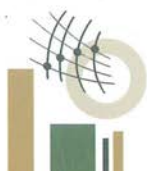


Miguel Giusti (Ed.)

La cuestión de la dialéctica



Capítulo 5

LA CUESTIÓN de la dialéctica / Miguel Giusti, editor. — Rubí (Barcelona) :
Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, 2011
237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 82)

ISBN 978-84-15260-06-6

1. Dialéctica 2. Dialéctica - Historia crítica I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo
Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima - Perú) III. Colección

Con el apoyo del Goethe Institut.

Primera edición: 2011

© Miguel Giusti *et alii*, 2011

© Anthropos Editorial, 2011

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú, Lima

ISBN: 978-84-15260-06-6

Depósito legal: B. 19.246-2011

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

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

LA VISIÓN MORAL DEL MUNDO. LA CRÍTICA A LA MORALIDAD KANTIANA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

Las relaciones entre Kant y Hegel han sido siempre objeto de intensas discusiones y detallados análisis¹ que han tomado como eje diversos tópicos: desde el modo de comprender la razón práctica y su incidencia en la realidad y en la historia, hasta la manera que uno y otro tienen de entender el lugar y alcance de la filosofía del derecho, pasando por las vías sobre las que discurre la reflexión que uno y otro realizan en el campo de la estética; por ejemplo, el debate entre una *Werkästhetik* y una *Wirkungsästhetik*, las relaciones entre lo bello de la naturaleza y lo bello del arte o la vinculación entre el arte y la historia en la tesis del «fin

1. Pienso en este sentido, por ejemplo, en estudios como los de Alexis Philonenko, «Hegel critique de Kant» (1968), reimpresso en *Études kantiennees*, París: Vrin, 1982, pp. 33-51; Martial Guérout, «Les déplacements de la conscience morale kantienne», en S. Bachelard et al., *Hommage à J. Hyppolite*, París: PUF, 1971; Jean Hyppolite, «La critique hégélienne de la réflexion kantienne», en *Figures de la pensée philosophique*, París: PUF, 1971; Ingrid Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1966; André Stanguennec, *Hegel, critique de Kant*, París: PUF, 1985; Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971; Klaus Düsing, *Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, en Rüdiger Bubner, *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, Hegel-Studien*, suplemento 9, Bonn: Bouvier, 1973, pp. 53-90; Christoph Jamme y Helmut Schneider (eds.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, y de los mismos autores, «Die Geschichte der Erforschung von Hegels Jugendschriften», en *Der Weg zum System*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, pp. 7-67; y Martin Bondelli, *Der Kantismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*, Hamburgo: Felix Meiner, 1997.

del arte». En el marco de la reflexión que me propongo desarrollar en este trabajo, habré de focalizar mi atención sobre el problema referido a la razón práctica —o, si se quiere, a la moralidad— y su incidencia en la realidad y en la historia, un tema complejo que acompaña al pensamiento de Hegel desde su juventud y que se desarrolla a lo largo de distintas etapas y en diversos planos. Me concentraré específicamente en el modo en que aparece delineada la propuesta de Hegel a la filosofía moral kantiana en la *Fenomenología del Espíritu* colocando en el eje de mi reflexión, en especial dos pasajes de esta obra. El primero de ellos aparece en el Apartado (AA) «Razón» —es decir, en las partes consagradas al análisis de las figuras de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*) y de la razón examinadora de las leyes (*gesetzprüfende Vernunft*), en el capítulo consagrado a C. *Die Individualität, welche sich und für sich reell ist*—, y el segundo, en el Apartado (BB) «El Espíritu» —con más precisión: en la parte consagrada a «Die moralische Weltanschauung», en el capítulo C. *Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*. Procederé entonces de la siguiente manera: en primer lugar, me referiré muy brevemente al planteamiento general de esta obra central en el pensamiento hegeliano, deteniéndome en la crítica que Hegel realiza de la filosofía moral kantiana (I) tanto en el Apartado C. (AA) «Razón» a) como en el Apartado C. (BB) «El Espíritu» b) de esta obra. A continuación, realizaré una serie de consideraciones orientadas a esclarecer cómo podría ser sistematizada y entendida esta crítica y cuál sería el balance final de ella (II). A lo largo del texto, procederé por medio de una lectura inmanente del texto hegeliano buscando reconstruir en detalle —e intentando presentar en forma clara y comprensible— la argumentación que Hegel ofrece para, luego, en la última parte de este escrito (III), proceder en forma más sistemática buscando ofrecer una suerte de balance de la crítica hegeliana a Kant intentando establecer su alcance y validez.

I

El primero de los pasajes que habré de considerar —el consagrado al análisis de las figuras de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*) y de la razón examinadora de las leyes (*gesetz-*

prüfende Vernunft)— aparece en el Apartado C. (AA) «Razón» a) y el segundo, dedicado a «Die moralische Weltanschauung», en el Apartado C. (BB) «El Espíritu» b).

a) En el Apartado (AA) «Razón», Hegel expresa una vez más su convicción de que el idealismo desarrollado por Kant, Fichte y Schelling expresa, por un lado, una comprensión adecuada de la ciencia moderna; no obstante, al mismo tiempo, ese idealismo mantiene un carácter abstracto y se revela como incapaz de desarrollar y exponer los conceptos y leyes fundamentales de la ciencia a partir de su principio. En especial, el presupuesto de la existencia de una realidad en sí, independiente del sujeto, del concepto, constituye, según Hegel, una recaída por detrás del nivel alcanzado por ese mismo idealismo. En este apartado Hegel analiza el idealismo desde esta perspectiva para pasar a ocuparse posteriormente de las ciencias empíricas de la naturaleza (capítulo A: *Beobachtende Vernunft*) y, a continuación, de las diversas concepciones de la acción racional en la filosofía y la literatura de la *Aufklärung*, de la *Empfindsamkeit* y de la época clásica (capítulos B. *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst* y C. *Die Individualität, welche sich und für sich reell ist*). Se trata así, en primer lugar, de aclarar y exponer conceptos y estructuras de la razón que se reencuentran en la realidad dada (A); luego, se expone el modo en que esa realidad debe ser formada según las leyes de la razón práctica (B) y, para finalizar, se analiza el modo en que el individuo concreto quiere realizar esas leyes y realizarse a sí mismo a la vez en el mundo, y reconocerlas y reconocerse a sí mismo en ese mundo (B y C). La crítica de Hegel al idealismo procederá, así, de forma inmanente buscando mostrar cómo en las distintas posiciones filosóficas de su época —al igual que en la literatura, la teología y el derecho— se han planteado y fundamentado ciertos principios cuyas consecuencias y resultados no han sido desarrollados hasta sus últimas consecuencias por los pensadores que los propusieron. Especialmente, Kant, Fichte y Schelling parecen haber sentado las bases para la superación del dualismo característico de la época moderna; no obstante, en el desarrollo de sus sistemas, han recaído, de distinta manera, de hecho en el dualismo que pretendían superar. En el caso específico de Kant, Hegel piensa en este sentido en el mantenimiento de la distin-

ción entre el fenómeno y la cosa en sí, entre la razón práctica pura y los derechos y deberes históricamente concretos.²

Es en el marco de problemas antes esbozado que, en el capítulo B. *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst*, se ofrece la dirección y la meta de la autorrealización de la autoconciencia racional en el mundo social, a saber: la *Sittlichkeit*, en cuyo interior el individuo se realiza en las costumbres (*Sitten*) de un pueblo, encuentra su sentido en una cultura que se comprende y vive como resultado de una obra producida en común. Una *Sittlichkeit* semejante, tal parece aquí la convicción de Hegel, ha existido ya en el mundo griego; no obstante, en él, no había podido surgir todavía la autoconciencia del individuo ni la legitimación del examen crítico que este realiza de las costumbres compartidas en común. Fue en virtud del desarrollo de la autoconciencia, a través tanto de la filosofía griega como del cristianismo, que se fractura y pierde la unidad sustancial de la eticidad griega. No obstante, esta autoconciencia moderna comprende la universalidad de la razón sólo como la razón práctica en cada individuo y «no ha alcanzado aún esta fortuna (*Glück*) de ser sustancia ética (*sittliche Substanz*), el espíritu de un pueblo».³ Como Ludwig Siep entre otros lo ha señalado con razón a este respecto,⁴ Hegel no se ocupará aquí —como lo hará en escritos tardíos— de exponer y analizar en detalle el proceso de escisión de la *Sittlichkeit*, sino que, más bien, buscará mostrar los rasgos fundamentales del proceso por el cual la autoconciencia individual que se quiere realizar en lo otro se eleva a la razón universal que, a su vez, es, por un lado, la sustancia real de las costumbres y normas de una sociedad y, por el otro, la unificación de las diversas autoconciencias individuales. La autoconciencia tiene, no obstante, que recorrer todavía un camino para alcanzar esta unidad del ser-en-sí y el ser-para-sí —que es lo que constituirá el reino de la *Sittlichkeit*— pasando por diversos momentos en los que esta unidad parece en cada caso realizada:

2. Véase a este respecto Ingtraud Görland, *op. cit.*

3. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, vol. 9, *Gesammelte Werke*, editadas por encargo de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* por la *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Hamburgo: Felix Meiner, 1988, p. 196 (en adelante, *PhG*, *GW* 9).

4. Cfr. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 144.

sea que se considere a la razón individual como una suerte de fundamento del orden de la *Sittlichkeit* o sea que se considere el ser-en-sí de la razón de una manera abstracta y se transforme en una ley natural —en la vertiente estoica o escolástica— o en una comprensión de la ley moral como la que ofrece Kant. Para Hegel, será justamente en la «vida de un pueblo»⁵ donde cristalice la realidad acabada del concepto de la «realización de la razón conciente de sí misma en la independencia del otro» (*Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft in der Selbständigkeit des Anderen*).⁶ Será, así, en la vida de un pueblo donde la razón individual y la razón universal se comprendan en su dependencia y producción recíprocas, y de este modo, este universal sea visto como el «hacer de ellos como individuos o como la obra producida por ellos»⁷ y, a la vez, los individuos sean comprendidos en su anclaje insuperable en costumbres y leyes que impregnan su conciencia y orientan su pensamiento y su acción a partir de estándares y patrones compartidos, incorporados mediante determinados procesos de aprendizaje en los que esos individuos adquieren una identidad y llegan a convertirse en lo que son. En el inicio del capítulo dedicado a la «Razón», Hegel señala así el modo en que esa sustancia ética, ese espíritu de un pueblo al que ya nos hemos referido, fue realizada paradigmáticamente en la antigüedad griega, en particular en la *polis* griega. No obstante, en ella no se había desarrollado todavía la reflexión autónoma de los individuos y predominaba una suerte de feliz armonía que aún no había sido fracturada por la conciencia del valor incondicionado de la libertad individual, por lo que el individuo era solamente una «magnitud que desaparece» (*verschwindende Größe*) en el espíritu universal.⁸ A la inversa, en el marco del despliegue del mundo moderno, gracias a la obra de la Reforma y la Ilustración, el individuo aparece en escena, aunque lo hace en una contraposición a las leyes y a las costumbres compartidas y reproducidas hasta entonces en forma prácticamente inquestionada. El individuo, la conciencia, aparecen, sin embargo, así como una abstracción sin realidad, como un pensamiento

5. *PhG*, GW 9, p. 194.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 196.

«sin esencialidad absoluta» (*ohne absolute Wesenheit*).⁹ La armonía de la *polis* griega se ha perdido irremediablemente y en el mundo moderno, parece decir Hegel, no se ha alcanzado todavía una concordancia feliz entre individuo y *polis*. Es así que en este capítulo dedicado a la «Razón» Hegel expondrá las diversas tentativas de la razón por realizarse y reconocerse en la realidad. Así, la «razón observante» (*die beobachtende Vernunft*) fracasa en sus esfuerzos por encontrar a la razón operando ya en la realidad y se ve arrojada de vuelta a sí misma como «esencia interna» (*inneres Wesen*). No obstante, ya en ese esfuerzo se ha comprendido como negatividad, diferencia de sí misma y capacidad de transformación de lo que encuentra frente a sí mediante la acción individual y pasa a determinarse enseguida como «conciencia práctica» que incide en el mundo con el fin de aprehender y ser consciente de la «unidad de su realidad con la esencia objetiva» (*Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen*).¹⁰ Estas diversas tentativas de autorrealización son denominadas por Hegel «experiencia ética del mundo» (*sittliche Welt Erfahrung*)¹¹ que, como Siep ha visto con precisión, se desencadena por la búsqueda individual de la felicidad:¹² el individuo se comprende como un ser natural que quiere satisfacer sus impulsos y necesidades, y realizarse como individuo en el mundo. No obstante, en el desarrollo de esta «experiencia ética del mundo», el individuo se ve conducido desde la autorrealización individual, desde la búsqueda de la realización del bienestar individual, hacia el reconocimiento de que la prosecución de su bienestar individual presupone, a la vez, el bienestar de todos y la realización de este último. Aquí se introduce el tratamiento de la segunda figura, la de la «ley del corazón».¹³ La realización del bienestar general no es posible como autorrealización de los impulsos naturales, sino sólo como satisfacción en la disposición al sacrificio de la virtud. Y es precisamente en su intento de mejoramiento del mundo que el individuo realiza la experiencia de que la realidad tiene sus propias leyes a las que él mismo tiene que ajustarse si quiere alcanzar sus metas. Con ello, se delinea un primer

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*

11. *Ibíd.*, p. 197.

12. Cfr. Ludwig Siep, *op. cit.*, p. 148.

13. *PhG*, *GW* 9, p. 198.

momento de la superación de la oposición entre el individuo, de un lado, y la realidad que se le presenta como una negatividad por transformar; del otro, pues el individuo «formado» (*gebildet*), liberado de su naturalidad, comprende a la realidad no como algo opuesto irresolublemente a él, sino como medio de expresión de la individualidad universal tal como ello aparece en el periodo clásico. Es aquí que se desarrolla el contenido de la tercera parte del capítulo dedicado a la «Razón», «Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist» —me refiero, específicamente, a su análisis de las figuras de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*) y de la razón examinadora de las leyes (*gesetzprüfende Vernunft*)—, donde Hegel ofrecerá una sutil interpretación y crítica de la filosofía moral kantiana. A ellas me dedicaré brevemente ahora.

a. 1) En su análisis de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*), Hegel se ocupa de aquella figura de la razón práctica que contiene leyes válidas universalmente. Se trata, para él, de un nuevo momento de la unidad entre la autoconciencia y el ser.¹⁴ La autoconciencia del individuo es, en este caso, la comprensión, la reflexión —Hegel dirá el «ser-para-sí»— de ese entramado ético que no ha sido imaginado ni inventado por ella, sino que lo aprehende y sabe de modo inmediato en la conciencia ética, en la «sana razón [...] que sabe de modo inmediato lo que es correcto y bueno».¹⁵ Creo que no es necesario hacer un esfuerzo interpretativo demasiado intenso para mostrar que en este punto Hegel se refiere en forma implícita a Kant y al modo en que éste se refiere a la conciencia inmediata de la ley moral. Hegel se propone así no otra cosa sino examinar la pretensión de que habría mandatos éticos que, por un lado, son aprehendidos de modo inmediato por la conciencia y, por el otro, son universales y, a la vez, concretos. Los ejemplos que Hegel tomará como rectores en su análisis son, como se sabe, los de dos deberes incondicionados y perfectos, a saber: el deber de decir la verdad, por un lado, y el deber del amor al prójimo, por el otro.¹⁶ Parece claro que el tratamiento de Hegel en este punto —un análisis no

14. Cfr. *ibid.*, p. 229.

15. *Ibid.*, p. 230.

16. Cfr. *ibid.*

exento de cierta retórica que no acaba por hacer justicia a la propuesta kantiana— se dirige a mostrar que la comprensión que la autoconciencia tiene de la ley moral —y, en general, de la moral— como un sistema más o menos simple de leyes racionales es insostenible. Las leyes morales no pueden ser consideradas como leyes válidas universalmente sobre contenidos concretos como lo pretende la conciencia moral. Así, por ejemplo, el principio de que todo individuo debe decir la verdad se transforma en una proposición de acuerdo con la cual toda persona debe decir la verdad según el conocimiento que, en cada caso, esa persona posea. Con ello, en opinión de Hegel, se transforma el carácter universal y necesario de la proposición inicialmente analizada, la validez incondicional que ésta parecía poseer al comienzo, en una contingencia (*Zufälligkeit*) perfecta, pues el que una persona deba decir la verdad en forma incondicional, irrestricta, se encuentra en realidad determinado por la contingencia de si ese individuo conoce esa verdad y está convencido de la necesidad de expresarla.¹⁷ Así, el mandato incondicionado de expresar en forma inmediata un contenido determinado deviene en realidad, en virtud del análisis que Hegel ofrece, algo indeterminado. Es preciso decir, sin embargo, que quizá Hegel no se proponga mostrar aquí que la prohibición kantiana de decir una mentira sea algo que se contradice a sí mismo. Más bien, trata de criticar una forma que asume una conciencia moral determinada para la que los simples mandatos incondicionados no ofrecen una indicación inmediata para hacer algo determinado en tal o cual sentido, mostrando que estos mandatos y deberes poseen, en realidad, varios niveles de comprensión y no pueden evitar en modo alguno una referencia a la situación y a las circunstancias en que se desarrolla la acción y en las que se encuentra situada la propia conciencia moral. Ello se advierte también en el análisis que Hegel ofrece del mandato del amor al prójimo. En él, se pueden establecer también diversos niveles de comprensión y realización del mandato e introducir —de diversas maneras— factores contingentes. En efecto, se tiene que poder evaluar, en primer lugar, lo que puede ser bueno para otros individuos y contribuir a su bienestar y distinguirlo de aquello que puede infringirles algún daño —sea a corto o medio plazo, sea

17. Cfr. *ibíd.*

en forma provisional o duradera. Por otra parte —y aquí se introduce un tema que será desarrollado más tarde en el marco de la *Rechtsphilosophie* hegeliana—, las acciones individuales orientadas a proporcionar el bien o el bienestar de los otros tendrán siempre un alcance limitado, por lo que la búsqueda de un bienestar de los individuos que sea no sólo provisional requerirá del soporte institucional del Estado, que podrá colocar dicho bienestar sobre una base más sólida y duradera que la beneficencia realizada por individuos privados: «El hacer el bien razonable esencial (*das verständige wesentliche Wohltun*) es, sin embargo, en su figura más rica y más importante, el hacer universal razonable del Estado —un hacer comparado con el cual el hacer de los individuos como de un individuo deviene algo en general tan insignificante que casi no vale la pena hablar de ello».¹⁸ Lo importante en el análisis que Hegel ofrece del deber del amor al prójimo es, sin embargo, que, como en su tratamiento del deber anterior —el de decir la verdad—, se muestra que ni uno ni otro establecen de modo inmediato el mandato para realizar determinadas acciones y no tienen, por ello, un contenido en y por sí mismos, sino sólo contenidos condicionados y un deber más bien indeterminado: «semejantes leyes», señala Hegel, «permanecen sólo en el *deber* (*Sollen*), no tienen, sin embargo, ninguna *realidad* (*Wirklichkeit*); no son *leyes* (*Gesetze*), sino solamente *mandatos* (*Gebote*)».¹⁹ La crítica que Hegel presenta se mueve, así, en dos planos distintos aunque íntimamente relacionados: por un lado, se trata de una crítica a la comprensión de la moralidad como un deber que jamás podrá ser cumplido; por el otro, también es una crítica a una comprensión inmediata de las leyes morales como válidas de manera incondicional y, a la vez, indicaciones para la acción que son tanto universales como concretas. De este modo, tal parece ser la conclusión provisional de Hegel en este momento de su argumentación: si se desea considerar en la ley moral los momentos relacionados con las diferencias, tanto individuales como de contexto, tanto del saber como de las ideas de felicidad y de los órdenes sociales y, a la vez, se-

18. *Ibid.*, p. 231; cfr. por ejemplo, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), en *Werke in zwanzig Bänden und Register*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969, tomo 7, §§ 245 y 258 (en adelante, *PR*).

19. *PhG*, *GW* 9, p. 231.

guir manteniendo la pretensión de universalidad incondicionada de la misma, entonces esta universalidad no podrá residir más que en la *forma* de las leyes morales.²⁰ De este modo, los mandatos morales tendrán que poder ser pensados y queridos como leyes universales y su universalización no deberá conducir a ninguna contradicción. Éste será el punto de partida de la tercera figura de la razón que se realiza a sí misma y que será objeto de análisis en el inciso consagrado a la razón examinadora de leyes (*gesetzprüfende Vernunft*) al que ahora pasaremos a dedicarnos.

a.2) En el apartado consagrado a la razón examinadora de las leyes (*gesetzprüfende Vernunft*), Hegel analizará la figura de la razón práctica asociada al examen de las máximas de acción con relación a la posibilidad de su universalización. Hegel se ocupa, más específicamente, de examinar el modo en que esa universalización puede ocurrir sin dar lugar a contradicciones. De este modo, la razón examinadora de leyes de la que Hegel se ocupa en este apartado analizará si el contenido de un mandato —no la máxima— se encuentra libre de contradicción en el sentido de ser tautológico, igual a sí mismo, en el sentido de no estar referido a otros mandatos o a otros fines.²¹ El ejemplo que Hegel elige para un examen semejante es, como se sabe, el de la propiedad, es decir, el de si se podría considerar como una ley en y para sí que la propiedad exista.²² De acuerdo con este análisis, tomado por sí mismo, sin referencia a otros fines —como, por ejemplo, el de la utilidad—, el concepto de propiedad parece satisfacer el criterio de no-contradicción. No obstante, anota Hegel, también su concepto opuesto —es decir, el de la ausencia de propiedad o el de la comunidad de bienes— satisface ese mismo criterio. Pero ambos conceptos no pueden estar ni permitidos ni prohibidos al mismo tiempo en el mismo orden jurídico. Ahora bien, parece decir Hegel, si se comprende estos mandatos no como una «determinación simple» (*einfache Bestimmtheit*) sino que se distinguen los momentos de su significado y su justificación, aparecerán entonces en ambos conceptos determinadas contradicciones. Así, por ejemplo, la ausencia de propiedad o la comunidad

20. Cfr. *ibid.*, pp. 231-232.

21. Cfr. *ibid.*, p. 233.

22. Cfr. *ibid.*

de bienes se basan, según Hegel, en la idea de que una cosa puede ser asignada de modo contingente a la vida autoconsciente más próxima según sus necesidades.²³ No obstante, anota Hegel, esta idea se contradice consigo misma, pues los momentos de la «necesidad», por un lado, y de la «autoconciencia», por el otro, son incompatibles: las necesidades aparecen de modo espontáneo y pueden ser provisionales, mientras que el momento de la vida autoconsciente se caracteriza por la representación de las necesidades en la forma de la universalidad y, de este modo, por la presencia persistente de necesidades que aparecen una y otra vez a lo largo de la existencia humana y cuya satisfacción debe ser asegurada sólo por un bien permanente, es decir, por la disposición de una propiedad sobre alguna cosa.²⁴ En forma análoga, será posible encontrar, de acuerdo con Hegel, contradicciones también en el significado y la justificación de la propiedad que, como en el caso de la ausencia de propiedad, remiten también a los momentos de la individualidad contingente, por un lado, y de la universalidad permanente, por el otro. La propiedad en efecto, señala Hegel, debe ser usada y, a la vez, permanecer; debe ser sustraída a otros y, a la vez, reconocida por ellos, es decir, individual de modo exclusivo pero también, al mismo tiempo, universal —y, del mismo modo, el propietario debe ser un individuo que excluye a los demás de la propiedad de un objeto y, a la vez, un sujeto jurídico universal.²⁵

El análisis que Hegel ofrece de la razón examinadora de las leyes apunta así, en último término, a poner al descubierto la contingencia de los contenidos de los mandatos examinados, es decir, el que estos últimos son tan posibles como lo son también sus opuestos. Ello significa para la conciencia moral que las leyes que se le imponen de modo inmediato se muestran en último término no como necesarias ni universales sino —al estar tan bien fundamentadas como lo podrían estar también sus opuestos— como contingentes y arbitrarias. El mandato moral y la obediencia a él aparecen así como resultados de un acto arbitrario y contingente que tiene como su análogo en el ámbito político la obediencia a un tirano.²⁶

23. Cfr. *ibíd.*

24. *Ibíd.*

25. Cfr. *ibíd.*, pp. 234, 236 y 237.

26. Cfr. *ibíd.*, p. 235.

El balance provisional que se desprende del análisis de Hegel es que el contenido de la razón moral debe ser independiente de la conciencia inmediata de la conciencia legisladora al igual que de la conciencia examinadora de las leyes, pues ambas se encuentran sometidas en último término a una contingencia que no pueden superar. El contenido de la razón moral debe ser considerado, más bien, como «una ley eterna (*ein ewiges Gesetz*) que no tiene su fundamento en la voluntad de este individuo, sino que es, en y para sí, la voluntad pura absoluta de todos (*der absolute reine Willen Aller*) que tiene la forma del ser inmediato».²⁷ Al mismo tiempo, sin embargo, anota Hegel intentado prevenir con ello toda forma de hipóstasis de esa ley universal sobre y aun contra los individuos, este «ser espiritual» de las leyes no constituye una realidad extraña a los individuos, pues las leyes de esta voluntad, de esta razón moral, son «ideas de su propia conciencia absoluta que las tiene de modo inmediato»²⁸ y el individuo tiene esta idea de la ley moral como un individuo que «se ha suprimido como algo individual» (*sich al einzelnes aufgehoben*) y se ha convertido en «autoconciencia inmediata de la sustancia ética» (*unmittelbares Selbstbewußtsein der sittlichen Substanz*).²⁹ El individuo tiene así una «relación simple clara con las leyes. Ellas son y nada más», anota Hegel.³⁰ Esta identificación sin resto expresa, no obstante, una forma de la eticidad propia no de la época moderna, sino, más bien, de la antigua y, por ello, «valen para la *Antígona* de Sófocles como el *derecho no escrito e infalible* de los dioses» (*als der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht*).³¹ Esta eticidad afirma así su validez independientemente de la legislación y del examen de la conciencia individual, la cual mantiene frente a ese orden ético una relación clara, no de cuestionamiento ni de distancia, sino de identificación. No obstante, la autoconciencia moderna se caracteriza desde su emergencia por una constante actividad de diferenciación, de negación de cuestionamiento y de crítica a esa relación «clara» y no distanciada con el orden ético preexistente y, por ello, tiene que hacer la experiencia de reencontrarse y reconocerse en ese orden ético

27. *Ibíd.*

28. *Ibíd.*

29. *Ibíd.*

30. *Ibíd.*, p. 236.

31. *Ibíd.*

fracturado y, a la vez, reconstruido de nuevo por su propia actividad negadora y diferenciadora para fundar de ese modo, en la diferencia y la negación de ese orden ético, la «unidad de la esencia y la autoconciencia» (*Einheit des Wesens und des Selbstbewußtseins*).³² Es justo aquí que se marca la transición, tanto en el tratamiento que de la conciencia moral kantiana ofrece Hegel en la *Fenomenología* como en la propia *Fenomenología* considerada en su conjunto, hacia el apartado consagrado al *Espíritu*.

b) Es en el horizonte antes delineado que se inscribe el tratamiento que ofrece Hegel de la conciencia moral. En efecto, en el apartado BB «El Espíritu», en la parte referida a «El Espíritu cierto de sí mismo. La Moralidad», se analizará la «Visión moral del mundo» (*die moralische Weltanschauung*). Es ahí que Hegel habrá de referirse en forma más o menos directa a la concepción moral de Kant, tomando como eje la doctrina de los postulados de la razón práctica.³³ En este apartado, el espíritu cierto de sí es el espíritu que se ha elevado por encima del espíritu sustancial u objetivo y que ha pasado a ser saber de sí mismo. Ahora, dirá Hegel, el espíritu se sabe a sí mismo y este saber es su esencia. Antes de mostrar, sin embargo, cómo es que este espíritu —subjetivo— está en posibilidad de adquirir una nueva inmediatez, convirtiéndose así en espíritu activo y creador, es preciso entrar en una nueva dimensión: la de la subjetividad. Esta dimensión corresponde a la visión moral del mundo. En esta visión moral del mundo se parte del presupuesto de que hay una conciencia moral existente. Esta conciencia moral existente tiene por objeto el puro deber y lo quiere efectivamente, dirá Hegel. Su esencia la opone a la naturaleza o al ser concreto ahí que es afirmado como independiente en sus leyes —a la realidad (*Wirklichkeit*). Es en este contexto que se desarrolla el análisis de Hegel de los postulados de Kant. El primer postulado pretende, según Hegel, que ambos términos —la conciencia moral que tiene por objeto el deber, por un lado, y la naturaleza o ser concreto, por el otro, es decir: el fin moral y la realidad concreta—, coinciden. Antes del obrar, se puede creer en esta armonía, en esta «síntesis» entre ambos términos. Cuando se obra, se actualiza esta armonía:

32. *Ibid.*, p. 237.

33. Véase a este respecto Klaus Düsing, *op. cit.*, pp. 53-90.

«Pues el obrar (*Handeln*) no es otra cosa que la actualización del fin moral interior (*die Verwirklichung des innern moralischen Zweckes*), no es otra cosa que la producción de una realidad determinada por el fin o la armonía del fin moral y la realidad misma (*die Hervorbringung einer durch den Zweck bestimmten Wirklichkeit selbst*)». ³⁴

Es en el obrar efectivo que se articula esta armonía que la conciencia moral situaba más allá de la realidad concreta. Aquí se experimenta la felicidad que se le niega al sujeto y que la conciencia moral situaba más allá de la realidad. Hay aquí, entonces, un desplazamiento (*Verstellung*), pues en el momento de la acción se desplaza la tesis según la cual el acuerdo entre la acción efectiva concreta y el deber se encuentra más allá de la acción. En efecto, tras haber actuado, la conciencia moral comprueba la desproporción existente entre la realización de su acción concreta y particular, y el fin de la razón que va más allá del contenido y significación de esta acción singular. En principio se había desplazado el fin, se había pasado del puro deber a la realidad, a su realización concreta en la naturaleza. Más tarde, se abandona esta realización, no se obra más sino que se contempla el puro deber que es la esencia y se deja ir a la naturaleza que se presenta como independiente, de acuerdo con sus propias leyes. Esto se podría representar de la siguiente manera:

Moralidad	Deber	Razón	Esencia
Fin moral			
Naturaleza	Acción	Naturaleza	Realidad
Realidad concreta			

Sin embargo, ésta es una posición insostenible puesto que la esencia del puro deber implica la necesidad de la acción. La conciencia moral debe actuar y el deber tiene que convertirse en ley de la naturaleza y ello implica una realización que va más allá de la conciencia singular. En el momento en que el deber se haya convertido en ley de la naturaleza, el deber será suprimido, pues

34. *PhG*, *GW* 9, p. 333.

éste se define por su oposición a la naturaleza. La conciencia moral va a desplazar entonces la totalidad del problema tal como acaba de ser expresada en el primer postulado —es decir, el de toda la naturaleza en sus relaciones con la moralidad— al *segundo postulado* —es decir, al de las relaciones de la naturaleza del sujeto (la sensibilidad) con el deber.

En efecto, en el *segundo postulado* los dos términos que se contradicen son, de nuevo, los mismos: la existencia empírica y la esencia como puro deber y saber. No se puede suprimir la sensibilidad, puesto que sin ella la acción resulta imposible: «La conciencia no se toma en serio la supresión de las inclinaciones y de los impulsos, porque éstos son precisamente la autoconciencia a punto de actualizarse».³⁵

En la acción concreta, intervienen necesariamente las inclinaciones y la sensibilidad. Se desplaza, así, la tesis de la supresión de la sensibilidad y se habla de una conformidad de la naturaleza sensible con la moralidad. Pero esta conformidad no tiene lugar en modo alguno porque la sensibilidad posee sus propios resortes, que no tienen que ver con la moralidad ni conducen a ella. Es por ello que se debe postular un acuerdo en sí entre la sensibilidad y la moralidad que, en un progreso indefinido, debe devenir para sí. Esta conformidad perfecta entre la ley moral y la voluntad la denomina Kant santidad y expresa una perfección que no puede alcanzar en ningún momento ningún ser racional del mundo sensible. Es necesario, por ello, admitir un progreso práctico infinito. Es en este momento que, según Hegel, el desplazamiento se convierte en Kant en una suerte de principio metodológico: se ha convertido en un progreso infinito, en un perpetuo desplazamiento de la moralidad. Sin embargo, sin esta oposición entre la moralidad y la sensibilidad, no hay moralidad. La solución del problema se desplaza ahora infinitamente. La conciencia moral se traza un fin que no podrá ser alcanzado nunca. Lo que hay, en realidad, es una voluntad sensible que *no* está en conformidad con el deber puro. La moralidad se transforma así en su contrario. Se comprueba que el hombre justo es desgraciado y el injusto, feliz. Para salvar esta visión moral del mundo que se ha enredado en la contradicción entre la realidad y el deber puro, y que ha conducido a la antinomia de que «hay

35. *Ibid.*, pp. 335-336.

una conciencia moral o no la hay» no hay más alternativa, entonces, que un nuevo desplazamiento que consiste en situar más allá, en otra conciencia, lo que no se puede situar en el más acá, en nuestra conciencia. Es en este sentido que debe ser comprendido el *tercer postulado* —en el orden en que Hegel los expone— y que corresponde al santo legislador del mundo. Se trata de una conciencia que no es la nuestra y que, sin embargo, se revela como la fuente de deber, de la unidad de contenido y forma, de lo particular y de lo universal. La postulación de esta conciencia en el más allá que se opone a nuestra conciencia en el más acá conduce a una contradicción final: «[...] la conciencia moral considera como un momento esencial de la moralidad el que la moralidad tenga una relación únicamente negativa con la naturaleza y la sensibilidad».³⁶ Sin embargo, hablar de una moralidad pura en el sentido arriba expuesto es hablar de algo inconsistente donde la moralidad pierde todo sentido. Un santo legislador moral que estuviera por encima de estas oposiciones y que, a pesar de ello, expresara la esencia de la moralidad no sería sino una síntesis contradictoria. Es así que Hegel dirá que la visión moral del mundo postula un deber que tiene que estar más allá de la conciencia efectiva, de la existencia, pero también, al mismo tiempo, tiene que estar en la conciencia. La visión moral del mundo oscila, pues, entre la inmanencia y la trascendencia. No puede tomar en serio la distinción entre el en sí mismo y el en sí, puesto que lo que anuncia como el en sí lo conserva en su autoconciencia y, como término sólo pensado, sin realidad, le niega toda verdad. Esto podría ser representado en el siguiente esquema:

Conciencia moral	Deber-esencia	Trascendencia
Conciencia efectiva	Realidad	Inmanencia

La conciencia moral toma el paradigma de la perfección de otra conciencia, en la que se da una unidad entre lo universal y la existencia, al mismo tiempo que la inexistencia de esta unidad en ella misma la considera como marca de imperfección. El deber considerado como esencia se eleva a suprema realidad mientras

36. *Ibid.*, pp. 337-338.

que la realidad y la existencia se reducen a la nada. La visión moral del mundo tiene, por ello, que superar esta representación de la verdad para volver a su certeza de sí misma. En esta certeza encontrará, como una nueva inmediatez, la unidad del puro deber y de la realidad. Esta unidad será su sí mismo concreto que ya no tendrá una verdad representada, sino que sabe de inmediato lo que es justo en forma concreta; y esta certeza es, como convicción para ella misma, su única verdad. Es así que el dualismo engañoso de la visión moral del mundo queda superado. El espíritu se sabe ahora a sí mismo sin ir más allá de sí mismo.

II

Rüdiger Bubner se encontraba entre aquellos que advirtieron con claridad que la ética filosófica se había preocupado en general más bien poco de la historia. La filosofía moral kantiana específicamente era considerada por él como la tentativa más radical y paradigmática de fundamentación moral desarrollada sin atender a las condiciones empíricas y contingentes de la historia.³⁷ El cambio imprevisible que se sustrae a toda determinación de la razón, la condición empírica de los sujetos que determina sus orientaciones y proyectos de vida cambiantes, y en donde la historia «realiza su juego desconocido», siempre según Bubner, aparecen expresados justamente en las máximas que se articulan como reglas de acción y sin las cuales el imperativo categórico no puede siquiera ser formulado. Ellas contienen aquellos momentos de intersubjetividad en el contexto de una sociedad que deben ser interpretados en cada caso según los ámbitos de acción, los roles y las instituciones correspondientes. «Sin máximas», señalaba Bubner,

[...] que preceden a la ley moral y tienen que ser concebidas siempre ya en forma independiente de esta ley como productos de prudencia práctica, el imperativo categórico como tal no puede ser en absoluto expresado y, sin embargo, él exige esencialmente la represión de la orientación de la acción dada, vinculada con el

37. Cfr. Rüdiger Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», en Herbert Schnädelbach (ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 198.

mundo, en el nombre de la racionalidad de los sujetos que se determina a sí misma y se destaca de la empiria.³⁸

Ha sido con Hegel que, como bien lo vio Bubner, tiene lugar la penetración de la historia en el dominio de la ética. Con él, la razón práctica se historiza y la filosofía se plantea la tarea de incidir en la configuración de las formas de vida en las que la escisión característica del mundo moderno pueda ser superada. Con ello, se delinea una idea central que recorre la reflexión hegeliana en su conjunto desde los estudios tempranos sobre la *Volksreligion* hasta el concepto del Estado moderno desarrollado en la *Filosofía del derecho* pasando por la concepción de la *Sittlichkeit* desarrollada en Jena.³⁹ Esta idea fue preparada por la observación de la historicidad de los sistemas de filosofía moral en particular y de la propia filosofía en general. Desde esta perspectiva, la propia filosofía moral kantiana debía ser considerada como una expresión de la propia escisión de la vida y de la época presentes: en el orden limitado a la necesidad de la sociedad burguesa, al igual que en el declive de la unidad política del viejo reino alemán, se anunciaba una vida que no podía desplegarse completamente y a la que correspondía una subjetividad reclusa en la interioridad que encontraba su expresión más radical en una filosofía moral del deber absoluto. Con ello, se opera una retirada de la razón del ámbito del mundo de la vida que aparece a su vez como resultado final de un desarrollo histórico que comenzó con la pérdida de la eticidad sustancial de la antigüedad, se fortaleció con la formalización del derecho romano y concluyó con el despliegue triunfal de la autoconciencia moderna desarrollada en el marco de la secularización cristiana. El despliegue y dominio de este principio de subjetividad trajo consigo un mundo y una época caracterizados por la escisión en donde los sujetos y sus exigencias, por un lado, y las instituciones, por el otro, aparecen como dos polos extraños sin un vínculo de mediación.⁴⁰ Ante una situación como ésta —tal parece ser, según

38. *Ibid.*, p. 200.

39. Cfr. *ibid.*, p. 202 y del mismo autor *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 126.

40. Cfr. Rüdiger Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», *op. cit.*, pp. 202-203 y Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

Bubner, el balance que Hegel propone—, sería ilusorio plantear una suerte de retorno a la *Sittlichkeit* de la antigua *polis* buscando volver, por así decirlo, por detrás del principio de subjetividad moderno. Se trata, más bien, de reconocer el surgimiento, la validez y la relevancia de este principio de subjetividad pero sin pretender absolutizarlo y contraponerlo al mundo sino, mejor, buscar que los sujetos se puedan reencontrar en ese mundo que se les presenta como algo ajeno y opuesto. Es así que se plantea una interrogación sobre el proceso de constitución de las formas de vida compartidas en común en las que los sujetos están localizados ya desde siempre y sólo en cuyo horizonte pueden realizar sus acciones, formas de vida que operan como una suerte de orden de la acción que enmarcan y, a la vez, posibilitan y estabilizan la propia acción.⁴¹

La «Visión moral del mundo» a la que se refiere Hegel en la *Fenomenología* expresa en último análisis, como ya e ha dicho, el punto de vista de la «Moralidad» (*Moralität*) kantiana entendida como la perspectiva a partir de la cual se comprende el sujeto como un sujeto libre y capaz de dotarse a sí mismo de una legislación racional, aunque al precio de una separación radical entre una subjetividad limitada a la interioridad del individuo, por un lado, y una realidad externa en la que se encuentran tanto el entorno natural y social del sujeto como sus acciones y las consecuencias de éstas.⁴² De ello se deriva, en primer lugar, parece decir Hegel, un concepto de razón práctica inadecuado, un concepto de una razón práctica exclusivamente interior, pura y abstracta, vacía y, en virtud de ello, impotente frente a la realidad. De ello se sigue, en segundo lugar, un concepto también inadecuado de la propia realidad externa en la que el sujeto se localiza y en el interior de la cual lleva a cabo su acción. Se trata aquí de un concepto de realidad que presenta a ésta como desprovista de razón e impermeable a la realización de las exigencias planteadas por la razón práctica. Las dos insuficiencias anteriores conducen, en tercer lugar, a un concepto inadecuado de las relaciones entre la razón práctica y la realidad así comprendidas, en

41. Cfr. Rüdiger Bubner, *ibid.*, pp. 203 ss.

42. Véase a este respecto la observación preliminar a Wolfgang Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

el que no se admite la idea de una realización de la razón práctica en la realidad y disocia en forma irresoluble las exigencias de la razón, por un lado, y una objetividad externa indiferente a dichas exigencias, por el otro, entre el deber (*Sollen*) y el ser (*Sein*), destruyendo así, en último análisis, la idea y la posibilidad misma de una razón práctica.⁴³

El análisis de Hegel de la filosofía moral kantiana parece en ocasiones, es cierto, un tanto forzado, pues, por ejemplo, en su tratamiento de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*), en el que Hegel busca mostrar que la comprensión que la autoconciencia tiene de la ley moral —y, en general, de la moral— como un sistema de leyes racionales más o menos simple es insostenible porque, en el ejemplo que él aduce a este respecto, se transforma el carácter universal y necesario de la obligación de decir la verdad en cualquier caso y bajo cualquier circunstancia, la validez incondicional que ésta parecía poseer al comienzo, en una contingencia (*Zufälligkeit*) perfecta, Hegel parece confundir el mandato incondicional de decir la verdad con una obligación —imposible de cumplir— de decir una verdad objetiva pero desconocida por el individuo.⁴⁴ A pesar de ello las críticas planteadas a Kant son, todas ellas, dignas de ser tomadas en consideración y es preciso por ello dirigir nuestra atención hacia ellas. Podrían plantearse en forma más precisa las objeciones a la filosofía moral de Kant elaboradas por Hegel agrupándolas así en cuatro grandes núcleos temáticos.⁴⁵

El primero de ellos se dirige en contra del formalismo de las variantes kantianas de la filosofía moral, pues el imperativo categórico exige abstraer de todo contenido determinado de las máximas de acción y de las obligaciones morales, por lo que, como Hegel ya lo había planteado en su ensayo sobre el derecho natural de 1802-1803, la aplicación del imperativo categórico

43. Cfr. sobre ello: J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969; Odo Marquard, «Hegel und das Sollen», en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973, pp. 37-51; Wolfgang Kuhlmann, *op. cit.*, pp. 9 ss.

44. Véase a este respecto, por ejemplo, lo señalado por Ludwig Siep, *op. cit.*, p. 168.

45. Sobre esto, véase Jürgen Habermas, «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en Wolfgang Kuhlmann, *op. cit.*, pp. 16-37, reimpresso en Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pp. 9-31.

debe conducir a juicios tautológicos.⁴⁶ El segundo grupo de críticas se orienta contra el universalismo abstracto de éticas como la kantiana, pues en la medida en que el imperativo categórico exige la separación de lo universal, por un lado, y lo particular, por el otro, las leyes morales así comprendidas habrán de permanecer siempre exteriores a la naturaleza especial de cada caso individual al igual que al contexto específico en el que se plantean los problemas morales. El tercero se refiere a la impotencia del mero deber, pues, en la medida en que el imperativo categórico exige separar de modo estricto el deber (*Sollen*) del ser (*Sein*), el principio moral parece no tener modo de ofrecer ninguna indicación sobre cómo es que el propio deber y las ideas morales en general pueden ser realizadas en la práctica. Finalmente, el cuarto grupo de objeciones se dirige en contra del terrorismo de la convicción pura (*reine Gesinnung*). De acuerdo con esta objeción, en la medida en que el imperativo categórico separa radicalmente las exigencias puras de la razón práctica del proceso de formación de la conciencia y del espíritu así como de sus concreciones y configuraciones históricas, los partidarios de una propuesta moral semejante se ven aproximados de hecho a una política que se propone ante todo la realización de fines morales supremos y que, en el caso dado, podría incluso aprobar acciones inmorales para la realización de dichos fines.

Intentaré ahora establecer una evaluación del alcance y validez de las objeciones ofrecidas por Hegel.⁴⁷ Habría que decir así, con relación al primer grupo de críticas, que, contrariamente a lo que piensa Hegel, los principios morales por los que aboga una propuesta moral de corte kantiano no exigen sólo una consistencia lógica o semántica —y, por tanto, no se trata sólo de analizar la forma gramatical de enunciados normativos universales—, sino que designa, más bien, un procedimiento mediante el cual se pueda probar que todos los sujetos puedan querer que una determinada norma en conflicto pueda o no poseer una obligatoriedad vinculante para todo sujeto. El contenido de la nor-

46. Cfr. G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*.

47. Respecto de esta división de las objeciones y el modo de abordarlas, véase Jürgen Habermas, «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», *op. cit.*

ma —y ello está claro ya para Kant— no es creado por el filósofo, sino por el propio entramado de vida en el que los sujetos se encuentran situados siempre ya de modo irrebasable (*unhintergebar*). No obstante, y en este punto la objeción planteada por Hegel en contra del formalismo podría estar justificada, una filosofía moral de corte kantiano se centra sólo en aquellas cuestiones y asuntos prácticos que son susceptibles de una elucidación racional y pueden ser, por ello, sometidos a una prueba de universalización, excluyendo de este modo aquella otra clase de preguntas y cuestiones prácticas relacionadas con la vida buena, con la vida lograda y con el modo en que la comprensión de ésta se inserta en la gramática de una tradición y una forma de vida. En este punto, el análisis de Hegel parece conducir a la conclusión de que una filosofía moral que se abstrae en forma tan radical de las cuestiones relacionadas con la vida buena acaba por dejar de lado los problemas realmente sustanciales de los que debería dar cuenta, en último término, toda reflexión moral. No obstante, y en este punto los partidarios de Kant suelen remitir a discusiones como las de los derechos humanos, lo que se tendría que determinar con más precisión es si en realidad las preguntas prácticas susceptibles de universalización forman parte o no, por el hecho de ser universalizables, de la sustancia moral de los órdenes jurídicos modernos y de nuestra propia autocomprensión como individuos y si son o no de ese modo tan irrelevantes para la propia eticidad de las sociedades modernas como la objeción hegeliana parecería suponer.⁴⁸ Sin embargo, y en este punto habría que recoger una vez más la intuición que subyace a la crítica de Hegel, habría que reflexionar todavía más si sería o no posible comprender y formular conceptos como los de justicia, derechos humanos y, en general, el punto de vista moral, de modo independiente de una visión de una vida feliz, lograda, del proyecto de una forma de vida concreta que puede ser realizada sólo en el interior de una forma de vida social.

48. Así, por ejemplo, Habermas se ha referido a los procesos de imposición sucesiva de los derechos humanos en las constituciones de los Estados de derecho modernos. Una vez que ellos se reconocen como normas fundamentales es difícil decir que su aplicación varía arbitrariamente de situación a situación. Más bien, asumen la forma —si bien a largo plazo— de una marcha dirigida hacia una realización cada vez más consecuente de su contenido universal. El contenido de los derechos humanos hace conscientes retrospectivamente a los

En lo que se refiere al segundo núcleo de objeciones dirigido contra el carácter abstracto del universalismo de los principios morales por los que aboga la filosofía moral kantiana, habría que decir que el carácter universal abstracto de los principios morales es en cierto sentido una expresión de la creciente diferenciación de intereses y orientaciones valorativas que caracteriza a las sociedades modernas, y trata de hacer justicia a esa diferenciación, asumiendo así no con arrogancia sino, por el contrario, más bien con modestia los alcances de la reflexión moral que debe respetar esa creciente pluralidad y de concentrarse más bien en una regulación de los espacios de acción en los que se pueden mover los individuos y de los conflictos que puedan surgir entre ellos en torno a preguntas de interés general para la convivencia humana. Sin embargo, se podría reformular la objeción hegeliana señalando que las variantes kantianas de reflexión moral se han concentrado exclusivamente en las cuestiones de justificación de los principios morales dejando de lado aquellas otras relacionadas con la aplicación de los mismos. Ninguna norma o principio moral contiene las reglas de su propia aplicación y, en efecto, el proceso de fundamentación y universalización de las mismas puede ser realizado solamente sobre la base de una descontextualización progresiva de ellas. Su recontextualización, el establecimiento de un puente entre la justificación de los principios morales universales y su aplicación a situaciones particulares exige siempre una suerte de *phronesis* o de facultad de juzgar reflexionante vinculada de modo irrebasa-ble con una comprensión y un consenso previos realizados en el interior de una tradición y una forma de vida compartida por los individuos y aceptada ya previamente por ellos. El desafío consistiría, entonces, en poder pensar un vínculo entre el entramado de esa forma de vida social, los principios morales y la estructura motivacional de los individuos que se encuentran en esa forma de vida para actuar conforme a esos principios morales, lo cual llevaría, a su vez, a la necesidad de repensar tanto la ra-

concernidos —a la luz de la experiencia histórica— de la selectividad de aplicaciones unilaterales de los mismos, de modo que su aplicación sensata puede atravesar por y decantarse en procesos de aprendizaje más o menos complejos (cfr. Jürgen Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform "Rational"?, en Herbert Schnädelbach (ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 230).

zón práctica como los agentes morales y la realidad en la que éstos se encuentran de una forma más diferenciada, reconociendo diversos niveles de su articulación.

Con respecto al tercer grupo de objeciones, el referido a la impotencia del deber característica de una propuesta ética que plantea una separación estricta entre deber e inclinación, razón y sensibilidad y que, de ese modo, priva a los principios morales de incidencia práctica en la realidad, habría que decir que, en efecto, separar las acciones y las normas de los contextos del mundo de la vida de una eticidad sustancial para someterlas a un enjuiciamiento pretendidamente imparcial sin considerar la estructura motivacional de los agentes ni el entramado institucional en el que éstos se localizan, termina por impedir la incidencia práctica de las normas y principios al eliminar todo vínculo tanto con la fuerza impulsora de los motivos como con la validez socialmente reconocida de las instituciones. De acuerdo con esto, la objeción planteada por Hegel, que me parece en lo esencial correcta, es que toda filosofía moral con una pretensión universalista debe encontrarse acoplada con un plexo de formas de vida que la acojan y salgan al encuentro de ella. Ello requiere de cierta concordancia de los principios morales con procesos educativos y prácticas de socialización que permitan en los sujetos una formación de su identidad tal que esté acoplada con lo que establecen esos principios morales. Una moral de corte universal requiere también, como se ha dicho, de cierta concordancia con instituciones sociales, políticas y jurídicas en las que los principios morales y jurídicos que son rectores en esa propuesta moral estén, por así decirlo, ya anclados de antemano. Es en este sentido que se podría decir que una reflexión moral como la desarrollada por Kant sólo pudo surgir en el contexto de una sociedad en la que se encontraban ya presentes y actuando en las formas de vida rasgos correspondientes a lo planteado por esa misma reflexión moral. Es claro, sin embargo, que esta materialización y anclaje nunca acabados de los principios morales en las formas de vida concretas es algo que depende no de una razón hipostasiada ni tampoco sólo de la labor de filósofos extraordinarios sino, más bien, y en esto habría que ir incluso más allá de Hegel, de esfuerzos y movimientos sociales de muy distinto carácter y a lo largo de diversas experiencias históricas.

Finalmente, en lo que se refiere al cuarto núcleo de objeciones, se trata en último análisis de la cuestión de si la fundamentación de las normas y principios morales puede o no asegurar y garantizar, a la vez, la realización de los mismos sin recurrir en ello a presuposiciones fuertes en el marco de una filosofía de la historia. Esa realización de los principios morales depende, como ya se ha dicho, de un entramado institucional adecuado, de procesos de socialización idóneos en los que se formen disposiciones y capacidades acordes con lo que establecen los principios morales. Allí donde las exigencias de una moral universalista aparecen distanciadas y ajenas a las relaciones fácticamente imperantes, ahí habrán de transformarse las cuestiones morales en cuestiones políticas o, si se quiere, en problemas de una política que se proponga la transformación de las formas de vida desde una perspectiva moral. Ello obliga a repensar las relaciones entre la moral, por un lado, y la política y el derecho, por el otro, de una forma más diferenciada.

III

Podríamos decir que los cuatro grupos de objeciones ya señalados coinciden en último análisis en subrayar la necesidad y, a la vez, esclarecer las condiciones de la mediación de la razón práctica con el mundo, de la razón con la historia, como ya lo había apuntado Rüdiger Bubner en su intervención a propósito del debate *Moralität vs. Sittlichkeit* desarrollado en Frankfurt del 18 al 21 de marzo de 1985.⁴⁹ Lo que se delinea como resultado de ellas es la necesidad de una reflexión sobre la razón práctica y sus relaciones con la realidad y con la historia en donde aquella no aparezca encapsulada en el interior de una subjetividad y expresada en forma de una exigencia exterior a la realidad, sino articulada y anclada siempre en el mundo y en la historia, actuando —aunque de modo siempre perfectible— en las costumbres y en las actitudes, en las instituciones y en las formas de vida en las que se encuentran localizados desde siempre los sujetos y en donde su acción tiene lugar. Las formas de vida históri-

49. Cfr. Rüdiger Bubner, «Moralität und *Sittlichkeit* – die Herkunft eines Gegensatzes», en Wolfgang Kuhlmann, *op. cit.*, p. 70.

camente decantadas y las instituciones del *ethos* hacen posible, de este modo, dar anclajes en el mundo que permitan apoyar la acción moral al ofrecer una suerte de soporte objetivo, institucional, a las disposiciones subjetivas del agente moral. Y es sólo en este entramado institucional que la buena voluntad puede tener una incidencia efectiva en la realidad. «La moralidad de la convicción (*Gesinnung*) tiene que ser sustituida por la eticidad de las formas de vida históricas», apuntaba ya Bubner.⁵⁰ La *Sittlichkeit*, como lo vio con claridad el mismo Bubner, permite pensar así en forma conjunta la concreción de las formas de vida, por un lado, y la historia, por el otro.⁵¹ Es importante subrayar aquí que la filosofía que de este modo reconoce el poder de la historia no puede de manera alguna saber de antemano el curso —o, peor aún, el fin— de la historia, sino que tiene que reconocer más bien las necesidades conceptualmente aprehensibles de la historia como parámetro de su propia reflexión.⁵² Es en este sentido que se puede entender la sentencia de Bubner: «¡razón práctica es razón en la historia!» (*praktische Vernunft ist Vernunft in der Geschichte!*).⁵³ Ello lleva a la necesidad de determinar, como lo planteara también Habermas desde otra perspectiva, «cómo deben ser descifradas las huellas de la razón en la historia».⁵⁴

No obstante, la *Sittlichkeit* no puede ser concebida sin más como un entramado fáctico al margen de la distancia reflexiva y de la crítica de los sujetos que en él se localizan. De este modo, por ejemplo, es preciso llamar la atención sobre las dificultades que conlleva el planteamiento de una unidad orgánica indisoluble entre el individuo y el *Volksggeist* en la que ambos, por así decirlo, se producen y plantean recíprocamente como fines, pues no resulta claro en qué medida el individuo puede incidir con su pensamiento y sus acciones en la vida del pueblo y transformar las costumbres y las instituciones.⁵⁵ Sería preciso, por

50. Cfr. *ibíd.*, p. 71.

51. Cfr. Rüdiger Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», *op. cit.*, p. 205.

52. Cfr. *ibíd.*, p. 206.

53. *Ibid.*, p. 207.

54. Jürgen Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform "Rational"?,» *op. cit.*, p. 218.

55. Cfr. Ludwig Siep, *op. cit.*, p. 146.

ello, realizar una modificación en la caracterización que Buber ofrece de las relaciones entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, y decir entonces que el punto de vista de la moralidad kantiana tiene que ser no tanto *sustituido* como, más bien, *complementado* con la eticidad de las formas de vida históricas. De acuerdo con esto, una moral universalista debe encontrarse vinculada a la concordancia con un entorno social e institucional que venga a su encuentro. Una moral de esta clase debe estar enlazada, pues, con patrones de socialización y procesos de formación que favorezcan el desarrollo moral y del yo de los sujetos, y que conduzcan los procesos de individualización más allá de los límites de una identidad convencional restringida a ciertos roles sociales.⁵⁶ Se trataría, entonces, de avanzar hacia una comprensión más diferenciada del mundo de la vida, de la *Sittlichkeit*, en la que tanto los órdenes institucionales como los patrones de socialización se consideren como habiendo desarrollado ya estructuras complejas y diferenciadas que exigen, en razón de ello, una relación reflexiva con la propia tradición y hacen depender en forma más fuerte la renovación y el mantenimiento de las tradiciones de la disposición a la crítica y de la capacidad de innovación de los individuos. Es esto lo que algunos como Habermas han creído ver ya expresado en la crítica que el propio Hegel realizara a la comprensión prerrevolucionaria del derecho natural de los estados provinciales de Württemberg.⁵⁷ Todo ello expresa un proceso complejo en el que las imágenes sustanciales del mundo, las tradiciones, se fluidifican; las normas jurídicas y morales desarrollan pretensiones de validez universal al mismo tiempo que tienen lugar procesos de creciente individualización de los sujetos. Ello tendría que ver con una comprensión de aquellas condiciones objetivas por las que las formas de vida han hecho posible el surgimiento de principios morales de pretensión universal y permiten, a la vez, la realización en la práctica de ideas morales guiadas por principios. No se trata, desde luego, de plantear dichas condiciones al modo de postulados sino, más bien, de entenderlas como estructuras del propio mundo de la vida que han surgido en las

56. Cfr. Jürgen Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform "Rational"?,» *op. cit.*, p. 230.

57. Cfr. *ibid.*, p. 231.

sociedades modernas y se encuentran en un proceso inacabado de realización y extensión.⁵⁸ En este sentido, algunos han hablado de un «concepto formal de *Sittlichkeit*» (*formales Konzept der Sittlichkeit*).⁵⁹ Expresión a primera vista paradójica, pues la *Sittlichkeit*, según Hegel, no podría ser considerada jamás como formal. Preferiría, por ello, algo así como una expresión del tipo «*reflektierte Sittlichkeit*» (*Sittlichkeit reflexiva*) o, aún mejor, una «*reflektierende Sittlichkeit*» (*Sittlichkeit reflexionante*) en la que la incesante labor de localización de los agentes en una realidad social con la que, al mismo tiempo, mantienen una actitud distanciada, reflexiva y crítica, aparece como un proceso inacabado y desarrollado, en diversos planos y de diversas maneras, lo mismo por individuos que por movimientos sociales delineando así un proceso que ha sido producido con la emergencia del mundo moderno y sin el cual la tradición no puede ser renovada, el plexo institucional no puede ser reproducido y la identidad de los individuos no puede ser formada. Llama la atención, en este sentido, cómo algunas variantes modernas de la propuesta kantiana —como las que presentan, por ejemplo, Rawls o Habermas— renuncian a todo recurso a la doctrina kantiana de la distinción entre dos ámbitos o reinos —el inteligible, por un lado, y el fenoménico, por el otro— y, en razón de ello, evitan la distinción y la contraposición entre una razón localizada en un ámbito inteligible, por un lado, y el ámbito de la historia, por el otro.⁶⁰ A su vez, los partidarios más sutiles de Hegel, al enfatizar la preeminencia e irrebasabilidad de la *Sittlichkeit*, renuncian a todo recurso a un espíritu absoluto en cuya estructura especulativa estaría contenida ya por anticipado la gramática de las diversas configuraciones concretas de la *Sittlichkeit* para ofrecer una comprensión de esta que no

58. Cfr. *ibíd.* Es en este sentido que Habermas se propone comprender y analizar la «racionalización del mundo de la vida» en virtud de la cual las tradiciones se someten a una revisión permanente y, de ese modo, se fluidifican y se vuelven reflexivas, se forma una identidad del yo altamente abstracta para las estructuras de la personalidad y se hacen descansar los procesos de legitimación de los órdenes jurídicos y morales sobre procedimientos formales de fundamentación (cfr. *ibíd.*).

59. Cfr. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992, p. 276.

60. Cfr. Jürgen Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform “Rational”?», *op. cit.*, p. 218.

la identifica con ni la reduce sin más a lo meramente existente.⁶¹ El resultado de todo ello deberá conducir a una historización de la razón que no conduzca —como ya lo han apuntado algunos como Habermas— ni a la «apoteosis de lo existente en nombre de la razón ni a la liquidación de la razón en nombre de lo existente».⁶²

61. Cfr. Rüdiger Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», *op. cit.*, pp. 205-206, y Jürgen Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform "Rational"?, *op. cit.*, p. 218.

62. *Ibid.*, p. 233.