es ese talante crítico que conserva, entendido tal talante, a grandes rasgos, como el desenmascaramiento de las ideologías, y en esa dirección, la denuncia de los elementos opresivos de los cuales la sociedad aún tiene que emanciparse. En efecto, Habermas recupera un aspecto del programa de la Escuela de Frankfurt consistente en “[...] fundamentar una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad [...]”³³⁴, que, como señalaba en páginas anteriores, en tal imbricación queden al descubierto las instancias opresoras, pero también los medios de emancipación.

Ya desde sus obras primerizas son perceptibles estos motivos que animan su reflexión, comenzando con su primera obra publicada intitulada *Historia y crítica de la opinión pública* hasta *Conocimiento e interés*, se explicita

³³⁴ MENÉNDEZ UREÑA, E., ob. Cit., p. 15.

un objetivo, a saber: lograr una teoría del conocimiento y de la sociedad que tenga como meta la transformación de la sociedad, emancipándola, lo cual significa para Habermas, humanizarla. En estas obras es perceptible también la oposición que Habermas ve entre Kant y Hegel y asume ya sea la posición de uno u otro según convenga a lo que desea mostrar. En las líneas que siguen se comentarán las obras primerizas, es decir, las que anteceden a la que es considerada su obra principal *Teoría de la acción comunicativa*, poniendo énfasis en tres puntos que Habermas critica de Hegel, a saber: 1) la retirada de Hegel con respecto a su potencial crítico (o revolucionario), mediante su concepto de reconciliación (o perdón, como ya se vio en el capítulo precedente); 2) el que Hegel confía al espíritu absoluto la tarea de la conciliación, entendida esta conciliación a través del Derecho Abstracto; y 3) las objeciones de Hegel a Kant con respecto a la moralidad, que, de acuerdo con Habermas, tales objeciones no afectan a la ética del discurso.

4.1 LA RENUNCIA HEGELIANA AL POTENCIAL CRÍTICO DE SU FILOSOFÍA MORAL

Con respecto al primer punto, Habermas considera que Hegel renuncia a su potencial crítico, puesto que, tanto en la *Fenomenología* como en *La Filosofía del Derecho*, hay un intento por reconciliar las partes en contradicción; como ya se mostró, esto es bastante claro en el concepto de perdón una vez que han sido puestas de manifiesto las vicisitudes del *alma bella*. Sin embargo, podría preguntarse, para el caso habermasiano, ¿disminuye su potencial crítico porque pretende alcanzar el acuerdo? En todo caso, ¿cuál es la diferencia entre uno y otro modo de reconciliación? No sugiero que sean lo mismo el perdón y el acuerdo, pero es posible que cumplan una función similar: lograr la convivencia libre de sometimiento. Sin lugar a dudas, aquí se puede apreciar el distanciamiento de Habermas con respecto a Hegel y su acercamiento a Kant, dado que el acuerdo es logrado mediante la razón y sólo mediante ella; en el perdón interviene, además, el sentimiento. Como ya se señaló, el sentimiento es indispensable para que la razón no se separe o se desvincule de la efectividad. En otros términos, Habermas se separa de Hegel y se acerca a Kant porque renuncia a la crítica por conseguir la conciliación, además de que

esta conciliación podría resultar arbitraria por agregar ese elemento particular (el sentimiento) que contaminaría el acuerdo mismo.

Este potencial crítico al cual renuncia Hegel es retomado por Marx. La *teoría crítica* habermasiana que se gestó en estas obras primerizas tiene como hilo conductor la crítica a la economía política marxista, y por medio de ella procura ofrecer una comprensión de la evolución social que es, a la vez, una comprensión de por qué la **teoría crítica** se genera en determinado contexto y el por qué su posible aplicación a ese contexto. En este sentido, puede asentarse que la **teoría crítica** tiene una doble reflexibilidad. Es tanto una teoría del conocimiento como una teoría de la sociedad, por medio de la cual esa sociedad podría estar en condiciones (algunas sociedades de hecho ya lo están) de realizar una autorreflexión y descubrir los elementos o instancias opresoras; pero también, por medio de la teoría, se descubre cómo esa reflexión se funda. Ambos procesos autorreflexivos son emancipatorios. Incluso si una determinada sociedad aún no tiene esas condiciones que hacen posible la autorreflexión, la **teoría crítica** podría catalizar el momento en que emerja.

Así, como señala en *Teoría y praxis*, intenta desarrollar una teoría con intenciones prácticas³³⁵, que supere, por un lado, las concepciones filosóficas, y las concepciones “científicas” de los procesos sociales. Esto merece ser comentado, aunque sea brevemente. Se separa de las concepciones científicas porque éstas “[...] obscurecen el contexto de constitución [...]” del objeto de estudio y lo convierten en eso, en objeto. Esto significa que al abordar de manera objetiva u objetivante un determinado problema social, la ciencia vuelve, a través del discurso técnico o disciplinar, ajeno el problema con respecto a los implicados en él, algo que ellos experimentan de un modo “directo”. Por su parte, la filosofía social se ha arrogado un papel meramente contemplativo respecto a los tales problemas, renunciando así a la praxis. Ambas, ciencia y filosofía, emiten recomendaciones técnicas por las cuales podrían solucionarse tales problemas, dejando a los tecnócratas el momento de la decisión y de la acción. Esta separación entre teoría y praxis, esto es, entre quienes emiten recomendaciones y quienes toman decisiones, parece que ha hecho imposible la praxis como elemento importante de filosofar. Si

³³⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis*, Madrid, 5ª ed., Tecnos, 2008, p. 13.

ambas instancias teóricas sólo dan recomendaciones técnicas, parece que la acción, la praxis, dentro de estas instancias, es aplazada indefinidamente.

En efecto, todo indica que “las interpretaciones que pueden alcanzarse en el marco de tales teorías no son inmediatamente efectivas en tanto que orientaciones para la acción [...]”³³⁶. Tanto una como otra serían significativas para la acción si tales teorías alcanzasen a ser comprendidas por un amplio número de ciudadanos y si tales teorías no estuvieran mediadas por coerciones restrictivas. Esto significa que no son efectivas porque no están formuladas para que las entienda la mayoría, pero también porque en tal formulación hay una forma de dominio y opresión. Efectivamente, es posible que en el seno de las teorías mismas y en la forma en que éstas son comunicadas esté implícita una coerción que impide que sirvan para la acción. Dada esta situación, se puede sospechar que la teoría misma es oscurecida porque obedece a fines opresivos, si así fuese, es algo que tendría que aclararse teóricamente.

Justamente, en la obra *Historia y crítica de la opinión pública* de 1962, Habermas analiza históricamente la opinión pública y muestra que ésta pasa de ser un modo de formar la voluntad con funciones críticas, por las cuales se controla e incluso se limita el poder absoluto del Estado monárquico, a ser un modo de “demostrar” lo que el Estado burgués desea que la población asuma como verdad; ha pasado de ser un poder frente al poder del Estado a ser un poder de manipulación. Los medios masivos de comunicación, cuyos controles y financiación eran privados, fueron un contrapeso del Estado absolutista, cuando la naciente burguesía comenzó su ascenso; hoy, más bien, “[...] sirven más para controlar la lealtad de una población despolitizada [...]”³³⁷. Esta obra muestra con tal análisis que la teoría tiene que aclarar, incluso, aquello que se ofrece como instancia fundamentadora. Este tránsito de la opinión pública como reguladora y como contrapeso del poder absolutista a poder manipulador, es algo que hay que explicar, pero esta explicación tiene que esclarecerse a sí misma para no incurrir en el vicio que ella está denunciando, y esto es así porque aquellos elementos críticos que contiene (p.e. la opinión pública y la ciencia) pasan a ser mecanismos que regulan los desequilibrios

³³⁶Ibidem., p. 15

³³⁷ HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, 11ª ed., Editorial Gustavo Gili, 2011, p. 16.

dentro de la sociedad tardocapitalista, dichos elementos normalizan las disonancias y de ser críticos se convierten en elementos opresivos.

Esto que Habermas señala para el caso de la opinión pública puede aseverarse también de la ciencia: de ser un poder liberador pasa a ser opresivo, no sólo por lo que respecta a su empleo o utilización, sino también por lo que respecta a su metodología. Esto está explicado en su opúsculo que lleva por título *Ciencia y Técnica como ideología*. En efecto, aquí analiza dos tendencias evolutivas del capitalismo tardío: por un lado, un creciente intervencionismo estatal y la fuerte imbricación e interdependencia entre la investigación, la técnica y la administración. Esta imbricación ha convertido a la ciencia en una de las principales fuerzas productivas dentro del sistema capitalista, lo cual significa, entre otras cosas que, esa capacidad crítica que tiene la ciencia ha sido asimilada por el sistema, puesto que tal crítica se incorporó como un momento al proceso productivo, momento que puede ser administrado y servir, inclusive, como agente regulador de los desequilibrios, según ya se dijo con antelación³³⁸. Pero esto es sólo una parte del problema. Al hecho de que la crítica, entendida como una característica definitoria que ha tenido tradicionalmente la ciencia, mengüe, se aúna el hecho de que la ciencia tiene dentro de sí misma un elemento opresivo y que limita el ejercicio de la crítica. Citando a Marcuse, Habermas asume que el método científico, al contener, implícita o explícitamente la intención de dominar la naturaleza, sirve para dominar también al ser humano³³⁹.

En esta dirección, bien puede asentarse que la teoría crítica incluye un análisis de la ciencia que explicita de manera sistemática el contexto de configuración o conformación de la ciencia (en cuanto discurso), pero también ha de explicitar el contexto en el que se emplea o utiliza tal discurso y los fines de tal utilización³⁴⁰. Pero, por otro lado, también le permite a Habermas diferenciar, además de las características definitorias de cada campo disciplinar³⁴¹, la serie de motivos directrices que tiene cada uno de esos campos disciplinares. Esta distinción que, aparentemente sólo tendría

³³⁸ Cf. HABERMAS, *Teoría y praxis*, p. 16.

³³⁹ Cf. HABERMAS, *Ciencia y técnica...*, p. 60.

³⁴⁰ Cf. HABERMAS, *Teoría y praxis*, p. 19.

³⁴¹ Esto es, Habermas diferencia entre las ciencias empírico-analíticas de las histórico-hermenéuticas y dentro de estas segundas las que son prácticas.

repercusión en el ámbito epistemológico, en realidad desborda tal ámbito e impacta al terreno práctico. Dado que este impacto tiene que ver con la acción o con lo práctico, es decir, con el campo de lo que Hegel llama eticidad (y Habermas también), es que me permito extender mi comentario.

En un determinado momento de su desarrollo el capitalismo evidencia la cientifización de la técnica³⁴², esto ha sido así, en parte, por el mismo progreso de la ciencia, que ha convertido a la ciencia misma en un proceso técnico y si la sociedad puede llegar a conocerse de manera científica, parece que hay sólo un paso para asegurar que la sociedad y sus procesos pueden administrarse con base en algunas técnicas. “El resultado es una perspectiva en la que la evolución del sistema social *parece* estar determinado por la lógica del progreso científico y técnico.”³⁴³ Pero además, esta consideración, hace aparecer ante los ojos de los actores sociales la ilusión de que tales procesos son autónomos y objetivos, y no están al alcance de su acción, por cuanto “el dominio manifiesto de un Estado autoritario se ve reemplazado por las coacciones manipulativas de una administración técnico-operativa.”³⁴⁴

4.2 CRÍTICA AL ABSOLUTISMO ESTATAL HEGELIANO

Hay quienes ven en Hegel un estatalismo autoritario³⁴⁵ y asegura Habermas que tal estatalismo (o tecnocracia) significa la represión de la eticidad y del potencial dialéctico-crítico que tal noción tiene. La tecnocracia nulifica el diálogo y, al hacerlo, restringe el poder de participación de los ciudadanos, al administrar “científicamente”. Cuando los tecnócratas son quienes toman las decisiones sobre la base de ciertas recomendaciones técnicas vedadas a los legos, no sólo trasplantan los “[...] modelos cosificados de la ciencia [...] al mundo sociocultural [...]”, sino que se elimina la diferencia entre práctica y técnica, y con ello se hace desaparecer el interés práctico y se violenta o se viola una de las condiciones de posibilidad de la existencia

³⁴² Cf. HABERMAS, *Ciencia y técnica...*, p. 86.

³⁴³ *Ibíd.*, p. 88.

³⁴⁴ *Ibíd.*, p. 90.

³⁴⁵ Cf. LOSURDO, Doménico. *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid, Escolar y mayo editores, 2012, p. Tomo el concepto de **estatalismo** de este libro, aunque el término no existe en español, a lo que se refiere es a la importancia que se le da al Estado (burgués), entendido como Estado de derecho, dentro de los procesos sociales, entre ellos la moral.

cultural: el lenguaje³⁴⁶. El reinado de los especialistas ha clausurado no sólo el diálogo, sino que con él ha clausurado también la posibilidad de que los involucrados en una determinada problemática opinen que la perciben como alejada o inaccesible, dado que no son especialistas; por ello, esta línea evolutiva del capitalismo tardío, en el que se ha cientifizado la técnica tanto como tecnificado la ciencia, ambas se perfilan como ideológicas y establecen un dominio “suave” (a diferencia del dominio “duro”, “rígido” o “áspero” del dominio por medio de la fuerza física) sobre una población despolitizada.

En este despliegue, sin duda, ha intervenido la idea de ciencia que se ha heredado de la revolución científica³⁴⁷ y que ha encontrado su contraparte en la dialéctica³⁴⁸; sin embargo, Habermas lanza un velo de duda también sobre la dialéctica, principalmente contra la pretensión que tiene de comprender los fenómenos sociales como manifestación de una totalidad pre-dada (eticidad, Estado o cualquier otra entidad omni-comprehensiva). Sin lugar a dudas, tanto el modelo empírico-analítico de ciencia, como el dialéctico, resultan limitados y limitantes, sobre todo si el objetivo que se persigue es una racionalización social, entendida ésta última como una interacción lingüísticamente mediada libre de restricciones o de opresión³⁴⁹. Habermas opta por una dialéctica no totalitaria, es decir, una dialéctica que sea “[...] la tentativa de entender en cada instante el análisis como parte del proceso social analizado y como su posible autoconciencia crítica [...]”.

A decir de Habermas, el lugar dentro de la obra hegeliana donde se ve esta noción de dialéctica que recién se esbozó, es el *Sistema de Eticidad*. Este escrito tiene una concepción peculiar de la formación del espíritu que, en opinión de Habermas, Hegel abandona después³⁵⁰. Dicha concepción consiste en asegurar, ya se ha dicho en el capítulo anterior, que el espíritu no prefigura al lenguaje, al trabajo y a la interacción, sino que es el lenguaje, junto con el trabajo y la interacción, los que prefiguran al espíritu, éste es el resultado de las tres instancias mencionadas. Esta concepción es, además de peculiar y

³⁴⁶ Cf. HABERMAS, *Ciencia y técnica...*, p. 99.

³⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 79.

³⁴⁸ Cf. HABERMAS, *La lógica de las ciencias...*, pp. 21-43.

³⁴⁹ Cf. HABERMAS, *Ciencia y técnica...*, pp. 106-107.

³⁵⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 12.

novedosa, revolucionaria y crítica, misma que se verá traicionada o abandonada en la *Fenomenología* y obras posteriores.

A reserva de que se coincida con Habermas o no a este respecto, es claro que sus juicios dependen de la recepción que hace de la crítica hegeliana a la Revolución Francesa. Es decir, la dialéctica deja de ser revolucionaria porque Hegel hace una crítica a la Revolución Francesa, la convierte en parte de su sistema porque en el fondo le teme³⁵¹ y hay en dicho temor una retirada de ese caudal revolucionario. Tal repliegue puede apreciarse nítidamente en la asimilación que hace Hegel de la Revolución al derecho abstracto (y con ello abordamos el segundo punto, esto es, el de la absolutización del Estado), en palabras de Habermas, “Hegel conceptúa a la Revolución Francesa como el acontecimiento histórico-mundial que llevó por vez primera al derecho abstracto a la existencia y a la vigencia.”³⁵² Esto significa, entre otras cosas, como ya se vio en el capítulo precedente, que el espíritu en su despliegue realiza revoluciones para conquistar ciertos derechos que posteriormente se reflejan o se plasman, inclusive, en una carta magna o en acuerdos internacionales. El peligro que este modo de conquistar derechos tiene, ya también se ha visto y la Revolución Francesa es un claro ejemplo de ello, es que puede acarrear o traer consigo el terror, el horror de la libertad absoluta de la subjetividad, esto es, la libertad de un individuo definiendo la libertad de todos. “Él critica, en efecto, tan solo la ambiciosa autocomprensión de la Revolución: realizar la razón por medio de la fuerza de la conciencia subjetiva [...]”³⁵³.

Para que esa fuerza crítica que tiene la conciencia revolucionaria no llegue a los excesos que describe Hegel, es menester que adquiera objetividad, es decir, para darle a una revolución, cualquiera que ésta sea, un valor plausible, se debe demostrar que es un momento superable en el despliegue del espíritu. Este espíritu adquiere objetividad cuando tiende a algo más general y no sólo se atiene a lo que coyunturalmente formula o desea la conciencia revolucionaria. Efectivamente, el derecho abstracto es conceptualizado como un proceso objetivo y de objetivación. En esta doble denominación (es decir, como proceso objetivo y de objetivación) es donde se

³⁵¹ Cf. HABERMAS, *Teoría y praxis*, p. 123.

³⁵² *Ibidem.*, p. 124.

³⁵³ *Ibidem.*, p. 127.

observa la ambivalente interpretación del derecho abstracto a la que critica Habermas³⁵⁴: esto es, el derecho abstracto es interpretado como emancipación y, por ende, como proceso revolucionario o de objetivación; pero también es interpretado como proceso objetivo, esto es, como producto ya materializado en leyes, cuya objetividad parece oponerse a la vitalidad y movimiento de un pueblo.

No obstante, este segundo proceso adquiere, según la visión habermasiana de Hegel, una fuerza lógica y una dignidad ontológica gracias a la cual tal derecho parece no necesitar los hechos históricos concretos, es decir, lo que tiene verdadera importancia es que se hace válido un derecho y vale para una generalidad y quedan al margen los acontecimientos por los cuales tales derechos llegan a ser válidos. Esta postura, de acuerdo con Habermas, la desarrolla Hegel en la *Filosofía del Derecho*. “Por encima del auténtico proceso de surgimiento del derecho abstracto a partir del contexto histórico del trabajo social, por encima de su realización en la sociedad industrial, la *Filosofía del derecho*...nos deniega la información que el Hegel más joven había dado detalladamente [...]”³⁵⁵. Supongo que tal información a la que Habermas se refiere es a la que Hegel extrae de la familia, el culto familiar, las necesidades y la economía política, contenidas en el *Sistema de eticidad*, en donde la libertad y la igualdad jurídicas son puestas como resultado del trabajo, esto es, como resultado de una emancipación concreta; sin embargo, Habermas juzga que Hegel reduce el potencial revolucionario (o praxis) al lanzar sus sospechas sobre el interés práctico, dicha sospecha se justifica porque tal interés alberga o podría albergar todavía el aguijón de la revolución³⁵⁶.

En otras palabras, el sujeto moderno sólo se emancipa, según esta lectura habermasiana de Hegel, a través del derecho abstracto. Sin embargo, en esta lucha y en su resultado (la generación de derechos) se disuelve la *eticidad*. Como podrá recordarse, la *eticidad* coagula o une la vida de los sujetos individuales con la universalidad, o mejor aún, a través de ella. La tradición señala que hay en Hegel una divinización del Estado y es por esta

³⁵⁴ Cf. MENÉNDEZ UREÑA, op. Cit., p. 31.

³⁵⁵ HABERMAS, *Teoría y praxis*, p. 128.

³⁵⁶ Cf. *Ibidem.*, p. 131.

divinización que hace sucumbir la eticidad, esto porque Hegel conceptúa el derecho abstracto como la reconciliación de las normas consigo mismas al margen de los acontecimientos históricos. En esta conceptualización Habermas lee la acción por la cual Hegel delega al Espíritu Absoluto la tarea de realizar los cambios en la realidad. Para salvaguardar los cambios y mantenerlos al margen de la subjetividad, el Espíritu Absoluto, *a posteriori*, toma para sí los esfuerzos revolucionarios, tanto para explicarlos como para asimilarlos a una lógica inherente al sistema, pero no para gestarlos ni sugerirlos. En palabras de Habermas: “la contradicción en la construcción del espíritu del mundo [...] consiste en lo siguiente: por una parte, para garantizar la realización de la pretensión revolucionaria en la historia, esta historia tiene que ser substituida por un sujeto que proyecte el fin último de la historia en tanto que algo general, para entonces realizarlo. Por otra parte, esto generalmente no puede tener el carácter de un plan teóricamente proyectado de antemano [...] El Espíritu del mundo no puede ser cognoscible como conciencia revolucionaria.”³⁵⁷

Como ya se ha asentado, pero conviene repetirlo, según Habermas, Hegel ha intentado neutralizar la revolución bajo dos aspectos: 1) mostrando que el derecho abstracto moderno puede conseguir lo mismo que la revolución, pero sin el horror de ella; 2) mostrando que el potencial revolucionario no está en la filosofía como algo proyectado, sino que la filosofía sólo se encarga de interpretar la realidad, a la cual, por cierto, siempre llega tarde. En estos dos aspectos hay una contradicción no dialéctica de la filosofía hegeliana, pues desea el revolucionar la realidad sin agentes revolucionarios, salvo el Espíritu³⁵⁸. De acuerdo con Habermas, Hegel ha hecho de la revolución un motivo central de su filosofía (al intentar explicarla o comprenderla), de tal manera que, criticándola y rechazándola en lo que de terrible tiene, pueda asimilarla y para que, absteniéndose de proyectarla, la filosofía evite convertirse en el rufián de la revolución³⁵⁹. A pesar de esta crítica, el concepto de eticidad, en opinión de Habermas, tiene un potencial revolucionario, aún a costa de lo que para Hegel es más importante: el espíritu Absoluto. Lo criticable

³⁵⁷ *Ibidem.*, p. 138.

³⁵⁸ Cf. *ídem.*, p. 138.

³⁵⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 139.

es esa divinización del Estado que hay en la *Filosofía del derecho* y que debilita en grado superlativo la praxis.

Con respecto al tercer punto, ya se ha mencionado en el primer capítulo que tales objeciones permiten, cuando menos, formular algunos planteamientos críticos a manera de preguntas. Antes, sin embargo, de referirnos a ellas nuevamente, considero conveniente aclarar lo siguiente: si bien es cierto que la ética del discurso está enmarcada en la **teoría crítica** de la sociedad, misma que encuentra en *La teoría de la acción comunicativa* su expresión más acabada, es sumamente revelador el que dedique muy pocas páginas a la problemática moral en dicha obra. La problemática moral será abordada en otras obras, anteriores a aquella, como *La reconstrucción del materialismo histórico*³⁶⁰, y en obras posteriores como *Conciencia moral y acción comunicativa*³⁶¹.

En estos opúsculos pretende Habermas desvincular la moral de la filosofía y abordarla recurriendo a la psicología lo mismo que a la sociología empírica³⁶². Por estas dos vías es posible estudiar el desarrollo de la conciencia moral y considero pertinente mencionar además que la exposición de estos opúsculos nos dará una perspectiva de los argumentos esgrimidos por Habermas en su crítica a Hegel, justamente como un intento de separación de la ética con respecto a la filosofía: esto significa, entre otras cosas, que la fundamentación de la ética (del discurso) no aduce principios extraídos de la imaginación de los filósofos (como el imperativo categórico kantiano o el espíritu absoluto hegeliano), sino que se extrae de la praxis comunicativa misma.

4.3 CONCIENCIA MORAL Y FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

El desarrollo de la conciencia moral está íntimamente ligado a algunas características psicológicas de la adolescencia³⁶³ en el momento de la

³⁶⁰ HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1992.

³⁶¹ HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008.

³⁶² Es bastante significativo el hecho de que estas reflexiones tengan conexión, según lo expresa el mismo Habermas, con una investigación empírica que, entre otras cosas, tenía al potencial político de los jóvenes como uno de sus ejes temáticos. Cf. *La reconstrucción del...*, p. 57.

³⁶³ Cf. HABERMAS, *La reconstrucción...*, p. 58.

socialización. Esto implica que tal desarrollo “precede” al desarrollo de la identidad del yo, por lo que es posible suponer que es la moral la que define al yo y no al contrario. Esto, a mi juicio, es parcial, dado que también el individuo puede definir la moral y criticarla, produciéndose un cambio sustancial en ambos. En ello, como podrá apreciarse, es posible percibir la tensa relación entre lo universal y lo particular, misma que tiene cuatro aristas, al menos desde la perspectiva habermasiana: 1) la moral y la capacidad lingüística que en ella está presente es el resultado de la integración de procesos de mediación así como procesos de aprendizaje; 2) el proceso de formación que permite a los sujetos interactuar, recorre una serie de momentos que son irreversibles y cada vez más complejos, éstos también siguen una secuencia sin que pueda omitirse alguno de tales momentos, aunque esto no significa que se dé de una manera mecánica, sino que pueden presentarse en tales procesos algunas discontinuidades; 3) en efecto, cuando hay alguna crítica a un precepto moral, es posible sospechar un conflicto por superar: tal superación representa al menos hipotéticamente la superación de una crisis semejante; 4) esta serie de procesos secuenciados tiene como signo característico el que el sujeto moral gane autonomía a través de ellos.

Si tiene tal signo, es posible reconocer, también, en tales procesos la constitución de la identidad del yo, misma que requiere no sólo ciertas determinaciones epistémicas, sino, y principalmente, interacciones sociales, las cuales, mejor o peor, llegan a formar una *competencia interactiva*³⁶⁴. Tal competencia consiste en una conversión de estructuras exteriores en interiores, esto es, interiorización de normas y pautas relacionales intrapsíquicas, pero también y quizá más importante aún, consiste en ganar independencia con respecto a los objetos exteriores, incluyendo aquellas reglas que el sujeto percibe como algo impuesto (contra su voluntad). En opinión de Habermas ni Piaget ni el psicoanálisis describen adecuadamente a través de los conceptos mencionados (interiorización y pautas relacionales intrapsíquicas, respectivamente) la socialización: primero, porque considera que no puede captarse un objeto como el de la “identidad del yo” mediante algunas dimensiones de control del comportamiento, es decir, no puede captarse el yo

³⁶⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 63.

por efecto de la obediencia de alguna norma, por ejemplo; segundo, porque, de acuerdo con ello, esas dimensiones de control del comportamiento no describen una serie ordenada que manifieste una evolución o una complejidad creciente, esto es, ni la interiorización de normas ni la adopción de pautas de comportamiento son indicativos de una creciente autonomía; y tercero, suponiendo que tales conceptos describen una evolución, no muestran cómo esa evolución (general) guarda relación con las condiciones empíricas³⁶⁵.

Para tener una correcta intelección de ello, Habermas pretende aislar la conciencia moral atendiendo sólo a su aspecto cognitivo, es decir, sólo en cuanto es capaz de emitir un juicio moral, esto significa, entre otras cosas que “[...] el desarrollo de la moral representa una parte del desarrollo de la personalidad determinante de la identidad del yo.”³⁶⁶ Pero este desarrollo está ligado a un desarrollo cognitivo en el que el sujeto que es capaz de formular un juicio moral, lo es porque está capacitado para hacer un juicio en cualesquiera dominios discursivos. En cierto sentido, el hecho de que el sujeto pueda formular un juicio moral está en estrecha relación con una lógica del desarrollo. Varias líneas teóricas han planteado esta problemática en tales términos, es decir, en términos del desarrollo psicosocial: por un lado el psicoanálisis y por otro lado la psicología evolutiva de signo piagetano, que es a quienes sigue Habermas. No obstante, según creo mostrar en el segundo capítulo del presente trabajo, Hegel también lo hace, posteriormente ofreceré algunos elementos que sustentan mi afirmación, por el momento baste decir que el aporte habermasiano a esta perspectiva es el hecho de que vincula el desarrollo de la conciencia moral a una teoría de la acción comunicativa. En otras palabras, desea mostrar que la identidad del yo, además de tener una dimensión cognitiva mediante la cual domina un objeto, tiene también, y merced a la interacción, un conjunto de estructuras comunicativas por las que está capacitada para hacer valer sus necesidades frente a los demás.

Siguiendo a L. Kohlberg, para quien existen 6 niveles de desarrollo de la conciencia moral, Habermas asume que tal conciencia se expresa mediante juicios, los cuales versan acerca de conflictos de acción “susceptibles de una

³⁶⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 66.

³⁶⁶ *Ibidem.*, p. 67.

solución consensual”³⁶⁷. En efecto, una de las características de la acción moral es que ésta, por definición, excluye tanto el uso de la violencia para solucionar un conflicto, pero también excluye el compromiso fácil (p. e. cuando por razones de tiempo o de funcionalidad se toman decisiones apresuradas o cuestionables, esto es, cuya moralidad es dudosa). Se admiten como soluciones morales aquellas acciones que, aún cuando se vean afectados algunos intereses de los participantes, tales soluciones se obtienen consensuadamente, teniendo a la vista, en tal consenso, el bien común.

Esta conciencia moral, según Kohlberg, se desarrolla en seis niveles, los cuales corresponden a niveles de desarrollo cognitivo, no expondré la tabla que cita Habermas, remito al lector al texto habermasiano en donde se encuentra³⁶⁸, lo que me interesa destacar es que Habermas intenta, por su parte, conectar ambos ámbitos de desarrollo, pero añadiendo lo siguiente: 1) introduce estructuras de posible acción comunicativa y le asigna a tales estructuras las competencias que el sujeto (niño) debe aprender para poder desenvolverse en un nivel determinado; 2) analizar si estas competencias comunicativas de cada nivel obedecen a la lógica evolutiva; y 3) “[...] derivar de esos niveles de la competencia interactiva los de la conciencia moral.”³⁶⁹

Esquemáticamente, puede aseverarse que el niño de edad preescolar, cuando está en el estadio preoperatorio, lo simbólico, en lo que respecta a la acción, se compone de expectativas de acción y de acciones concretas e individuales que pueden ser objeto de sanciones o de gratificaciones. El sujeto realiza una acción para gratificarse o verse gratificado y evita una acción por evitar la sanción. Una vez que el niño, ya en edad escolar, realiza acciones no aisladas, es posible observar la asunción de ciertos roles, esto implica que sus acciones expresan intenciones no aisladas, sino concatenadas y con un propósito, p. e. el cumplimiento de una tarea porque está involucrado en una dinámica familiar. Por último, cuando el adolescente pone en tela de juicio la validez de los roles y de las normas, se expande su universo simbólico, puesto que entra en un universo argumentativo, es decir, para poder dudar, cuestionar

³⁶⁷ *Ibidem.*, p. 70.

³⁶⁸ *Ibidem.*, pp. 68 y 69.

³⁶⁹ *Ibidem.*, p. 70.

y oponerse a ciertas normas o ciertos roles, argumenta o aprende a argumentar.

No obstante, en el primer nivel los actores, esto es, los niños en edad preescolar, aún no están insertos en el mundo simbólico, sino que están en un grado de naturalidad, es decir, aún no se les puede imputar o atribuir acciones intencionadas con una perspectiva general o generalizable. Sólo cuando el niño se apropia de esas generalidades simbólicas de roles, va sustituyendo sus necesidades “naturales” por una identidad basada en roles. El sexo, la edad, etc., son asumidas como generalidades para su propia definición. En el tercer nivel cambian y se transforman en personas capaces de afirmar su identidad con independencia frente a los roles asumidos en el nivel anterior.³⁷⁰ Esto significa que la identidad con respecto a roles (genéricos) se ve sustituida por la identidad de yo. El asunto importante ahora no es sólo decir que el desarrollo de la conciencia moral tiene tres estadios o niveles, sino mostrar que hay una lógica evolutiva en tales niveles. Habermas considera que sí lo hay: para poder pasar del nivel uno al segundo, ha de serle posible al niño comprender que cumple acciones, no sólo con referencia a sí mismo, sino con referencia a otros, las expectativas y las acciones se vuelven reflexivas; para pasar del nivel dos al tercero, le ha de ser posible ver que las acciones o roles obedecen a normas; y finalmente en el tercer nivel, le ha de ser posible aplicar normas a las normas.

Según Habermas los niveles se ordenan y diferencian por su reflexividad, aunque también por su grado de abstracción: en el nivel uno no hay diferencia entre necesidades “naturales” y necesidades individuales; en el nivel dos hay una diferenciación con respecto a las acciones que se consideran necesarias, esto es, se distinguen entre las acciones que se deben hacer y las que se quieren hacer; en el nivel tres se distinguen las normas que se imponen de afuera y las que se imponen desde adentro. También se ordenan por su grado de generalidad: en el primer nivel sólo hay acciones particulares que afectan al niño en lo particular; en el segundo hay también normas que le dan sentido o no a las normas particulares; y en el tercero, las normas son tematizadas a partir de principios como la justicia, la solidaridad, etc.

³⁷⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 75.

En esta exposición, Habermas se da por satisfecho al presuponer que un análisis más profundo identificaría tales niveles con una lógica del desarrollo en el sentido en el que Piaget lo hace con respecto al conocimiento.³⁷¹ Ahora, si la conciencia moral es “[...] la capacidad de servirse de la competencia interactiva para una elaboración *consciente* de conflictos de acción relevantes en perspectiva moral”³⁷², entonces los sujetos que entren en conflicto sólo podrán llegar a un acuerdo, si tal acuerdo se deriva “naturalistamente” de las estructuras de la interacción posible. El punto problemático es que tal estructura no es la misma para todos, debido a su formación, o a la falta de ella. La interacción previa, dada en la familia, en la escuela o en algún otro círculo social, preparan o no al sujeto para una interacción posterior e incorporan o no tales estructuras. Habermas acierta en su crítica a A. W. Gouldner al señalar que su *reciprocidad* no es una norma. La afirmación de Habermas parece implicar que al momento de adquirir el lenguaje se adquiere también la competencia interactiva y como condición necesaria sugiere que el punto de vista moral ha de derivarse de los tres momentos señalados anteriormente. Así el primer nivel está definido por la importancia que tienen las acciones y sus consecuencias, pero atendiendo al placer o al displacer: son acciones y consecuencias concretas que implican gratificaciones o sanciones. Según esto, el sujeto actúa moralmente sólo por obtener una gratificación o evitar una sanción.

En el segundo nivel se espera reciprocidad, aunque ésta no sea perfecta; es decir, en este nivel se espera que la reciprocidad consista en considerar al otro como igual, pero es claro que esa reciprocidad está en la perspectiva del infante que ha ido más allá del nivel preescolar, esto es, el primer nivel. Hay una “negociación” y una sujeción a normas no sólo con la finalidad de obtener una gratificación o para evitar una sanción; sino que esta negociación está inscrita en el reconocimiento de una norma como base de tal negociación y como una posibilidad de una convivencia con un mecanismo de resolución de conflictos.

En el tercer nivel, aquello que hace posible la convivencia (la norma) se transforma en tema moral; esto significa que el comportamiento ya no sólo está

³⁷¹ Cf. *Ibidem.*, p. 77.

³⁷² *Ídem.*

referido a la norma, sino que se somete a principios. En esta dirección puede decirse que el comportamiento es interpretado como la expresión de una condición general o compartida por una comunidad, por ejemplo, el egocentrismo no es interpretado como algo particular, sino como una condición que todos tienen. Cuando tales condiciones y las de los demás son examinadas en un monólogo interior pasan a constituir un elemento del discurso moral, esto equivale a decir que una norma que sirve de guía a la acción puede ser confrontada en cuanto ésta tiene pretensiones de universalidad.

Lo importante de este desarrollo es que, en la perspectiva de Habermas, hay una relación directa “[...] entre niveles de la competencia interactiva y niveles de conciencia moral” lo cual significa que “[...] cualquiera que disponga de una competencia interactiva de un determinado nivel habrá de desarrollar una conciencia moral del mismo nivel [...]”³⁷³, siempre y cuando se preserve la estructura motivacional en lo cotidiano en el momento en que aparezca un conflicto moral. Es importante, para el despliegue de estos niveles, el papel de la formación, dado que, al ser la formación lo que psicodinamiza la identidad de yo, nos enseña que este yo sólo puede abrirse paso a través de las estructuras interactivas una vez que ha ingresado en el universo simbólico³⁷⁴. Como lo reconoce el mismo Habermas, el desarrollo del yo, visto desde el proceso de formación, es un movimiento extremadamente riesgoso, es un movimiento plagado de riesgos, lo cual implica o quiere decir que el yo puede “extraviarse” de lo que una sociedad supone que está formando. Al menos en lo que se revisó de la obra habermasiana no se encontró alguna indicación de en qué nivel de desarrollo cognitivo (por lo que se refiere a la competencia interactiva), y su correspondiente conciencia, se encuentran determinadas comunidades. Tanto una psicología del desarrollo como una sociología de la educación por medio de estudios de caso, pudiesen aclarar en qué nivel está una comunidad.

Sin embargo, es posible preguntar ¿una vez que una comunidad haya alcanzado cierto grado de competencia interactiva con su correspondiente conciencia moral, puede tener regresiones?, el mismo Habermas deja abierta

³⁷³ *Ibidem.*, p. 81.

³⁷⁴ *Cf. Ibidem.*, p. 80.

esa posibilidad, al menos en lo que respecta al individuo³⁷⁵. En consecuencia, no está garantizado ese desarrollo moral con la simple adquisición del lenguaje, de ahí que el principio U, si bien pretende fundar universalmente cualquier argumento moral, también es cierto que, incluso alcanzando un determinado nivel, dicho nivel resulte inoperante merced a una regresión. Esta posibilidad abierta, si no refuta concluyentemente el principio U propuesto, al menos permite sospechar que el desarrollo de la conciencia no es lineal o lo que vendría a ser lo mismo que tal conciencia no está sometida a las exigencias de la autonomía.

En efecto, “en el medio de comunicaciones generadoras de valores y normas, donde se disuelven las experiencias estéticas, los contenidos culturales recibidos de la tradición ya no representan meramente plantillas según las que puntear las necesidades [...]”³⁷⁶. Ciertamente, por mucha “programación” cultural que reciba el yo o por inexorables que se piensen las necesidades, el individuo puede elegir algo que no esté ni en su “programa” cultural (interiorizado por vía de la formación) ni en las necesidades. En suma, “una autonomía que prive al yo de acceso comunicativo a su propia naturaleza interior es señal también de falta de libertad. La identidad de yo hace referencia a una libertad que se autolimita en la intención [...] de conciliar la dignidad con la felicidad.”³⁷⁷

Este vínculo que establece Habermas entre el desarrollo cognitivo y el desarrollo de la conciencia moral, está para sustentar el que una moral universalista caracterice las normas generales como racionales y a los intereses como generalizables. Una moral de tal signo implicaría un concepto de identidad de yo el cual tendría que brindar, al mismo tiempo, libertad individual e integración (social) en un complejo sistema de roles (organizado por medio de diversos procesos de formación)³⁷⁸. Este doble requisito abre, al menos, las siguientes preguntas: ¿cómo surgen **de** y **en** el yo estructuras universales por ese proceso de formación?, ¿cómo pueden mantenerse dichas estructuras, si en las instituciones básicas de la sociedad no se encuentran encarnados principios universalistas? Además, si en el tercer nivel, en el que

³⁷⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 81.

³⁷⁶ *Ibidem.*, p. 83

³⁷⁷ *ídem.*

³⁷⁸ Cf. *Ibidem.*, p. 89.

se alcanza la autonomía, esto es, en el que el individuo decide con independencia de la autoridad que reparte sanciones o gratificaciones, pero también con independencia de grupos, como por ejemplo sindicatos o estamentos económicos, ¿es posible, una vez alcanzado este nivel, que el individuo tenga identidad de grupo?³⁷⁹.

Como podrá apreciarse, encontramos nuevamente aquí el conflicto entre lo universal y lo particular, planteado ahora en el intento habermasiano de fundamentar la moral en una lógica del desarrollo. En opinión de Habermas, la solución dada por Hegel a partir de la superación de la *moralidad* por la *eticidad* no es una solución plausible, porque implicó la incorporación de la *eticidad* al sistema. Al incorporarla al sistema y al afirmar que la superación que a través de ella se da es parte del sistema, la oposición en realidad es o se reduce a ser una antesala, un mero trámite. En efecto, el conflicto parece entonces una simple mascarada, pues el resultado está garantizado de antemano dado que pertenece al sistema. El conflicto parece ser resuelto por el sistema filosófico, pero queda sin resolverse en la realidad.

Para rastrear el origen de la identidad y el papel de las normas sociales en el proceso de solucionar un conflicto, Habermas ya no recurre a la filosofía, sino a la antropología y a la sociología. Mediante estas dos disciplinas intenta seguir los pasos de la relación entre identidad de grupo e identidad de yo. Así por ejemplo, en las sociedades arcaicas, poseedoras de un pensamiento mítico, no hay problemas de identidad, dado que en este tipo de sociedades el pensamiento antropomorfiza la naturaleza y naturaliza la convivencia humana: el hombre pertenece a la naturaleza y por tanto hay una identidad con ella y en ella, es una identidad inmediata, material, del individuo con su especie y con el mundo³⁸⁰.

En las civilizaciones primitivas, en las que un Estado se separa de la naturaleza, la identidad se da, en parte, justo por esa separación o diferenciación con respecto a lo natural, sin embargo, no es la única diferenciación, dado que ese Estado también se diferencia del individuo. A pesar de ello, el individuo se siente fundido a la comunidad, si bien es cierto

³⁷⁹ En esta sección, desde mi perspectiva, Habermas reduce el concepto de espíritu y lo asimila al de identidad, en obvia polémica con Hegel.

³⁸⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 91.

que hay una entidad que lo sobrepasa, también es cierto que experimenta relaciones en las que se vincula vitalmente a la comunidad: en el grupo o comunidad encuentra cobijo y cumplimiento de sus necesidades. El grupo tiene prioridad sobre las necesidades, porque aquel es indispensable para suplirlas.

Las religiones estatales, pero de manera especial la religión griega, con su politeísmo flexible, provee una identidad de grupo, aunque no del yo como ocurrirá posteriormente con la aparición del cristianismo. El cristianismo por su parte se plantea el problema de la identidad porque, por un lado, hay en esa religión una pretensión de validez universal, al mismo tiempo que otorga al individuo un valor infinito. Además de esta supervaloración del individuo, hay que tomar en consideración que las diferencias sociales así como la escisión entre religión y Estado, hizo necesario que se justificara la estructura social y su diversidad, de tal modo que se hiciera posible el equilibrio entre la identidad colectiva y la identidad del yo³⁸¹.

Según Habermas entonces se pueden seguir los pasos de la relación entre identidad de grupo e identidad de yo en cuatro etapas de la evolución social. En la primera etapa, que correspondería a sociedades arcaicas, la estructura está determinada por relaciones de parentesco, tales sociedades tienen imágenes míticas del mundo y hay una analogía entre fenómenos culturales y naturales. Gracias a estas características no hay un problema de identidad, puesto que la visión mítica absorbe las inseguridades de la sociedad (y de los individuos), pero también tanto los fenómenos naturales como los culturales, forman parte del mismo ciclo vital.

La segunda etapa, que correspondería a las civilizaciones primitivas, está caracterizada por una organización estatal (política) incipiente, dicha organización está justificada por la religión y hay una desacralización de la naturaleza, en virtud de ello los fenómenos naturales intentan controlarse activamente. Se desarrolla una identidad íntima con la sociedad a la que se pertenece, y aunque se reconoce el valor del individuo, la vida de éste, así como la de la sociedad, está centrada en lo político. El individuo se siente fundido en su entorno social sin sentir coerción.

³⁸¹ Cf. *Ibidem.*, p. 92.

La tercera etapa, que corresponde a las civilizaciones desarrolladas, tiene como características las siguientes: sociedades clasistas con distribuciones desiguales del poder y la riqueza; la justificación de la estratificación estamental ya no es posible sólo con la religión, de allí que se requiera la ideología; la religión con pretensiones universalistas desarrolla una identidad de yo liberada de cualquier tipo de rol específico. La interpretación del yo como un alma inmortal da la posibilidad de la salvación, pero también de la libertad. El portador del sistema religioso ya no es el Estado, sino los creyentes, teniendo estos la posibilidad de elegir entre pertenecer a dicha comunidad o no.

La cuarta etapa que correspondería a la modernidad, hace ver que los mecanismos por los que las religiones monoteístas logran la identidad son mecanismos coercitivos. Con el protestantismo se presumen unos mandamientos universalistas con mayor rigor y para ello se requiere de una individualidad afirmada con mayor vigor (ya no es necesario el sacerdote para obtener salvación, el individuo puede acceder a ella si conoce la palabra -o voluntad- de Dios).

Las diferentes confesiones dentro del catolicismo dan la idea de una mayor tolerancia; pero estas diferencias confesionales tienen de fondo un reconocimiento recíproco en el que prevalece, al margen de éstas, una estructura de comunicación y aquél elemento de moral universalista que tiene también el protestantismo.

Ante este panorama surge la pregunta ¿Por qué, si la conciencia moral además de seguir un desarrollo que corre al parejo del desarrollo cognitivo, pero también es posible notar tal desarrollo a lo largo de la historia, Habermas prefiere formular su propuesta a partir de Kant y no a partir de Hegel?

Lo que muestra la emergencia de la identidad, es que el individuo, justo por haber alcanzado la identidad de yo, experimenta, según Habermas, una triple división o separación: con respecto a la naturaleza, con respecto a la sociedad y con respecto a sí mismo. Esta división o desmembramiento es lo que modernamente, según Habermas, ha impulsado el filosofar, por lo menos en el caso hegeliano, para lograr la unidad o unificación de aquello que ha sido separado. Al respecto, cabría, como mínimo, dudar de ello, pues Hegel no

pretende una unificación a ultranza, es decir, cueste lo que cueste; ni tampoco pretende que tal unificación sea definitiva.

La identidad dentro de una comunidad religiosa está medianamente garantizada, sea esta identidad tomando como referente de tal identidad a la comunidad misma o al individuo, tal como sucede con el cristianismo. Lo que le preocupa a Hegel es que la filosofía no puede resolver el problema de la identidad de yo y su simultaneidad con la identidad colectiva además de la conservación de las estructuras con pretensiones universalistas; y menos aún lo puede lograr mediante la organización estamental en un Estado. De ahí que, para Habermas, Hegel añore la eticidad griega manifestada en la Polis, pues esta eticidad coordinaba la identidad de yo con la identidad de la ciudad. Planteado así el panorama, la tarea de la filosofía es más ardua en la modernidad si es que, entre uno de sus cometidos, tiene la meta de coordinar ambas identidades en consonancia con las ideas de libertad y de individualidad.

La fuerza unificadora estará en la identidad entre la naturaleza y el espíritu³⁸². Tal identidad (o su intento) es el resultado de un saber que, en cuanto tal, se da cuenta de que las estructuras que hacen comprensible la naturaleza son las mismas que hacen comprensible la historia o el mundo histórico-social; pero, más aún, esas estructuras son las mismas que llevan al yo a construir y preservar su identidad de yo. En suma, “hacer comprensible o comprender significa apartar todas las contingencias que representen una amenaza para la identidad del yo, pues es a través de los actos del comprender como el yo se identifica con un espíritu [...]”³⁸³.

Habermas, y sin dificultad puede coincidirse con él, duda de que en el Estado la sociedad moderna haya alcanzado su identidad racional y de que la filosofía esté para presentar esa identidad como racional. La tradición nos ha transmitido que la filosofía de Hegel pretende hacerlo. Si el Estado es el resultado de un consenso, esto es, de una comunidad de dialogantes que se ponen de acuerdo, entonces el Estado es el producto de una *razón*, tal como la entiende Hegel en la *Fenomenología*; y aunque en la *Enciclopedia* la fenomenología sólo ocupa un espacio de diez páginas, no por ello carece de

³⁸² Cf. *Ibidem.*, p. 96

³⁸³ *Ibidem.*, p. 97.

valor o significación. El hecho es que ningún Estado, ya sea en la época de Hegel, ya sea en la actual, esté fundado así ofrece elementos para refutar la propuesta hegeliana, sobre todo si tomamos además en consideración que no está formulando algo que “debería ser”, recordemos que para Hegel la filosofía es incapaz de pensar lo que no es o lo que aún no es, sino que sus competencias se reducen a pensar lo que es.

En este sentido, aún cuando hay quienes lo dan por sentado, convendría preguntar si cuando Hegel menciona al Estado a lo largo de su obra, está pensando en el Estado engendrado por la Revolución Francesa o bien, por el contrario, está pensando en el Estado Prusiano (constitucional). Es dudoso de que esté pensando en el Estado producto de la revolución, dado que éste puede sucumbir aún a los intereses particulares. También es dudoso de que esté pensando en el Estado Prusiano, dado que, en época de Hegel dicho Estado aún no era constitucional (Federico Guillermo III, había prometido una constitución, pero en 1831, cuando Hegel fallece, aún no cuenta con esa promesa³⁸⁴). En suma, si está pensando en el Estado prusiano, entonces es un Estado aún inexistente y por tanto habría una contradicción no dialéctica en su sistema. Otras dos posibilidades se barajan, a saber: que Hegel esté pensando en el Estado Prusiano absolutista (autoritario) tal como sostiene Popper³⁸⁵ y su justificación filosófica, lo cual es sumamente dudoso, por la razones que ofrecen tanto D`Hondt como Losurdo³⁸⁶. La otra posibilidad es que Hegel está pensando en el Estado griego que no deja de enaltecer como modelo de eticidad. Esta última posibilidad si bien es plausible, no deja de tener rasgos problemáticos.

Independientemente de si consideramos que es uno u otro, asunto cuya importancia no se niega, dado que, dependiendo cuál se elija como el que propiamente Hegel asumió, se tendrá de él una imagen (como un pensador que está a favor de una mayor libertad) u otra (como un pensador reaccionario, justificador del autoritarismo), el centro de esta discusión es: no si el Estado, entendido como aparato burocrático es racional, sino si se justifica

³⁸⁴ Cf. D`HONDT, Jacques, *Hegel*, México, Tusquets editores, 2013, pp. 339 y ss.

³⁸⁵ Cf. POPPER, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, México, Paidós Básica, 2010, pp. 221-267.

³⁸⁶ LOSURDO, Domenico, *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2012, pp. 117-169.

racionalmente frente a los ciudadanos, es decir, tomando en consideración la inteligencia, el conocimiento y la razón de todos y cada uno de sus ciudadanos³⁸⁷. Habermas mismo cita el § 270 de la *Filosofía del Derecho* en el agregado, cuyo texto es explícito al aseverar que el Estado se justifica filosóficamente.

Muchos, entre ellos Popper, han interpretado esta afirmación en el sentido de que la filosofía tiene como tarea (tal vez impuesta) la de justificar las acciones del Estado (burocrático), y que sólo en esa medida podría haber una identificación del ciudadano (identidad de yo) con el Estado (identidad colectiva). Esto no es necesariamente así, dado que, como señala Habermas al citar dicho párrafo, el mismo Hegel reconoce que también la religión ha cumplido esa función (y, al parecer, de modo más eficiente y eficaz). Sin embargo, la religión no es el mejor medio de justificación, en opinión de Hegel, dado que sólo puede realizar esta justificación con base en el sentimiento, en la representación y en la fe, es decir, en algo que no puede llegar a ser universal ni racional. Siguiendo esta línea, a mi juicio, lo que Hegel está aseverando es que el Estado, para poder subsistir ha de legitimarse racionalmente, es decir, ha de pasar por el escrutinio de los ciudadanos: ha de justificar su realidad o efectividad apelando a razones que todos puedan entender y aceptar. Ahora, ninguna comunidad civil o religiosa, por tolerante que sea, puede ser presuntuosa de que ha logrado un consenso tal. “En estas circunstancias se plantea de nuevo la cuestión de si hay algún sistema parcial –y cuál sea éste, en caso afirmativo- que pueda situarse en el lugar del sistema religioso, de manera que en él pueda representarse el conjunto de una sociedad compleja e integrarse en una conciencia normativa unitaria para todos los miembros de la sociedad.”³⁸⁸

En efecto, la pregunta consiste en escudriñar la pretensión de que exista o llegue a existir un sistema que regule las acciones sociales de manera unitaria; y por nuestra parte agregamos la pregunta de si tal regulación solucionaría los conflictos.

Lo que parece estar fuera de duda es que Hegel defiende al Estado prusiano monárquico de su tiempo. Ya hemos referido las razones de tipo

³⁸⁷ Cf. HABERMAS, *La reconstrucción...*, p. 99.

³⁸⁸ *Ibíd.*, p. 100.

biográfico que formula D'Hondt, pero también cabe, al menos, sospechar una conclusión semejante a partir de la cita que hace Habermas del ya mencionado §270 de la *Filosofía del derecho*, en la que puede observarse la distinción que hace Hegel entre un mal estado y uno bueno³⁸⁹. Dicha distinción consistiría en lo siguiente: un mal Estado es aquel que hace prevalecer intereses de un estamento en particular en detrimento de los intereses de otros estamentos. Esta distinción, por nimia que pudiese parecer, nos coloca ante un Hegel distinto al que nos ha transmitido la tradición, esto es, como un defensor obcecado del Estado, sea este último bueno o malo.

No obstante, también es cierto que no hay Estado, ni bueno ni malo, que se haya gestado por los mecanismos hegelianos, en este sentido señala Habermas que “[...] las prioridades sociales de la acción del Estado se continúan formando todavía de un modo espontáneo y no como expresión de los intereses generalizables de la totalidad de la población.”³⁹⁰ En suma, es bastante dudoso de que la identidad de yo ascienda a la identidad colectiva por medios institucionales. El único elemento que unificaría la identidad, tanto individual como colectiva, es el lenguaje, además de que este elemento sí está instituido además de institucionalizado, es decir, es un elemento indispensable en diversas instituciones como la familia y la escolarización. Por el momento, nos parece suficiente mencionar que, el argumento hasta aquí desarrollado, niega la posibilidad de una identidad colectiva por vía institucional y mediante los mecanismos que fundan también la identidad de yo. Más todavía, Habermas duda de que, aún cuando los mecanismos descritos por Hegel (esto es, el ascenso a la universalidad a través de la familia, el trabajo y el lenguaje) en el *Sistema de la eticidad*, y los descritos en la *Fenomenología* (es decir, el ascenso a la universalidad desde la certeza sensible hasta el saber absoluto) sean mecanismos parcialmente contrastables, duda, repito, de que el Estado sea el culmen, el pináculo de ese ascenso.

Antes de pasar al siguiente argumento habría que agregar que uno de los motivos por el cual una identidad colectiva encarnada en el Estado no se concreta, es de tipo económico, no importa mucho si tal Estado es democrático, monárquico-constitucional o incluso socialista-burocrático. Esto

³⁸⁹ *Ibidem.*, p. 101.

³⁹⁰ *idem.*

significa primariamente que tenderá a dar prioridad a unos intereses y desatenderá otros. En palabras de Habermas: “mientras la sociedad presenta estructuras clasistas, la organización estatal ha de hacer valer de manera privilegiada intereses particulares frente a los intereses globales.”³⁹¹

En efecto, el segundo argumento habermasiano consiste en asegurar que, aún cuando las acciones del Estado no estuviesen limitadas por estructuras de clase o estamentos ni socavada por los procesos de socialización forzados; aún así, la identidad colectiva no podría estar circunscrita a las acciones realizadas dentro de un territorio, se entiende que estas actividades son de carácter económico. Ya desde la época de Hegel, la posibilidad y efectividad de intercambio comercial interestatal (o internacional), daba, a su vez, la posibilidad de una acción limitada por parte del Estado, dejando en manos de los particulares dichos intercambios. Si ya en la época de Hegel esto era evidente, en la actualidad resulta casi una verdad de perogrullo siquiera mencionarlo. En efecto, tanto la globalización económica como la de las comunicaciones han limitado el margen de maniobra de la soberanía estatal, sin embargo, el que sea así no es razón suficiente para considerar que se halle plenamente justificada tal situación.

Esto significa que es sumamente dudoso el que se forme una identidad colectiva a partir de un territorio o de las acciones económicas vistas a través de un lente global (o globalizador). Tampoco es plausible el que una identidad a escala mundial (o de la especie) sea posible, ya sea por vía hegeliana o por alguna otra vía. Según esto, entonces, tal parece que la sociedad no es gobernada por normas morales, y las normas civiles, generalmente, están puestas para asegurar aquel mínimo de convivencia que sobrelleve la violencia y para asegurar, en consecuencia, un rendimiento económico. En este sentido, asienta Habermas, “la esfera de la ‘sociedad civil’ [...] es gobernada por imperativos de mercado, por mecanismos sistémicos, y no por la orientación moral de los sujetos agentes.”³⁹² Esto lo entiende Hegel como una pérdida de la eticidad y aún cuando él mismo señaló la importancia del *sistema de las necesidades* para que la eticidad no perdiese vínculos efectivos con el ejercicio práctico de la razón, este vínculo parece que es insuficiente debido, en parte, a

³⁹¹ *Ibidem.*, p. 101.

³⁹² *Ibidem.*, p. 103.

que la creciente complejidad social, los problemas de eticidad en realidad han devenido problemas de gobierno o problemas de administración. Ciertamente, hoy se habla de una sociedad global o mundial, pero esta sociedad no está fundada en la integración normativa ni política³⁹³, y es dudoso que a nivel informativo también lo esté.

Habermas agrega que tampoco el patriotismo ni los partidos políticos han logrado una identidad colectiva que rebase los intereses estamentales. De ello, hay quienes coligen que la identidad colectiva en una sociedad compleja no puede producirse por la conciencia, Habermas cita el caso de Niklas Luhmann. En opinión de Habermas, las tesis de Luhmann resultan sumamente sugestivas por cuanto no están referidas a la tradición del Idealismo Alemán, además de que se oponen a las consecuencias de la Teoría Crítica habermasiana. No profundizaré en este debate, es suficiente señalar aquellos aspectos a los que hace referencia Habermas para ubicar su propuesta.

En efecto, según Habermas, Luhmann concibe a la sociedad actual como una sociedad que, lejos de integrarse en estamentos a través de las instancias y mecanismos tradicionales, se ha constituido en esferas de interacción. Dentro de estas esferas de interacción el individuo ha de resolver los problemas o elaborarlos cognitivamente. La superación de los problemas y de los conflictos ya no se da por referencia a imperativos, sino por medio de procesos de aprendizaje que aportan soluciones *ad-hoc*, y la única posibilidad de identificación está en la identidad con el sistema fragmentado en esferas de interacción o subsistemas³⁹⁴. Según esto, entonces, el individuo se integra, sin estarlo totalmente, sino sólo momentáneamente, con la esfera en la que interactúa, para luego pasar a otra esfera en la que su identidad se verá trocada en otra, dependiendo de esa esfera y de las reglas que rigen en ella.

Luego entonces, “los individuos ya sólo pertenecen al ambiente de sus sistemas sociales”³⁹⁵. La sociedad adquiere así objetividad; pero no en el sentido en el que lo asevera Hegel (es decir, en el sentido de que los individuos y la sociedad se hacen autónomos), sino que esa objetividad consiste en que las relaciones sociales ya no se refieren a personas (esto es, a modelos o

³⁹³ Cf. *Ibidem.*, p. 103.

³⁹⁴ *Ibidem.*, p. 105.

³⁹⁵ *idem.*

estereotipos conforme a los cuales los individuos se acomodan dependiendo del subsistema o esfera de interacción).

En efecto, y por extraño que parezca, se dice de las relaciones sociales que ya no están referidas a personas porque tales relaciones sólo obedecen a la presentación (con base en estereotipos) de la persona en una esfera social en particular. Tomando esto en consideración es prácticamente innecesaria la identidad (individual y colectiva), puesto que ésta sólo sirve para que el sujeto esté referido a sí mismo como un *en-sí*; sin embargo, esta asunción por parte del sujeto entendiéndose como un *en-sí*, también puede ser asumida por el sistema o por los diversos subsistemas (o esferas de interacción) en las que el sujeto participa. Esto implica, entre otras cosas, que no es necesario poseer historia, o mejor aún, la historia puede neutralizarse a favor de los objetivos sistémicos. Esto equivale a decir que “los sistemas parciales pueden decidir [...] en qué contextos vale la pena poseer pasado [...]”³⁹⁶, no es el sujeto quien decide si tenerlo o no, en función de sus propias metas o anhelos, sino que este pasado es definido como importante o no en función de las metas o del propio operar sistémico. En suma, dice Habermas, “la conciencia histórica ha sido acallada en beneficio de una autoobjetivación en cuyo seno los futuros anticipados determinan un presente sin memoria.”³⁹⁷

Aún cuando un mundo así integrado al sistema, por mediación de los subsistemas, fuese feliz y sin conflictos, todavía cabría la pregunta de si es o no opresivo tal mundo. En opinión de Habermas, una sociedad que operase así, no sólo estaría oprimida, sino que sería una sociedad fenecida³⁹⁸. Hasta aquí, Habermas ha mostrado que la identidad no puede unificarse mediante los recursos hegelianos aunque también muestra que, una sociedad vista como sistema integrado por subsistemas que se autorregulan sin el concurso de o participación activa de los individuos es una sociedad opresiva, incluso más opresiva que una en la que la confrontación y la violencia, ocasionada por el enfrentamiento de posturas divergentes, es más evidente u ostensible.

Ambas dificultades, la identidad tipo hegeliana, pero también la que se deriva de la visión de Luhmann, no conducen a Habermas a abandonar los

³⁹⁶ *Ibidem.*, p. 106.

³⁹⁷ *ídem.*

³⁹⁸ *Ibidem.*, p. 108.

conceptos de identidad de yo e identidad colectiva. Es claro que para él ya está rebasado el concepto de identidad (tanto individual como colectiva) desarrollado en torno al Estado (sea éste del signo que sea, autoritario, democrático o algún otro); pero al mismo tiempo, propone un concepto de identidad que sea posible en el seno de las sociedades complejas y que muestre la compatibilidad con estructuras de yo universalistas. Entonces, la identidad en las sociedades actuales “[...] sólo es pensable [...] si está fundamentada en la conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en aquellos procesos de comunicación en las que tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuado de aprendizaje.”³⁹⁹ De acuerdo con esto, una identidad se forma cuando el sujeto (individual o colectivo) es consciente de que puede participar, en condiciones de igualdad, en los procesos comunicativos, procesos en los que continua o continuadamente hay aprendizajes (aprendizaje tomado en el sentido de incorporar reglas nuevas o cambios en el ámbito de la práctica social, por ejemplo, al ingresar al ambiente laboral, se deben aprender nuevas reglas y nuevos comportamientos, pero también el sujeto es activo al ingresar con su capital cultural o con aprendizajes previos).

Lo curioso de este concepto de identidad es que, sin tener un contenido ni una finalidad políticos, repercute en la esfera de las decisiones políticas⁴⁰⁰. Esta repercusión puede notarse en fenómenos como la despatologización de las enfermedades mentales o la desmoralización del crimen o la descriminalización de algunos comportamientos. Los movimientos sociales de las llamadas “minorías” podrían estar incluidos en este rubro, en tanto que no amplían el margen de derechos de todos los demás, pero sí logran que todos los demás respeten sus derechos, y en este sentido transforman la interpretación de las necesidades⁴⁰¹.

Si bien es cierto que no poseen un contenido político, no por ello las necesidades dejan de ser tematizadas, aunque sea como posibilidad. Esto implica que el reconocimiento de esas necesidades no está referida o

³⁹⁹ *Ibidem.*, p. 109.

⁴⁰⁰ *Cf. ídem.*

⁴⁰¹ *Cf. Ibidem.*, p. 110.

articulada en (y por) imágenes del mundo⁴⁰². Esas imágenes del mundo, aún cuando no son necesarias, como enfáticamente indica Habermas, se ven sustituidas, en virtud de que son prescindibles, por la presuposición de una moral universalista⁴⁰³. En efecto, aunque no sea una conciencia o una identidad política, esto es con contenido político, no por ello carece de contenido. Las identidades colectivas concretas actuales tienen como contenidos, al menos en occidente, versiones popularizadas de algunos desarrollos teóricos y científicos: el origen de las especies, la lucha de clases o el inconsciente son incorporados a esa identidad colectiva. Y lo que tienen en común estas interpretaciones es que proyectan la identidad más que conformarla, esto significa que son pensadas como instancias planificadoras en lugar de concebirlas como partes constitutivas de ella. El problema que destaca Habermas es que tales proyecciones son susceptibles de manipulaciones políticas o administrativas y cuando fallan esas planeaciones, dice él, hacen daño⁴⁰⁴.

La nueva identidad “no debe ser una nueva proyección”⁴⁰⁵, puesto que permanecería, según Habermas, abstracta. Ante tal escenario le asalta una interrogación: “¿De dónde obtenemos entonces la convicción de que las estructuras comunicativas más generales adquirirán por sí solas, en cualquier caso sin una acción estratégicamente apuntada y organizada, la significación y la vigencia de una identidad de base?”⁴⁰⁶

Esta pregunta va a ser respondida en la obra *Teoría de la acción comunicativa*. En ella intenta rebasar los planteamientos metafísicos de la teoría social y junto con ella la ética y la filosofía del lenguaje. Ya desde sus primeros escritos publicados, como se indicó en páginas anteriores, Habermas intenta fundamentar una teoría social que sea al mismo tiempo una teoría del conocimiento. Como puede observarse en aquel conocido “giro lingüístico” esa pretensión es modificada. Lo que no cambia es el intento de fundamentar la ética en una teoría social con intensiones críticas cuyas características primordiales son: una exigente preocupación epistemológica, la cual obedece,

⁴⁰² En su momento, Hegel señaló los límites de la cosmovisión moral del mundo, como ya quedó asentado en el capítulo anterior del presente trabajo de tesis.

⁴⁰³ Cf. HABERMAS, J., *La reconstrucción...*, p. 110.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 111.

⁴⁰⁵ *Ibidem.*, p. 112.

⁴⁰⁶ *idem.*

a su vez, al compromiso a favor de una sociedad emancipada. Como consecuencia de ello, la praxis política no puede consistir sólo en el activismo irreflexivo, ni el conocimiento puede consistir únicamente en una teorización descarnada. “Frente a las concepciones presuntamente *asépticas* del conocimiento, Habermas subraya que todos los procesos cognitivos se basan y son conducidos por unos intereses que habitualmente se pasan por alto y no son reconocidos como tales. No hay saber neutral pues todo conocimiento se pone en marcha por un interés. Se cuestiona de este modo no sólo la ilusión de objetividad absoluta y desinteresada del conocimiento teórico, sino que se pone también en evidencia la función ideológica que desempeña todo pensamiento basado en una concepción tradicional.”⁴⁰⁷

Este motor de la apuesta habermasiana es cambiado: ya no está convencido de que sólo mediante el conocimiento riguroso y metódico pueda fundamentarse una teoría social que sea, al mismo tiempo, una teoría orientada hacia la emancipación. En *La lógica de las ciencias sociales*⁴⁰⁸, sin duda, se distancia de su postura original y en *Teoría de la acción comunicativa*⁴⁰⁹ señala que la teoría del conocimiento, en realidad, no es prioritaria para desarrollar una teoría de la sociedad. En este sentido, es de suma importancia la tradición sociológica de la que se nutre, no sin antes pasar revista a las doctrinas que hasta entonces había aceptado, a saber: desde la filosofía de la conciencia (entiéndase el idealismo alemán, principalmente) hasta la fenomenología. El primer tomo de ésta, que es su obra más representativa, además de retomar la tradición sociológica precedente, también echa mano de la antropología y de la filosofía del lenguaje así como de la psicología del desarrollo de cuño piagetano para sentar las bases de esa teoría social hacia la que desea avanzar. No cargaremos aquí el texto con una exposición pormenorizada de esta voluminosa obra, nos basta con señalar algunas tesis que tienen consecuencia de no poca monta para nuestro problema.

Una de esas tesis se expone, no obstante, en el segundo tomo, consistente en aquel “giro lingüístico” que mencioné en líneas anteriores. Él lo

⁴⁰⁷ VELASCO, Juan Carlos, *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 43.

⁴⁰⁸ HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos 1ª ed. 1988, 4a ed. 2009.

⁴⁰⁹ HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I y II*, Buenos Aires, Taurus, 1989 y 1990, respectivamente.

llama “cambio de paradigma”, por el que abandona las tesis de la filosofía de la conciencia y las sustituye por ciertas tesis de la filosofía del lenguaje o paradigma lingüístico. Este cambio radica en considerar que la acción social ya no está mediada por la conciencia sino por el lenguaje y Habermas decide modificar el punto de vista desde el que enfocó antaño la acción social, merced a la noción de “interacción mediada por símbolos” que le proporcionó la sociología de Georg H. Mead y que le permitió, a la postre, acuñar algunas otras nociones como la de “acción comunicativa” y “competencia interactiva”, solo por mencionar dos; además de que le permitió sustituir las categorías marxistas de “trabajo” y “alienación” por las de “interacción social mediada lingüísticamente” y “regulación sistémica mediante imperativos funcionales”.

Es oportuno decir, aunque se ha mencionado ya, que es heredero de la *Teoría Crítica*. Habermas nutre esta escuela y se separa de ella gracias a ese giro lingüístico. Él, insistentemente, intenta recuperar la racionalidad práctica por mediación de diversas tradiciones (Durkheim, Weber, Mead, Parsons y Marx), cuya amalgama resultaría ininteligible (o por lo menos desarticulada) sin el mencionado giro lingüístico. No es novedoso el que Habermas haya teorizado en torno al lenguaje, ya otros antes que él han hecho del lenguaje su motivo principal de reflexión y fundamento. Lo novedoso en la propuesta habermasiana radica en la noción de “juegos del lenguaje” y su empleo para enfocar las funciones sociales que tienen estos juegos. La noción, como se sabe, es propia de Wittgenstein y con ella indica los usos o funciones básicas del lenguaje (emotiva, directiva e informativa); sin embargo, Habermas señala que éstos no son los únicos juegos del lenguaje ni los que están implícitos en la acción social.

En efecto, *La teoría de la acción comunicativa* parte de la observación de que el lenguaje, además de tener la importante función de describir el mundo o un estado de cosas, tiene otra igualmente importante, a saber: la de realizar una acción (emisiones realizativas). Este uso del lenguaje no describe un estado de cosas, sino que lo genera o lo realiza; las proposiciones de este segundo uso, aunque puedan tener un contenido verdadero, los criterios por los cuales se juzgan son distintos de aquellos con los que se juzgan las proposiciones aseverativas, como se sabe, en este tipo de proposiciones los criterios sí son la verdad y la falsedad; pero en las proposiciones realizativas se

guían por el criterio de “[...] *acierto* o la *fortuna* en la consecución del efecto buscado por el hablante con su emisión.”⁴¹⁰

Siguiendo a Austin con respecto a la clasificación de los actos de habla, Habermas señala que hay tres dimensiones que están presentes en cada una de nuestras emisiones lingüísticas: 1) el acto locucionario, que consiste sólo en decir algo; 2) el acto ilocucionario, que consiste en hacer algo al decir algo, como preguntar, ordenar o perdonar; 3) el acto perlocucionario, que consiste en el efecto que tiene el decir algo en el interlocutor, por ejemplo, tranquilizar a alguien. Lo importante de esto es destacar la doble estructura de los actos del habla, es decir, cualquier acto de habla tiene una dimensión proposicional pero también una dimensión ilocucionaria, ambas hacen posible la intersubjetividad mediada simbólicamente. Sin embargo, el aspecto que destaca Habermas es el ilocucionario dado que es el que vincula a dos interlocutores, además del plano del discurso (esto es, en el proposicional que está asentado en el terreno cognoscitivo), en el de la acción.

Es a través de estos conceptos y su introducción dentro de la teoría social, que Habermas le quita ese lastre metafísico al lenguaje y lo enfoca pragmáticamente. Efectivamente, se desprovee al lenguaje de aquel sentido metafísico según el cual era depositario de la verdad. Esto no significa que Habermas eluda el problema de la verdad, sino que más bien señala que “[...] un enunciado no es verdadero porque corresponda a un estado de cosas, ni simplemente porque resulte coherente con otros enunciados; lo es porque a lo largo del proceso comunicativo llega a ser aceptado como justificado bajo determinadas condiciones ideales.”⁴¹¹

Si bien es cierto que la verdad es algo que se pide de las emisiones de los interlocutores en el terreno cognoscitivo, no es lo único que se pide de una proposición en un acto de habla. Cuando nos comunicamos hay otras pretensiones (además de la verdad de lo que decimos o nos dicen) que son inmanentes al uso del lenguaje en general, tales como: la inteligibilidad (esto es, que lo que dice A lo entienda B), la autenticidad (que lo que dice un interlocutor concuerde con lo que quiere decir efectivamente) y rectitud

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 48

⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 50.

normativa (que lo que dice un interlocutor se ajuste a un contexto normativo reconocido como válido por una comunidad de hablantes).

Podría pensarse que esto último es donde radica la referencia moral del discurso. Sin embargo, no es así, en la medida que las otras pretensiones también participan en la conformación de un acto de habla que puede juzgarse en sentido moral. Esto es algo que ya desde *La reconstrucción del materialismo...* Habermas ha hecho explícito, pero que vuelve a mencionarlo en *Verdad y justificación* a propósito de ese camino que sigue en la detranscendentalización del sujeto moral kantiano por vía de Hegel, pero también su retorno a Kant por cuanto insiste en una moral de carácter universalista. Con respecto al acto de habla y sus diferentes pretensiones señala que “nosotros somos los seres que participan esencialmente en la práctica de ‘dar y exigir razones’. En la medida en que mutuamente nos pedimos cuentas unos a otros también nos responsabilizamos frente a los otros de nuestras acciones y omisiones.”⁴¹²

En la medida que estamos inmersos en una interacción, nos dejamos afectar por las razones; esto es, nos dejamos afectar por el poder vinculante del argumento, el cual, como se sabe, es dependiente de las reglas lógicas y de las reglas conceptuales-semánticas⁴¹³. Lo que cuenta como una buena razón, está derivado de tales normas; no obstante, no son las únicas normas que tiene un interlocutor: también dicho interlocutor aprende que hay una red de relaciones personales, merced a las cuales cada uno debe responder frente a los otros⁴¹⁴. Habermas supone que al adquirir el lenguaje se adquiere al mismo tiempo la corrección gramatical e implícitamente la corrección lógica⁴¹⁵. Sin embargo, esto no es completamente cierto, los razonamientos cotidianos, en términos generales, está plagado de falacias⁴¹⁶ y el razonamiento no es algo que se aprenda en automático cuando se aprende la lengua. En mi

⁴¹² HABERMAS, Jürgen., *Verdad y Justificación*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 136.

⁴¹³ Cf. *Ibidem.*, p. 136-137.

⁴¹⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 134.

⁴¹⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 137.

⁴¹⁶ En mi trabajo de tesis para obtener el grado de maestro en estudios latinoamericanos, abordé la propuesta filosófico-pedagógica de Matthew Lipman. Él señala que, si bien un profesor está capacitado para corregir la pronunciación, la escritura y la gramática de sus alumnos, difícilmente está capacitado para señalarle al alumno cuándo comete un error en su razonamiento. El razonamiento, en general, no ha sido incorporado como un objetivo pedagógico, por lo que esta afirmación de Habermas lanza, por lo menos, una sombra de duda.

perspectiva, la propuesta habermasiana pasa de largo este aspecto deficitario y, como él mismo señala, el acto de habla que tiene en mente es una condición ideal.

Ciertamente, el que todos y cada uno de los participantes de un acto de habla se comporten de tal manera que pidan y exijan razones y que, además, se dejen afectar por el argumento más fuerte, es una situación ideal. Habermas mismo se cuida de caer en una utopía⁴¹⁷. El sentido de la pragmática universal es reconstruir la práctica discursiva, a fin de que se llegue a un entendimiento, por vía de los actos de habla concretos y efectivos. Esto significa que, se pueden distinguir entre acciones comunicativas auténticas y acciones comunicativas distorsionadas o manipuladas. En esta dirección, una situación ideal de habla es sólo una idea regulativa, un parámetro que permite enjuiciar las situaciones concretas⁴¹⁸ y no algo que se espera ocurra en un futuro próximo ni en uno lejano. “No parece muy deseable una forma de vida que de concretarse significaría el fin de toda forma de comunicación humana [...]”⁴¹⁹, pues si no hay de qué discutir o discurrir, parece mejor quedarse callado.

La importancia de la pragmática universal radica en que, dota a la teoría de la acción comunicativa de una estructura por la que son posibles nuestros discursos con pretensiones de verdad, inteligibilidad, autenticidad y moralidad. Ya no se trata, en la acción comunicativa, de si algo es verdadero o no. Por supuesto que esto no implica que tengamos el derecho de mentir. Más bien, de lo que se trata es de qué hacemos cuando tomamos algo por verdadero⁴²⁰. Sin duda, cuando hablamos de la realidad tenemos que hacer referencia a la verdad, lo mismo que cuando intentamos refutar alguna afirmación. Con la pragmática universal se traslada de la verdad a la justificación, es decir, ya no se analiza si un juicio es verdadero, sino si ese juicio justifica sus pretensiones de verdad. “A esta diferencia entre verdad y justificación le corresponde, por lo que hace al aspecto de la referencia, la suposición de que el mundo, que no ha

⁴¹⁷ VELASCO, Juan Carlos, ob. Cit., pp. 60 y 61.

⁴¹⁸ Cf. VELASCO, Juan Carlos, ob. Cit., p. 60. Esta situación ideal, de acuerdo con lo que se ha expuesto de Hegel, es algo que podría decirse también del saber absoluto y del espíritu absoluto: es una situación ideal que permite enjuiciar la realidad.

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 61.

⁴²⁰ Cf. HABERMAS, J., *Verdad y Justificación*, p. 149.

sido creado por nosotros, nos impone restricciones contingentes que producen 'fricciones' cuando se cruzan en el camino de nuestras expectativas."⁴²¹

En esta diferencia es posible notar la intención, por parte de Habermas, de hacer un uso público de la razón o, como se ha dicho con antelación, dar y exigir razones que, sin dejar al margen a los sujetos participantes en una deliberación, incluye tanto contenidos (cognitivos) como relaciones intersubjetivas. En palabras de Habermas, "la práctica de dar y exigir razones sólo puede hacer efectiva la promesa de proporcionar en cada caso el mejor argumento si las normas semánticas y conceptuales, que determinan los contenidos y que gobiernan las tomas de postura afirmativas o negativas de los participantes, garantizan un contenido objetivo."⁴²² Una parte de ese contenido objetivo lo proporciona, ciertamente, la naturaleza; pero Habermas señala que es la sociedad la que prefigura, incluso, mediante el lenguaje, aquel mundo, que es tanto natural como social.

Para que la acción comunicativa sea posible, los participantes han de compartir un fondo común de experiencias y vivencias, a partir de las cuales lo que se dice en un acto de habla cobra sentido⁴²³. A este fondo común es a lo que llama Habermas "mundo de la vida". El cual no es una imagen del mundo o cosmovisión ni un resultado de ella. Habermas diferencia muy bien este mundo de la vida de las cosmovisiones, dado que estas segundas ya están dadas como algo distinto del mismo mundo. El mundo de la vida es un acervo pre-teórico del que difícilmente puede el sujeto desvincularse, puesto que es en él en el que se encuentra: para poder apropiárselo es condición indispensable estar en él. Si se recuerda, Hegel, por su parte, ya había señalado esto de manera semejante, tanto en el *Sistema de la eticidad* como en la *Fenomenología*, cuando afirmaba que el sujeto no entra a la sociedad mediante un contrato (mucho menos se establece la sociedad civil por este medio), sino que tal sujeto está ya dentro de la sociedad desde su nacimiento, y la socialización que comienza a partir de ahí se hace efectiva por medio de un proceso que es a la vez formativo y lingüístico. Lo que señala con ello es que, el Espíritu Absoluto, entendido como naturaleza y como sociedad, nos acoge, y

⁴²¹ *Ibidem.*, p. 149.

⁴²² *Ibidem.*, p. 161.

⁴²³ Cf. VELASCO, Juan Carlos, *ob. Cit.*, p. 63.

las paulatinas y progresivas contradicciones no son sino para que el espíritu se reconcilie consigo mismo.

Este mundo de la vida, no obstante, está en riesgo y recibe continuos embates por parte de aquel otro componente de las interacciones, a saber: el sistema. No cargaré aquí mi exposición con la descripción que hace Habermas de esta oposición entre mundo de la vida y sistema, me basta con señalar que el sistema organiza formalmente las acciones mediante su entrelazamiento funcional. Esto significa que el sistema puede ser entendido como el ámbito social cuyos componentes son mecanismos que operan con una lógica propia y que encausa o perfila proporcionando las directrices a las acciones. Los dos subsistemas que con mayor evidencia operan así son, en las sociedades complejas del capitalismo tardío, la burocracia (o sistema administrativo-estatal) y la economía. Ya se ha señalado que, un mundo social completamente organizado, en el que no hubiese conflictos, es muy posible que fuese un mundo aparentemente feliz, pero no sería un mundo libre de opresión. La organización de las acciones merced a estos dos subsistemas lleva, como señala Habermas siguiendo en esto a Adorno, a una cosificación de las relaciones sociales. A esta cosificación la llama Habermas "colonización del mundo de la vida". El intento de Habermas es restablecer ese mundo de la vida en el que la racionalidad ética, y no la racionalidad sistémica, oriente la acción social. Sólo mediante esta recuperación del mundo de la vida es posible una ética corresponsable y es mediante el lenguaje y la ética del discurso que la sociedad se emancipará.

En suma, Habermas abandona parcialmente el concepto de *eticidad*, porque en tal concepto Hegel renuncia al potencial crítico de su filosofía y porque en tal renuncia se le delega al Espíritu Absoluto algo que les compete a los individuos que interactúan. Pero sobretodo, porque a través del concepto de *eticidad* no se logra la universalidad que pretendía Hegel, porque en la *eticidad* no se abandona el terreno abstracto del derecho, no es una universalidad lograda a través un diálogo en el que participen todos los implicados, sino que la universalidad está en las leyes del Estado y, por tanto, es una universalidad abstracta e impositiva. En su intento por hacer objetiva (u objetivar) la universalidad, de tal modo que superara la subjetividad de la moralidad, en realidad Hegel hace del derecho una instancia positiva (en el sentido de

positividad, tal como lo desarrolla en los *Escritos juveniles*), pero también a la *eticidad*, en la medida que en el Estado queda implícita aquella.

La propuesta habermasiana pretende solventar o solucionar esto de lo que adolece la filosofía moral hegeliana. Tomando como base aquella propuesta hegeliana de fundar en el lenguaje y en el diálogo las leyes o normas morales, asume como instancia previa a tal diálogo una regla que fundamente dicho diálogo: el ***principio U***, que funge como un *imperativo categórico* y sobre el cual ha de cimentarse cualquier acuerdo.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo de tesis se ha pretendido poner de manifiesto un problema que, considero, es de capital importancia en cualquier ética o discurso moral, a saber: la *universalidad* de algunos de sus asertos. La universalidad de la moral es un problema central, no sólo para el filósofo que reflexiona tomando como eje de esa reflexión los comportamientos morales; sino que también adquiere relevancia para todo aquel que pone en perspectiva sus comportamientos, dado que, al hacerlo, se interroga por el beneficio o perjuicio que sus comportamientos tienen frente a otros sujetos, y si tal beneficio o perjuicio es posible que llegue a ser una norma, aplicable no sólo en una circunstancia determinada sino también en alguna otra que se le asemeje. Es decir, además de interrogar al sujeto, individual o colectivo, acerca de los motivos que tiene para actuar, se interroga por la plausibilidad de tales motivos. A esta interrogación se agrega otra, cuyo núcleo lo constituye el criterio con el cual se juzga que un motivo está justificado. Hay que agregar que estas interrogaciones en torno a la *universalidad* no surgirían si fuésemos sólo entes aislados o si únicamente respondiésemos a estímulos externos y actuásemos guiándonos por tales estímulos. Es claro que vivimos en grupo y que nuestros comportamientos no se reducen a ser manifestaciones de cierto fondo impulsivo. En los comportamientos de los seres humanos hay un artificio que nos coloca en posición de un intercambio (de objetos, pero también de gestos, actitudes, fines, esperanzas, etc.) lingüísticamente mediado. En dicho intercambio es muy común que se presente el desacuerdo, pero es justo por ello que la universalidad adquiere relevancia. En el fondo de los cuestionamientos con respecto a la *universalidad* se encuentra la posibilidad de generar acuerdos, pero también las condiciones de tal posibilidad.

Aunado a lo anterior está, sin duda, la diversidad de planteamientos o enfoques filosóficos de la *universalidad*. Estos enfoques son parte del problema. En efecto, una parte de esta problemática en torno a tal concepto estriba en cómo se formula y cuáles son los presupuestos que se aducen para formularlo: hay al menos dos presupuestos que incardinan las preguntas y las respuestas dadas por los tres pensadores abordados. Si se presupone que la *universalidad* está ya dada, entonces las preguntas que guiarán las pesquisas

filosóficas serán: ¿Dónde y cómo puedo hallarla? (considero que este es el presupuesto que tiene la filosofía kantiana y, parcialmente, también la propuesta habermasiana). Por otro lado, si se presupone que la *universalidad* es algo que ha de ser construido, entonces las preguntas son: ¿Cómo puede ser construida?, ¿Con qué elementos y a través de qué procesos podría construirse? (a mi modo de ver, este es el presupuesto que está presente en la filosofía hegeliana).

La *universalidad* enfocada desde estas dos perspectivas depende, justamente para su enfoque, de un concepto complementario, a saber: el concepto de *razón*. Los tres pensadores tratados en el presente trabajo de tesis consideran que la universalidad está íntimamente ligada a la razón, entendida básicamente como una facultad distintiva o propia del ser humano; aunque la conceptualizan de diversos modos, también consideran que la razón es una sola, es decir, que no hay división de la razón en sí misma, sino que las capacidades que emplea para conducirse en el terreno teórico (esto es, cognitivo), son las mismas que emplea para conducirse en el terreno práctico (esto es, moral, ético o del comportamiento). Esto tiene cierta importancia, en la medida que tales capacidades son consideradas como características que o bien posee el ser humano de por sí o bien tales capacidades se van desplegando de acuerdo con un proceso que podríamos llamar *formación*. Desde mi perspectiva, ambos enfoques son acertados, pero, si se enfatiza alguno de ellos o, aún peor, se asume que son excluyentes, entonces es muy probable que ya no tengamos enfoques sino desenfoques: una visión nublada de la problemática moral. Al respecto puede asentarse lo siguiente: el ser humano posee una bien definida capacidad craneal que lo pone en condiciones de comportarse usando su razón, tal capacidad craneal es el resultado de un proceso biológico- evolutivo, de donde puede colegirse que hay elementos ya dados (dicha capacidad craneal parece estar íntimamente ligada a la posibilidad de generar lenguajes y tal generación, a su vez, a la subsunción de eventos a regularidades); sin embargo, el uso de la razón no llega a desarrollarse plenamente si hay ausencia de *formación*, la cual sólo puede proporcionársela un grupo, esto es, a través de la socialización.

Por otro lado, la *universalidad* está codificada por los tres pensadores abordados, y para el caso del discurso moral, en tres conceptos clave: la

moralidad, en la filosofía kantiana; la *eticidad*, en el pensamiento de Hegel y el *principio U*, en la *ética del discurso* enarbolada por Habermas. Al proponer que la ética hegeliana (a través del concepto de *eticidad*) juega un papel importante en la fundamentación de la *ética del discurso*, no se está diciendo que quede inoperante aquel sello kantiano tan característico de la propuesta habermasiana, lo que estoy sugiriendo es que tal sello puede ponerse en crisis tomando como eje de las críticas aquellas objeciones que Hegel le formulara a Kant, aún cuando Habermas pretenda que tales objeciones no afectan a la *ética del discurso*. Además de ello, o precisamente por ello, la presente tesis intenta mostrar el tránsito en los conceptos que codifican la *universalidad* cuando ésta es referida a la moral: *moralidad*, *eticidad* y *principio U*.

Al abordar la filosofía kantiana se pudo observar que el requisito de universalidad para considerar aceptable una proposición moral, está sustentada en dos razones: una proposición moral (que puede resultar en una acción), no tiene que depender de la experiencia, sino que, tanto la proposición como la acción resultante ha de depender de una instancia *a priori*. Esto es así porque cuando depende de la experiencia no puede valer como proposición universal en la medida que está sujeta a ciertas condiciones, por ejemplo a la obtención de una recompensa o evitar un castigo. Un juicio (y una acción) pueden ser morales siempre y cuando no estén motivados por algo externo a lo que manda la norma o la regla. La segunda razón estriba en que un mandato sirve como regla que puede ser aceptada por todo aquel que tenga uso de razón, dicha regla sirve para orientar tanto la reflexión acerca de los motivos por los cuales se toma una decisión como acerca de las normas que orientan una acción. Como podrá notarse, esta ética no versa sobre acciones ni sobre la valoración concreta de ellas, sino sobre normas que guían y hacen posible las acciones.

Esta exigencia de universalidad viene planteada desde la etapa pre-crítica, como intentó mostrarse, de ahí mi interés por ponerlo al descubierto. Generalmente se hace una división tajante entre el llamado período crítico y el previo. Lo que interesa para los objetivos de la presente tesis es que Kant mantiene esa exigencia, que parece provenir, no de la moralidad efectiva, sino de un presupuesto teórico, una norma que, de cumplirse a cabalidad, haría innecesaria la moralidad como tal, es decir, haría innecesario el resto de

mandatos e imperativos. Se sobreentiende que esa universalidad es algo por alcanzar y como tal tiene que estar presupuesto, en efecto, como un objetivo alcanzable, el problema surge cuando Kant pide tal universalidad como requisito efectivo de cualquier acción que pretenda moralidad.

Ciertamente, la *moralidad* kantiana, entendida como la sujeción de la voluntad a la ley, tiene universalidad porque está asentada en aquello que todo ser racional posee (sea humano o no): la razón; pero la conformidad con respecto a la ley depende únicamente del sujeto, no de sus condiciones o circunstancias. Al ser racional, puede exigírsele (esto es, se espera de él) cierto comportamiento. La sujeción de la acción o de la voluntad a la ley no se reduce a mera legalidad, porque tal sujeción depende de la convicción subjetiva el obedecer una ley, en esta sujeción hay un ejercicio de la libertad, en la medida que la ley es puesta por el sujeto mismo y asumida por él: él decide si obedece o desobedece la ley. El criterio para saber si la ley o acción es justa o no lo da el *imperativo categórico* en sus dos formulaciones; este imperativo, como se sabe, no proporciona un nuevo mandato con un contenido efectivo concreto, sino sólo una forma o fórmula, esto es, un parámetro por el cual pueden evaluarse otras normas.

Por estar ceñido al ámbito subjetivo, el *imperativo categórico* (y algunos otros aspectos de la doctrina moral kantiana) fue criticado por Hegel. En primera instancia, la subjetividad no puede darle universalidad a la moral, porque lo subjetivo está anclado a lo individual o a lo particular. En segunda instancia, según Hegel, sólo lo objetivo puede proporcionar universalidad; sin embargo, lo objetivo es percibido como algo positivo (esto es, como algo impuesto desde fuera, tanto en el terreno cognitivo como en el terreno moral, que en este segundo caso se refiere a la ley). En tercera instancia, hay una oposición entre lo objetivo y lo subjetivo que ha de ser superada; para superarla, ha de discutirse lo objetivo (o externo), sin que haya un dominio, ni por parte de lo objetivo ni por parte de lo subjetivo; este proceso de discusión se describe en el capítulo segundo de la presente tesis, en el que se considera a la razón no como una sustancia o como una característica inamovible que posee cualquier ser humano, sino que es entendida como algo que se construye social e históricamente, tal como lo describe Hegel en la *Fenomenología*. En cuarta instancia, la moralidad, ciertamente, pertenece al

ámbito subjetivo, pero por ello, tiene que ser superada, lo cual se logra a través del concepto de *eticidad*, mismo que consiste, parcialmente, en superar la oposición señalada entre lo subjetivo y lo objetivo; por esta superación, el individuo asciende a la generalidad merced a la discusión: es gracias a ella que se abre ante lo diverso, defiende lo propio, genera desacuerdos, pero también y quizá más importante, genera acuerdos. Por último con respecto a Hegel, la *eticidad*, sin embargo, alcanza objetividad y universalidad (cabe aclarar que esta universalidad es positiva y enajenante) en el derecho abstracto moderno, según lo refiere Habermas.

Por su parte Habermas no duda en recuperar el punto de vista kantiano, según el cual ha de ser posible exigirle a todo ser dotado de razón (o de habla) un comportamiento moral. En efecto, para, a su vez, sustentar su propia propuesta de universalidad, apela a un conjunto de características que adquiere todo humano al adquirir el lenguaje. Pero rechaza aquel punto de vista kantiano, según el cual la moralidad depende únicamente del sujeto y sus capacidades *a priori*, en virtud de que reconoce que la *moralidad* no puede permanecer al margen de lo empírico, esto es, de la acción. Es conocido el kantismo habermasiano consistente en proponer un principio de universalidad (principio U) que se deriva del proceso de diálogo y que lo parangona con el *imperativo categórico*. Este principio sirve como forma de cualquier diálogo (real o posible). El terreno práctico, entonces, parece tener tres ramificaciones: el aspecto pragmático, en el que se buscan normas para obtener cierto beneficio o para evitar un perjuicio, son reglas estratégicas que permiten cierto éxito en el actuar; el aspecto ético (o eticidad), en el que se buscan normas o preceptos que tienden a conseguir una buena vida en sociedad, en este aspecto son importantes los consejos y las recomendaciones; por último, el aspecto moral, se buscan juicios igualmente buenos para todos, es decir, acciones (y juicios) que sean justas (y justos).

Bajo esta división, efectivamente, la ética, depende de ciertos contextos y de lo que tales contextos van configurando aquello que es considerado “buena vida”, sin embargo, la moral no puede restringirse a tales contextos, sino que busca el reconocimiento *universal* de sus prescripciones. Para ello se exige que las relaciones de reconocimiento sean simétricas y la universalidad

es una condición formal que han de poseer los juicios que se reconocen como válidos.

La *ética del discurso*, por ello, considera que el bien es una cuestión subjetiva y privada, y no debe incorporarse a la normatividad con pretensiones universales, puesto que dicha normatividad regula lo intersubjetivo. La filosofía moral no tiene que prescribir ideales concretos de vida, pero sí exige que sean considerados como iguales dichos estilos de vida a la hora de dialogar. Justamente, cuando tales estilos de vida se ponen a dialogar (se entiende que son los individuos los que sustentan tales estilos y no es que tales estilos, en cuanto abstracciones dialoguen entre sí), el acuerdo entre ellos se alcanza cuando se provoca el asentimiento al ofrecer razones plausibles para todos los concernidos.

Sin embargo, hay un par de cosas de las que la *ética del discurso* adolece: por un lado, la equidad entre los diversos estamentos o estilos de vida es algo que aún tendría que lograrse y una vez alcanzada tal equidad parece que tal moral resulta superflua, si se requiere moral o ética, es decir, de normas, es porque aún hay inequidad y las normas sirven, en cierto sentido, para paliarla. Esta afirmación no es ni total, ni mucho menos absoluta. Seguramente, aún en el supuesto de que se llegara a una equidad, la convivencia aún tendría que regularse de algún modo; por otro lado, hay una separación entre lo justo y lo bueno, dentro de la *ética del discurso*, que es artificial y que parece impracticable, dado que tal separación implicaría cierto ejercicio arbitrario del juicio. En otros términos, el juicio sobre lo que es justo implica ya un juicio sobre lo que es bueno (o vida buena). En esta dirección, la crítica hegeliana a la moralidad kantiana, aún cuando Habermas pretenda ponerla a resguardo de tal crítica, parece estar vigente y tocar, incluso, a la *ética del discurso*.

El marcado sesgo cognitivista que exhibe la ética habermasiana, entonces, puede llegar a ser una grave deficiencia: separar los problemas de fundamentación de los problemas de aplicación (o efectividad), parece que nos pone en camino de juridización de la moral. Esto es, aquello que se le critica a Hegel, finalmente resulta ser una consecuencia del formalismo habermasiano. La imparcialidad sería el criterio con el cual se aceptarían las normas, pero este

criterio sobrepasa el ámbito propiamente moral, dado que también es aplicable a las normas jurídicas.

Por último, considero que para llegar a una universalidad, primero hay que formar al individuo, desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. Esto es, el diálogo y la disposición que se muestra hacia él como forma de resolver conflictos, es algo que se *forma*, es algo que, tras diversas vicisitudes, alcanza en un sujeto (sea individual o colectivo) efectividad. Sin embargo, no es algo que pueda imponerse o que esté dado previamente, algo así como una característica natural. Habermas considera que al adquirir el lenguaje, casi de manera mecánica se adquieren ciertas capacidades para el diálogo. Si esto fuera así, habría que preguntarse ¿por qué no todos los individuos y no todos los grupos, independientemente de la lengua o la nación, están dispuestos al diálogo? En suma, la competencia interactiva no sólo necesita del aprendizaje del lenguaje, sino que dicha competencia parece implicar una formación adicional. Lo que parece aún más extraño es que tal *formación* es percibida y destacada por Habermas cuando se refiere al *Sistema de la eticidad*, pero no lo perciba en la *Fenomenología*. A pesar de ello, considero que, si algún sentido tiene la expresión *ética del discurso*, éste ha de reconocer en Hegel aquella posibilidad dialéctica (es decir, vinculada o fundada en el diálogo) de su desarrollo. No se desconocen los aportes de la psicología cognitiva en este terreno, por el contrario, si en una cosa coinciden tanto Hegel como Piaget es en destacar el carácter evolutivo de los contenidos psicológicos o espirituales.

La formación es, desde mi perspectiva, un aspecto que, incluso a nivel empírico (sociológico) Habermas pasa por alto. La ética hegeliana no está presente en la *ética del discurso*, a pesar de que es una ética que, como la habermasiana, tiene al diálogo en alta estima para alcanzar *universalidad*. En ambos casos, tal *universalidad* es un horizonte de sentido por alcanzar y habría que preguntar si en ambos casos no estamos ante un *mal infinito*, una meta que de antemano se sabe inalcanzable, es decir, justamente como Hegel criticaba a Kant cuando sugería la *cosa en sí incognoscible* con respecto a la razón pura y el *imperativo categórico* con respecto al terreno práctico. Para que no llegase a ser un mal infinito habría que considerar a la moral y a la *universalidad* que ella pretende alcanzar como una tarea siempre renovada, es una tarea que ha de cumplirse, pero, al mismo tiempo, ha de permanecer como

tarea, en virtud de que no puede considerarse que, una vez alcanzado el acuerdo ya no hay espacio para más desacuerdos. Tal vez sea mejor expresarlo con palabras de Hegel, en el terreno moral la universalidad se cifra en una tarea infinita, en la medida que la armonía entre el orden moral y el natural no puede alcanzarse, “[...] sino que debe pensarse solamente como una *tarea absoluta* [...] como una tarea que sigue siendo sencillamente eso, una tarea. Pero, al mismo tiempo, sin embargo, su contenido debe pensarse como un contenido que debe, sencillamente, *ser* y no quedarse en tarea”⁴²⁴

⁴²⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. México, F.C.E., 1985, p. 355.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ediciones Akal, Básica de Bolsillo, 2007. Tit. Orig.: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981. Traducción castellana Joaquín Chamorro Mielke.

ADORNO, Theodor W. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres ensayos sobre Hegel*, Madrid, Ediciones Akal, Básica de Bolsillo, 2012. Tit. Orig.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971. Traducción castellana Joaquín Chamorro Mielke.

ALLISON, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona, Anthropos/México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992. Tit. Orig.: *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*, London, New Haven, Yale University, 1983. Traducción castellana Dulce María Granja Castro.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*, 4ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Tit. Orig.: *Kants Leben und Lehre*, Yale University Press, 1918. Traducción castellana Wenceslao Roces.

D'HONDT, Jacques, *Hegel*, México, Tusquets editores, 2002, 2013. Tit. Orig.: *Hegel*, s/l, Calman-Lévy. Traducción castellana Carlos Pujol.

DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, 2ª reimp. 1978.

GRANJA Castro, Dulce María, *Lecciones de Kant para hoy*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, 11ª reimpresión, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1981, 1994. Tit. Orig.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der burgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1962. Traducción castellana Antonio Doménech y Rafael Grasa.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, 4ª edición, Madrid, Editorial Tecnos, 2008. Tit. Orig.: *Theorie und Praxis*, Darmstadt u. Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1963. Traducción castellana Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí.

HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*, 1ª reimpresión, Madrid, Taurus Ediciones, 1992. Tit. Orig.: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968. Traducción castellana José Vidal Beneyto, Luis Martín Santos y José Francisco Ivars.

HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*, 4ª edición, Madrid, Editorial Tecnos, 2001. Tit. Orig.: *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido.

HABERMAS, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

HABERMAS, Jürgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus Ediciones, 1976. Traducción castellana Nicolás Muñoz J. y Ramón García C.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus Ediciones, 1987. Tit. Orig.: *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus Ediciones, 1987. Tit. Orig.: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*, 4ª edición, Madrid, Editorial Tecnos, 2007, 2009. Tit. Orig.: *Zur Logik del*

Socialwissenschaften, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Editorial Trotta, 2008. Tit. Orig.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983. Traducción castellana Ramón Cotarelo García.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 6ª edición, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, 2011. Tit. Orig.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, 1ª reimpresión, Buenos Aires, Katz Editores, 2010. Tit. Orig.: *Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 4ª reimpresión, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 2012. (Tres artículos de 1984, 1986 y 1987). Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Editorial Trotta, 1998. Tit. Orig.: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, 1994. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *Verdad y justificación*, Madrid, Editorial Trotta, 2002. Tit. Orig.: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999. Traducción castellana Pere Fabra y Luis Díez.

HABERMAS, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós Studio, 2002. Tit. Orig.: *Kommunikatives Handeln und*

detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart, Philipp Reclam, 2001, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001. Traducción castellana Pere Fabra Abat.

HABERMAS, Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003. Tit. Orig.: *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, París, Bertrand Grasset & Fasquelle, 2003. Traducción castellana Ramón Vilà Vernis.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Editorial Tecnos, 1990. Traducción castellana Ma. Del Carmen Paredes Martín.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional, edición a cargo de Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía real*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 2008. Tit. Orig.: *Real Philosophie*. Traducción castellana José María Ripalda.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 1985. Tit. Orig.: *Phänomologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 1952. Traducción castellana Wenceslao Roces.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos, 2006, 2009. Tit. Orig.: *Phänomologie des Geistes*. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada Editores/Universidad Autónoma de Madrid, 2010. Tit. Orig.: *Phänomologie des Geistes*. Edición bilingüe y traducción Antonio Gómez Ramos.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, Nachdruck 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introducciones a la filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Ediciones Istmo, Ágora, (edición bilingüe), 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Casa Juan Pablos, 2002. Traducción Castellana Eduardo Ovejero y Maury.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia política*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975. Tit. Orig.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Traducción castellana Juan Luis Verma.

HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *Corrientes de filosofía II. Filosofía social*. Madrid, Tecnos, 1997.

HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la „Fenomenología del espíritu” de Hegel*, 3ª edición, Barcelona, Ediciones Península, 1998. Tit. Orig.: *Genèse et structure de la “Phénoménologie de l’Esprit” de Hegel*, París, Aubier-Montaigne, 1946. Traducción castellana Francisco Fernández Buey.

JAESCHKE, Walter. *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid, Ediciones Akal, 1998. Traducción castellana Antonio Gómez Ramos.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Editorial Lozada, 1961, 2007. Tit. Orig.: *Kritik der praktischen Vernunft*. Traducción castellana J. Rovira Armengol.

KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Encuentro Opuscula Philosophica, 2009. Tit. Orig.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Traducción castellana Manuel García Morente.

KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Madrid, Editorial Tecnos, 2002.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart, Philipp Reclam, Ingeborg Heidemann, 1966.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid/México, Editorial Taurus, 2002, 2007. Tit. Orig.: *Kritik der reinen Vernunft*. Traducción castellana Pedro Rivas.

KAUFMANN, Walter, *Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

KOJÈVE, Alexander. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2008.

LONERGAN, Bernard. *Método en teología*, Salamanca, Sígueme.

LOSURDO, Domenico. *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2012. Tit. Orig.: *La catástrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milán, Guerini/Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1987. Traducción castellana Alejandro García Mayo.

LUDWIG, Ralf. *Hegel für Anfänger. Phänomenologie des Geistes*, 6. Auflage, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2009.

MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1984

MENÉNDEZ Ureña, Enrique, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, 1978.

MURE, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra, Teorema, 1998.

POPPER, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Madrid/México, Paidós Básica, 1957, 2010. Tit. Orig.: *The Open Society and its Enemies*, New Jersey, Princeton University Press, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1945.

TAYLOR, Charles, *Hegel*, México/Madrid, Universidad Iberoamericana/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Anthropos, 2010.

TRÍAS, Eugenio. *El lenguaje del perdón: un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981.

REQUEJO Coll, Ferrán, *Teoría crítica y Estado Social: neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Barcelona, Anthropos, 1991.

VALCÁRCEL, Amelia. *Hegel y la ética. Sobre la superación de la “mera moral”*, Barcelona, Antrhopos, 1988.

VELASCO Arroyo, Juan Carlos, *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.

VILLORO, Luis. *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

Bibliografía complementaria

ALISCIONI, Claudio Mario. *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la **Filosofía del Derecho***, Rosario, Santa Fe, Homo Sapiens Ediciones, 2010.

CHÂTELET, François. *Hegel según Hegel*, Barcelona, Editorial Laia, 1972. Tit. Orig.: *Hegel*, París, Éditions du Seuil, 1968. Traducción castellana Josep Escoda.

FINK, Eugen. *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la **Fenomenología del Espíritu***, Barcelona, Herder Editorial, 2011. Traducción castellana Iván Ortega Rodríguez.

GADAMER, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, 7ª edición, Madrid, Cátedra, Teorema, 2007. Tit. Orig.: *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), s/f. Traducción castellana Manuel Garrido.

GÓMEZ Haro, Enrique, *Kant y Hegel, ¿principio o fin de la ciencia?*, México, Siglo XXI editores, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*, 2ª edición, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, 2003. Tit. Orig.: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Editorial Tecnos, 1989. (Tres artículos de 1987 y 1988). Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*, México, Editorial Taurus, 1990. Tit. Orig.: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Más allá del Estado nacional*, 3ª edición, Madrid, Editorial Trotta, 2001. Tit. Orig.: *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1995. Traducción castellana Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 7ª impresión, Barcelona, Paidós básica, 1999, 2013. Tit. Orig.: *Die Einbeziehung des Andere*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996. Traducción castellana Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca.

HABERMAS, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós, 2002, 2009. Tit. Orig.: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001. Traducción castellana R. S. Carbó.

HABERMAS, Jürgen. *El Occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*. Madrid, Editorial Trotta, 2006, 2009. Tit. Orig.: *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2004. Traducción castellana José Luis López de Lizaga.

HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*. Madrid, Editorial Trotta, 2009. Tit. Orig.: *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2008. Traducción castellana José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín.

HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 1990. Tit. Orig.: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1968. Traducción castellana Edgardo Albizu y Carlos Luis.