

Dimensiones de la libertad

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

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 1



ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

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

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

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

Portada: *Tríada*, escultura de Sonia Prager

Primera edición mayo de 2015

© Miguel Giusti y otros, 2015

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

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

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

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

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

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

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

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

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

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

HEGEL Y LA CRÍTICA INMANENTE

Ciro Alegría Varona
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. El problema: la negación mutua de crítica y dialéctica¹

Vemos en la obra de Hegel el origen de la crítica inmanente. Al hacer esta afirmación, hablamos un lenguaje ajeno a Hegel y pretendemos al mismo tiempo captar la verdad de su filosofía. Por crítica inmanente entendemos aquella que toma como criterio un principio de justificación suficiente que se encuentra activo en los hechos humanos, pero que, lejos de ser unilateral o particularista, sirve para mostrar la arbitrariedad e injusticia que hay en la sociedad y para motivar nuevas formas de relación social más libres. La concepción hegeliana del despliegue de la razón en la historia tiene como método descubrir la dialéctica de cada fenómeno humano, es decir, mostrar cómo cada contexto de acción está constituido por principios opuestos que hacen imposible su pretendida sustancialidad y lo revelan como momento de un proceso más amplio. La familia, por ejemplo, como institución, es tenida por sus miembros por una relación infinita e inextinguible, como lo es el amor filial, pero al mismo tiempo los padres tienen que permitir que los hijos crezcan, se emancipen y que, a la luz del mundo descubierto por ellos, la familia se muestre llena de ilusiones y pequeñeces, en el mejor de los casos llena de una ingenuidad conmovedora. Por ello, junto con el logro de la familia llega su liquidación como fin en sí y su subordinación a fines éticos más completos. La sinrazón intrínseca de cada contexto con relación a la realidad universal y, al mismo tiempo, su razón de ser particular o fenoménica son reveladas al hilo del desarrollo del contexto en cuestión, así como el diálogo aclara la falsedad de las posiciones discutidas y, al mismo tiempo, pone el asunto discutido en su verdad.

Que el desarrollo de la razón sea inmanente a los hechos humanos, a la sociedad y la historia, no quiere decir para Hegel que este desarrollo pueda entenderse como una crítica. El uso del concepto moderno de crítica para precisar en qué consiste el desarrollo de la razón como experiencia social e histórica fue iniciado por Karl Marx y elaborado por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno como teoría crítica de la sociedad. Estas versiones contemporáneas de la razón inmanente la

1. Este escrito es una reelaboración completa de la ponencia presentada en el Coloquio Internacional Humboldt «Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel». Quiero expresar mi agradecimiento por las observaciones y preguntas planteadas por los participantes, especialmente por Andreas Arndt, Robert Pippin, Terry Pinkard y Klaus Vieweg. El haber señalado posibles mejoras en mi trabajo no los hace cómplices, obviamente, de los errores y oscuridades que este artículo todavía pueda contener.

retrascendentalizan en la medida en que fijan la racionalidad en los conceptos de una teoría social que se organiza básicamente como diagnóstico de las negaciones de la dignidad humana. Desde ahí proceden a criticar en las estructuras sociales y políticas los fenómenos de instrumentalización, explotación, alienación y cosificación. La alienación del trabajo, la cultura y el eros es asunto central de las versiones de teoría crítica elaboradas en la primera Escuela de Fráncfort, mientras que en la teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas y la teoría del reconocimiento de Axel Honneth el asunto principal es la cosificación, lo que marca un retorno aun más fuerte a ideas trascendentales de libertad y dignidad humana. Al sumar fuerzas estas nuevas formas de teoría crítica con el pragmatismo norteamericano, la teoría crítica se ha convertido en el *mainstream* de la filosofía actual. La confluencia ha sido preparada por sucesivas reformulaciones del programa crítico social, cada vez más centradas en principios antropológicos, como las de Hannah Arendt, Karl Jaspers, Erich Fromm, Hans Jonas, siguiendo muchas veces las huellas de Ernst Bloch y Georg Lukács, ambos marxistas transformados en críticos de la alienación y la cosificación. La más reciente creación teórica que se reclama teoría crítica, la teoría de la justificación de Rainer Forst, regresa de forma todavía más completa a la argumentación trascendental y retoma explícitamente el modo kantiano de hacer filosofía. Si la dominación arbitraria que hace efectivas todas las formas de injusticia consiste principalmente en el incumplimiento del derecho humano a vivir en un orden que sea moralmente justificable, entonces no se entiende por qué contraponer la *crítica* —siempre principista y constructivista— a la explicitación de la *crisis* de justificación —siempre dialéctica y reconstructiva— que se vive en cada contexto.

Pero esta contraposición es inherente a la filosofía hegeliana. Hacer pasar los juicios por la aduana de la crítica es para Hegel un procedimiento estéril que no hace más que aplicar conceptos generales a lo que se quiere discernir, en vez de permitir que esto mismo se presente tal como es. «Si el examen del conocimiento, que nos representamos como un *medio*, nos instruye sobre la ley de su refracción, no sirve de nada restarlo del resultado; pues el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo por el que la verdad nos toca».² Para Kant sí había un tarea importante en un análisis formal de los criterios de validez que terminara con la sucesión caótica de criterios que encontramos en la historia de la filosofía. La elección del criterio es, según Kant, arbitraria, mientras el criterio se obtiene de una intuición metafísica de realidad suprasensible. Kant cree que el advenimiento de la crítica de la razón termina con esa sucesión caótica. Para Hegel, en cambio, la historia de la filosofía contiene un debate sobre criterios de verdad que progresa hasta saturarse en la concepción kantiana de la razón. Toda esa sucesión, incluida su peripecia final en la crítica kantiana, se ha convertido para Hegel en la historia de la razón dialéctica. La sucesión de principios críticos que ocupa gran parte de la historia de la filosofía se ha consumado en la crítica kantiana. En el mismo momento en que Kant ha mostrado que la metafísica dogmática es producto de una ilusión inevitable de la razón misma, concebida esta como facultad del sujeto individual, se ha revelado, a pesar de Kant mismo, que la historia de los conflictos entre las concepciones metafísicas es el proceso de autodeterminación de la razón universal

2. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GWA 3, p. 69.

histórica que ya no puede concebirse como facultad del sujeto individual, sino como actividad del sujeto universal histórico, el espíritu.

Kant —y con él toda la intelectualidad crítica y constructiva de nuestro tiempo— podrá seguir hablando desde una concepción de la libertad humana consistente en el rechazo a todo dogmatismo y por eso autorizada para evaluar las acciones y los ordenamientos sociales, pero eso no desmiente la tesis hegeliana de que lo que llamamos razón se determina mediante las contradicciones que estructuran las actividades particulares y que se hacen manifiestas cuando las pensamos hasta el final. Para él, la tarea de la filosofía es elevar al concepto el contenido de la experiencia histórica, que es el autocuestionamiento que acontece en cada contexto particular y desplaza su justificación hacia un contexto más amplio. La seriedad con que Hegel emprende esta revelación de aquella razón dialéctica que es inmanente al acontecer es incompatible con cualquier forma de crítica, pues esta se define por la presencia de un criterio anterior al saber criticado e independiente de la experiencia a la que este saber se refiere. El inmanentismo de Hegel surge de la idea de una revelación de la sustancia como subjetividad universal. «Al retirarse la sustancia ética de su existencia hacia su pura autoconciencia, queda su concepto o la *actividad* con la que el espíritu se produce como objeto. Ella es forma pura, porque el individuo en su esfuerzo se ha despojado de todo inconsciente existir y determinación fija, tanto como la sustancia se ha vuelto esta esencia fluida. Esta forma es la noche en que la sustancia fue revelada y se hizo sujeto; de esta noche de la pura certeza de sí mismo es que el espíritu ético resucita como la figura liberada de la naturaleza y de su existencia inmediata».³

Esta revelación, al abarcar todo el acontecer universal, procede incluso a través de las ilusiones más fantásticas y las más obtusas y degradantes obcecaciones, cuyo significado es penetrado por la razón y comprendido. Comprender cómo resulta falsa una forma de conciencia es de gran importancia para la filosofía, tanto que se puede decir que ella no tiene otro acceso a la verdad que hacer la síntesis de los desengaños. No se trata, pues, de separar la ciencia de la superstición, la moral de las meras conveniencias, la república del despotismo, el buen gusto del mal gusto, ni tampoco, en términos más actuales, la democracia del totalitarismo, la razón comunicativa de la razón instrumental, las relaciones de reconocimiento de las relaciones patológicas.

Al dejar atrás la forma de la crítica, Hegel aleja a la filosofía de su actividad más reconocida, la que ha llegado a ser su función en la sociedad contemporánea. Está claro que al perderse los supuestos criterios de justificación suficiente, se pierde también la relevancia práctica del pensamiento y este vuelve sobre sí mismo con el interés arriesgadamente teórico que caracteriza a la especulación. La investigación dialéctica de los principios constitutivos de una forma de validez desfonda la autonomía de los criterios operantes en dicho principio, les quita el peso de una razón suficiente para actuar y los supedita a las múltiples mediaciones del saber integrador de la experiencia histórica universal. Mientras que un discurso principista, y en especial el principio moral de respeto igualitario a todo ser humano como un fin en sí, provee un criterio de evaluación y una fuente de motivación claros, la investigación dialéctica hegeliana socava las formas específicas que el principio adquiere en cada

3. *Ibid.*, «B. Die Kunstreligion», p. 514.

contexto y supedita la disponibilidad del criterio y de la motivación a la integración exitosa de cada contexto normativo en una concepción general de la vida ética.

Y, sin embargo, el filósofo que más ha despreciado la crítica es también el que más ha hecho por ella. Al mostrar que toda crítica reposa sobre la dialéctica de la razón que estructura e impulsa cada contexto humano, Hegel ha dado una nueva vida a la investigación de principios. La invocación de la dignidad humana no saldría de su vocabulario abstracto y sentimental, giraría en tautologías sin consecuencias precisas para los casos particulares, si no fuera posible encontrar en determinadas experiencias cómo la razón lucha consigo misma, se separa de sus formas generales y se dignifica al contraerse en la existencia particular. El paso decisivo para reducir toda posibilidad de crítica a la comprensión de la contradicción inmanente está, al parecer, en redefinir el sujeto racional moderno, ese que Kant construyó como sujeto moral. La redefinición hegeliana del sujeto moral es una contextualización histórica. El concepto kantiano evita quedar inscrito en un contexto histórico y se presenta como un postulado *a priori*, no derivado de experiencia alguna, sino simplemente hallado y distinguido mediante un análisis de las diferencias formales entre los diversos tipos de juicios. La tarea de Hegel es mostrar el origen histórico del sujeto moral sin perder nada de su autocomprensión como persona, es decir, como sujeto moralmente autónomo. Solo sobre esta base será posible luego encontrar cómo se origina cada demanda incondicional de la moralidad en una precisa constelación de razones contrapuestas.

La reconstrucción universal histórica del sujeto individual autónomo procede en dos pasos. Primero, revela una prehistoria del mundo cristiano e individualista en la que ya operaba, aunque inconscientemente, el principio de individualidad a través de la acción heroica, *die Tat*. Ese mundo prehistórico, la Antigüedad, es destruido por las mismas acciones que lo realizan, debido a que ellas, por más que para sí sean heroicas, son en sí ya acciones, *Handlungen*. Segundo, revela que la conciencia moral se autodescubre a causa de la destrucción del mundo antiguo y la aparición de un nuevo estado del mundo. La subordinación del concepto de persona y del principio de autonomía moral a la experiencia universal histórica solo es posible, pues, mediante una determinada comprensión de los grandes contextos sociales y culturales a los que Hegel llama mundos.

El inmanentismo de la filosofía de Hegel estaría así íntimamente vinculado a la explicitación de los debates de la razón inscritos en las transformaciones del arte, la religión y la filosofía. Son estas transformaciones las que revelan la sucesión de los estados del mundo. La sucesión progresa desde un mundo vivido como único y eterno, caracterizado por formas de representación indiferenciadas y no mediadas por la reflexión sobre el sujeto, hacia un mundo que ya no es vivido como tal, sino como el presente, la época actual, la crisis por la que atravesamos, es decir, como situación, pluralidad sobredeterminada que se refleja en múltiples medios que se excluyen y desmienten unos a otros. Hay una conexión profunda entre la revelación de las paradojas que estructuran la realidad y el valor —revelación que acontece como crisis de la metafísica, la religión y el arte— y la caracterización de estados del mundo. Los pensadores contemporáneos que retoman esta tarea fundamental de Hegel se dedican a la comprensión de lo que acontece universalmente en el tiempo y se desentienden más o menos completamente de los problemas de la crítica social y política, los debates sobre la justicia y sobre la justificación. Lo singular de

Hegel sigue siendo que su reconstrucción del proceso histórico universal culmina en una redefinición del sujeto moral cuyas consecuencias se abren paso recién ahora.

2. La reconstrucción histórica de la conciencia moral

El método filosófico de Hegel es mostrar que la razón se determina mediante la acción. Es ya bastante extraño que la verdad de los pensamientos salga a relucir a consecuencia de las acciones guiadas por ellos, y no directamente por análisis o reflexión. Lo más natural es esperar que una consideración atenta y serena de lo que se piensa despeje la verdad de las brumas de la confusión, pero lamentablemente esa confianza en la reflexión es parte esencial de los grandes errores. Ser racional implica estar presente como conciencia en lo que sucede y esto solo puede efectuarse al afirmar como realidad el contenido de la conciencia, es decir, al realizarlo tan libremente y con tanta espontaneidad como se lo piensa. No se trata para nosotros de ser racionales en el mismo sentido en que lo es una piedra, sino en el sentido activo de dar y pedir razones, *logon didonai*. Los pensamientos son actos desde que tienen pretensiones de validez y avanzan hacia su comprobación efectiva en vez de contentarse con ser pensados. Aclaraciones preliminares de este tipo abundan en la obra de Hegel en la forma de invectivas contra el empirismo de la certeza sensible, el fanatismo de la opinión y el dogmatismo de las grandes verdades. En este registro de la discusión filosófica se desarrollan los primeros capítulos de la *Fenomenología*, conciencia, autoconciencia y razón. De este estrato de su obra se nutre la posición pragmatista para la que no hay una representación que pueda llamarse creencia, ni ser considerada siquiera un contenido de conciencia, si no se pone en juego en la acción. Pero las consecuencias mayores de la idea metódica de Hegel aparecen desde que empieza la reconstrucción histórica de la sucesión de estados del mundo caracterizados por distintas concepciones de la acción. Entonces se revela que, al actuar, los hombres hacen volar sus respectivas concepciones de la acción, pues la acción siempre entraña más de lo que se piensa que ella es.

La primera tarea para reconstruir el complejísimo tejido dialéctico de que está hecho el sujeto moral es mostrar cómo la lógica de la acción estructura inconscientemente el mundo de la eticidad antigua y lo destruye al manifestarse. No hay acceso al trasfondo de contradicciones inmanentes de la noción cristiana, moderna y burguesa de persona si no mediante la constitución original de un mundo de la eticidad en los tiempos antiguos. La destrucción inevitable de la bella eticidad antigua a consecuencia de las acciones que ella motiva como actos heroicos es el punto de partida del desarrollo histórico que conduce a la individualidad moderna. El fruto del mundo antiguo que alimenta a los tiempos posteriores es el conocimiento del orden verdadero del mundo mediante la descomposición trágica del acto heroico. Por sus efectos, el acto heroico consumado se muestra esencialmente contrario al equilibrio del mundo en que encontró su motivación divina. Más precisamente, el acto es heroico —es *Tat* y no meramente *Handlung*— porque obedece a una ley divina no escrita sino connatural a la vida misma del héroe, ley que justifica plenamente su proceder, pero es contraria a otra ley de ese mismo mundo. El héroe está pues impelido por su ley ética a violar otra ley igualmente divina y quebrar así el equilibrio de su mundo. Se revela así, trágicamente, que ese mundo no podía mantenerse más que en la inacción

y en la correspondiente inconciencia. Esta firme creencia de los antiguos de que no hay forma de adentrarse en lo divino y verdadero sin pagar por ello un alto precio es recogida por Hegel como la primera manifestación del poder revelador de la acción.

Hegel sostiene que el contenido racional de cada concepción de la realidad se revela en el nexo entre la acción individual y su resultado. En cada acción hay implícita, en su fondo de motivación, una concepción de la realidad cuya verdad no se revela a su portador de antemano ni tiene nunca, como intención, la forma esclarecida del saber cierto. La verdad de la acción se revela únicamente en sus resultados. El cambio del estado del mundo efectuado por la acción individual acontece de forma plástica y visible en los héroes trágicos. Hegel presenta este concepto como catástrofe de la eticidad antigua, en el capítulo de la *Fenomenología* titulado «El espíritu», en los personajes de Edipo y Antígona. En el escrito sobre derecho natural de 1802,⁴ él había introducido ya el espíritu a través de un análisis de la *Orestíada* de Esquilo. Hegel se refiere de ese modo a la naturaleza universal de la acción que en los tiempos antiguos aparece en la forma bella y contemplable del acto heroico —*Tat*— de un individuo que transforma el mundo. Esta fuerza del acto, precisamente porque reside en cambiar el estado del mundo, no sucumbe junto con el mundo que ella niega; al contrario, pertenece más bien al mundo nuevo que surge a través de ello. Pero esta fuerza de transformación desencadenada que hace a su portador consciente de que al actuar, más que cumplir un deber prefijado, juega y prueba como el aprendiz de brujo, no cabe ya en la idea de acción heroica, *Tat*, antes bien se derrama en el más indefinido y general concepto de acción, *Handlung*. Ya en la antigua Roma no estaba tan viva la eticidad antigua y, sin embargo, tuvieron efecto transformador del mundo los hechos de Julio César y consumadamente los de Jesucristo. Tales personajes cometen, por razones íntimas e inescrutables, hechos que vulneran las relaciones de poder de su tiempo, son por ello castigados y no sucumben sin haber fortalecido la dignidad del común de los hombres. La claridad sensible, inmediata, rotunda de la determinación de la razón por la acción del individuo se oculta tras nubes gloriosas o místicas en el martirio y la hazaña caballeresca, y termina de perderse en la sociedad moderna. Donde antes un individuo heroico cometía aquella acción trágica que revelaba el contenido verdadero de las motivaciones humanas, acontece ahora la transformación de la razón a través de las acciones de millones de individuos, cada uno de ellos capaz de traspasar los límites de la concepción consciente de la realidad y de entenderla críticamente a la luz de razones mejor justificadas. En la sociedad moderna ya no hay grandes hombres, porque no hay hombre pequeño, ni historia personal tan oculta que no pueda hacer estallar el dogmatismo de una concepción racional de la realidad. En la *Filosofía del derecho*, Hegel precisa en qué consiste este cambio fundamental: «La autoconciencia *herórica* (como en las tragedias de los antiguos, Edipo, etc.) no ha pasado de su pureza a la reflexión de la diferencia entre *acto* [*Tat*] y *acción* [*Handlung*], entre el evento exterior y el propósito y el saber sobre las circunstancias, ni ha visto la fragmentación de las consecuencias, sino que le adjudica la culpa enteramente al acto».⁵

4. Cf. G.W.F. Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», *GWA* 2, pp. 434-530.

5. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *GWA* 7, § 118, Observación, p. 219.

La extensa parte de la *Filosofía del derecho* que trata sobre la moralidad desarrolla esta idea central de la pluralidad de significados e implicancias de la acción. En esa pluralidad que ha irrumpido después del hundimiento de la eticidad antigua crece la creencia en una determinación puramente reflexiva de la acción, pero esa misma creencia se autoanula en la práctica porque depende de la pluralidad de significados y circunstancias que rodean a la acción. En otras palabras, como uno no ve con claridad lo que sucede en sus acciones, pues múltiples circunstancias lo relativizan, entonces uno se pone a pensar lo que hace a la luz de ciertos principios reflexivos; uno no piensa más en sí lo que hace será expresión o realización de esto o aquello, porque así parece caerse en cavilaciones infinitas, entonces piensa si lo que hace va o no con los principios de uno, y con eso uno se enorgullece de tener una conciencia crítica. Pero si, en vez de refugiarnos en consideraciones generales, tomamos el acto individual en serio, entonces percibimos el nexo entre representaciones y contextos prácticos. Como método de la filosofía, la comparación de principios o ideas de la razón y contenidos de experiencia ha sobreiluminado siempre las experiencias. Las ideas siempre han arrojado grandes sombras sobre el entendimiento humano. Cuando empezamos la cabalgata sobre los principios, decimos con facilidad tautologías. De ese tipo es la explicación de por qué el opio hace dormir que da el enfermo imaginario de Molière durante su examen de medicina: porque el opio posee una *vis dormitiva*. El escepticismo que la filosofía hegeliana del acto dirige contra las representaciones racionales intuitivas o trascendentales consigue una nueva comprensibilidad, la del mutuo entenderse en la práctica. El acto habla críticamente de la idea, es pues, en este sentido fuerte, acto de habla. La gigantesca polifonía que surge de que las voces de todos los seres humanos tengan la palabra sobre el contenido de la razón puede parecer caótica, efectúa, sin embargo, una nueva claridad que no es interrumpida más por ninguna idea ahistórica o que se supone puramente reflexiva. Transparencia y pluralidad de la subjetividad metafísica se vinculan así en la conocida metáfora hegeliana: «Lo verdadero es así el delirio báquico en que no hay miembro que no esté ebrio y como cada uno, al separarse, así también se disuelve, ello es así también la transparente y simple calma». ⁶ En el lugar del hundimiento del orden ético antiguo por efecto de la simple necesidad universal —*ananke*— de la colisión entre leyes divinas a través del acto trágico, aparece ahora el cuestionamiento individualista, plural y masivo de la moral filosófica cristalizada en el orden jurídico igualitario. La determinación de la razón por el acto individual tiene en los tiempos modernos un efecto completamente distinto e incluso contrapuesto al que tenía en la Antigüedad. En los tiempos antiguos, el esfuerzo del individuo hacía surgir paulatinamente la universalidad concreta y viviente. «En los nuevos tiempos, por el contrario, el individuo encuentra la forma abstracta preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien la irrupción directa de lo interior y la producción inconexa de lo general. [...] Ahora el trabajo no consiste tanto en depurar al individuo de lo sensible inmediato y convertirlo en sustancia pensada y pensante, cuanto en lo contrario, realizar y espiritualizar lo general al superar [*Aufheben*] los pensamientos fijos y determinados. Es empero mucho más difícil hacer fluir los pensamientos fijos que [hacer que fluya] lo que existe sensiblemente». ⁷

6. GWA 3, p. 46.

7. *Ibid.*, p. 37.

La crítica de la razón que Kant y Fichte ejercen repite el gesto solemne de la filosofía antigua de oponer a la multiplicidad de la experiencia una síntesis racional. Ellos siguen dedicados a ponerle límites a lo temporal y condicionado para darle sitio a la libertad. Ellos hacen todavía crítica moral de la sociedad en tiempos en que el trabajo filosófico consiste más bien en mostrar el trasfondo social de los conflictos morales.

Desde que la acción del individuo se muestra como el fundamento determinante de la razón, la necesidad de justificación se hace cada vez más grande. Los contextos particulares, las historias individuales, los laberintos de la reflexión se diversifican conforme son demolidas las categorías generales. Así, la filosofía se ha convertido en investigación filosófica. Después de Hegel, la crítica de la razón no tiene más la forma cabal de una crítica, porque pasa por las experiencias prácticas de los individuos. El acto transgresor de Nora en el drama *Casa de muñecas* de Ibsen revela que el orden que ella ha transgredido es en verdad dominación arbitraria y la acusada se convierte en acusadora. La transformación de la filosofía práctica en explicitación del trasfondo social de los conflictos morales deja, sin embargo, un problema residual. Las motivaciones conscientes de los individuos para emprender las acciones reveladoras no se dejan sintetizar como determinaciones de un orden o sistema de normas. Crece un déficit normativo, falta crítica constructiva. ¿Es Nora la vanguardia de un nuevo orden social? Según Hegel, la razón que el acto revela liquida tanto las premisas conscientes del individuo que lo comete como las del orden vulnerado por el acto. Por ello, no es posible que el mismo acto que desmiente la justicia de un orden sea lúcida construcción de una sociedad mejor: La razón que surge de la acción es, en lo inmediato, solo un acto del hundimiento del orden en que se configuró la acción de que ella ha surgido. De ahí la lóbrega imagen, en el prólogo a la *Filosofía del derecho*, de la filosofía como el ave nocturna que alza el vuelo en el ocaso. Pero de la doble liquidación del orden cuestionado por la acción y de la acción cuestionadora, Hegel pretende obtener el concepto racional del proceso social propio de los tiempos modernos. Hegel, como escéptico del pensamiento principista, ha sido tremendamente eficaz. Pero el descubrimiento del espíritu como agente de todas las demandas de justificación no parece más que una forma organizada de establecer y afrontar, es decir, administrar, las bancarrotas de las justificaciones institucionales; equivale, en filosofía, a la invención del papel moneda para satisfacer las necesidades de liquidez. En la segunda parte del *Fausto*, cuando el emperador pide consejos para salir de la terrible falencia en que ha caído el Estado, es Mefistófeles, por supuesto, el que propone una idea, mejor dicho, un «proyecto»: emitir títulos de riqueza firmados por Su Majestad, con los que todos van a dar y pedir razón a todos, títulos respaldados finalmente por los infinitos tesoros aún ocultos en la tierra y que desde ya pertenecen a Su Majestad. El proyecto prospera y, aunque algunos versos después ocurre la primera crisis inflacionaria, el reino se ha salvado.

Hegel no podía dejar sin cuestionamiento los diversos contextos de justificación que movilizan las acciones de los individuos en la sociedad moderna. Sin embargo, la única posibilidad de evitar la disolución de la crítica filosófica en una serie infinita de investigaciones empíricas sobre contextos sociales particulares era tipificar y jerarquizar los trasfondos motivacionales de forma que quedaran ordenados como una serie de instancias o episodios en el proceso de determinación del espíritu. En cada instancia prevalecen determinados criterios de autocercioramiento de la con-

ciencia como verdadera, todos reconocibles como componentes relativos de una forma absoluta, la del espíritu. En dos obras capitales de Hegel se efectúa este ordenamiento de los contextos particulares de justificación racional, en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía del derecho*. Las concepciones de la razón que ignoran su determinación fundamental, a saber, el determinarse por medio del cambio del mundo operado por la acción individual, son estudiadas por Hegel, en ambos libros, primero como versiones de la razón entendida como una facultad humana con su correspondiente contenido y, después, como formas de la exteriorización o extrañamiento del espíritu. En el primer enfoque, la razón se concibe en términos principalmente teóricos; en la *Fenomenología*, como certeza sensible, entendimiento, autoconciencia y razón. En la *Filosofía del derecho*, este primer enfoque comprende las concepciones de la razón como conocimiento de los principios y determinaciones del derecho abstracto y de la moralidad. En el segundo enfoque, las formas en que se determina la razón mediante la acción del individuo, es decir, como espíritu, atraviesan una inevitable autonegación que las hace depender de circunstancias objetivas y contenidos de conocimiento que les dan el aspecto de la cultura, la fe y la Ilustración en la *Fenomenología*, todo lo cual culmina en la formación de la moralidad, o la noción de persona libre que también podemos llamar sujeto moral. En la *Filosofía del derecho*, el segundo enfoque descubre en la sociedad civil-burguesa las formas de negación del espíritu metidas dentro de él, como momentos en que él se realiza poniéndose fuera de sí, como «la eticidad perdida en sus extremos».

	Razón como facultad del individuo	Razón como espíritu en el acto individual
<i>Fenomenología</i>	Certeza sensible Entendimiento Autoconciencia Razón observadora Ley del corazón — virtud Razón legisladora	<i>Espíritu enajenado de sí:</i> Cultura Fe Ilustración — Terror <i>Espíritu cierto de sí:</i> Moralidad Hipocresía El alma bella — el mal
<i>Filosofía del derecho</i>	<i>Derecho Abstracto:</i> Propiedad Contrato Delito <i>Moralidad:</i> Propósito y culpa Intención y conveniencia Bien y conciencia	Sociedad civil-burguesa Sistema de necesidades Trabajo Riqueza Ley y jurisprudencia Policía Corporación

El cambio más importante entre la *Fenomenología* y la *Filosofía del derecho* a este respecto es el tratamiento de la moralidad. En la *Fenomenología*, la moralidad es una de las figuras del espíritu por las que la acción individual, al insurgir contra

el orden ético preexistente, se encubre a sí misma o se disfraza de justificación racional meramente objetiva o cognitiva. En la *Filosofía del derecho*, en cambio, los discursos morales no actúan ya directamente como formas de autonegación de la eticidad, como sí lo hacen los intereses económicos, culturales y de autorrealización y mantenimiento del orden. Las reflexiones morales son simplemente formas especialmente reflexivas de la afirmación de la razón como facultad humana, lo mismo que el derecho. Pertenecen a la eticidad en la medida en que están incluidas en el amor filial, el honor profesional, la beneficencia pública, la responsabilidad del cargo. En otras palabras, en la *Filosofía del derecho* el territorio de la conciencia moral y los escrúpulos, la buena voluntad y la pureza de intenciones, la solidaridad principista con todos los seres humanos, la concepción de ellos como iguales en derechos y en dignidad, está poblado por los intereses particulares generalizables de la sociedad civil y así es parte del reino del espíritu objetivado por la acción individual. Como razonamientos propios del individuo activo en el mundo moderno se destacan los intereses económicos, culturales y sociales, todos caracterizados por su utilidad más o menos directa para el desarrollo personal. Esta forma de presentación de la moralidad completa la imagen esbozada en la *Fenomenología* con los contextos concretos en que se ponen en juego los criterios morales, las reflexiones principistas y los discursos que comparten buenas razones.

La explicación de las razones que encuentran los individuos para actuar, las cuales como móviles individuales son medios de la objetivación del espíritu, se ha vuelto en la *Filosofía del derecho* más descriptiva que en la *Fenomenología*; contiene un análisis de las interacciones sociales mediadas por el trabajo y el mercado que completa lo elaborado por Hegel décadas antes y ya se encuentra en las lecciones de Jena, llamadas de *Filosofía real*.⁸ Pero el precio de la objetividad de la teoría social de la *Filosofía del derecho* parece que ha sido desconectar el discurso burgués del discurso moral, lo que visto desde otro ángulo es una pérdida de realismo. Las demandas de justicia que se levantan en la sociedad moderna se caracterizan precisamente por combinar criterios de autorrealización personal con criterios de validez formal. En el drama de la sociedad civil de Hegel falta el protagonista, la conciencia crítica. El conflicto social no está hecho solo de demandas insatisfechas de condiciones propicias para el desarrollo humano, sino también de denuncias de abusos y arbitrariedades que se hacen directamente en nombre de principios normativos. Es cierto que en el medio de la sección sobre la sociedad civil-burguesa en la *Filosofía del derecho* hay un análisis de la administración de justicia, pero ello no hace más que completar la reducción del papel cuestionador del individuo moderno al de un demandante de condiciones justas, entre las que figura también la necesidad de administración de justicia imparcial. Esta evolución consiste en separar por completo y hasta contraponer la justificación por desarrollo personal, o sea teleológica, a la justificación normativa, o deontológica. El paso obligado del espíritu, es decir, de la razón convertida en experiencia histórica, a través de la acción individual toma la forma de los deseos de autorrealización personal, y ya no más la forma de la conciencia moral que quiere verse confirmada intersubjetivamente mediante el intercambio de buenas razones, como todavía en la *Fenomenología*.

8. Cf. G.W.F. Hegel, «Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805/1806)», en: *Jenaer Systementwürfe III*, GW 8.

Esta evolución parece ser consecuente con la concepción de Hegel y puede encontrarse en la misma *Fenomenología* puntos de partida para ella, pero también parece menos convincente como concepción de los trasfondos de las motivaciones del individuo moderno. En la *Fenomenología* hay fuertes expresiones de rechazo a la razón moralizante que cree saber de forma íntima y sensible lo que es bueno para todos. «Al invocar aquel el sentimiento, su oráculo interior, ha terminado con quien no esté de acuerdo con ello; tiene que declarar que no tiene nada que decirle a quien no encuentre dentro de sí y no sienta lo mismo; —en otras palabras, pisotea las raíces de la humanidad. Pues la naturaleza de esta es buscar el acuerdo con los demás y su existencia está solo en la comunidad de conciencias lograda».⁹

Esta frase del prólogo resume bien la crítica de la moral que aparece reiteradamente en el desarrollo, tanto bajo el título «La ley del corazón y el delirio de la presunción» como en la sección «Moralidad» del capítulo sobre el espíritu. En el desarrollo del libro, la dialéctica autodestructiva del moralismo se muestra, pues, dos veces, una en las paradojas de la razón que cree saberse y realizarse como facultad humana, y otra en las paradojas de la autoenajenación y la autocerteza del espíritu en tanto realizado a través de la acción del individuo. Esta reiteración se evita en la *Filosofía del derecho*, donde la moralidad únicamente consiste en la dialéctica de una razón normativa que no requiere de las experiencias sociales para realizarse y, por tanto, tampoco tiene parte en la realización de la eticidad. Así como dios se realiza en la teología cristiana mediante su *kenosis* o exteriorización y su obra se consuma a través de la redención humana, así también, según Hegel, la eticidad se realiza a través del mundo de la experiencia social en que los individuos producen un orden de libertad desde abajo. Lo peculiar del planteamiento de la *Filosofía del derecho* es que la teoría de la sociedad civil-burguesa contiene los intereses de realización humana e indirectamente, como presupuestos en estos intereses egoístas pero ilustrados, leyes universales o principios. Estos últimos quedan rebajados en la *Filosofía del derecho* al nivel de formas problemáticas de la razón que no tienen cómo resolverse ni fundamentarse en sus términos y tienen que ser criticados desde el punto de vista superior de la eticidad. La validez normativa que el individuo encuentra en la reflexión moral que acompaña a los sistemas de intereses particulares de la sociedad civil es el *explanandum*, y la eticidad relativa de la sociedad civil, el *explanans*.

Volvamos ahora a nuestro asunto principal. Sostenemos que el gran efecto liberador de la filosofía de Hegel, que ha contribuido decisivamente al surgimiento del mundo contemporáneo y su cultura, reside en haber reconocido que la razón aprende su contenido concreto mediante el acto individual, y ello no solo en las figuras heroicas y trágicas del mundo antiguo, sino en la transformación de la sociedad moderna por las múltiples experiencias de vida que hacen los individuos en ella. La diferencia esencial entre el efecto de la acción individual en el mundo antiguo y el efecto que tiene en el mundo moderno es que en este no quedan a la vista ni los límites de la catástrofe ni la naturaleza de una nueva institucionalidad que ocupe el lugar de la que se ha perdido. Esta indefinición de las circunstancias y los efectos de la acción ya quedó anunciada por la forma en que aconteció la Pasión de Cristo, cuyos efectos en el cambio de los tiempos son remotos e inescrutables. Los motivos

9. GWA 3, pp. 64-65.

del individuo moderno, aquellos por los que él pasa a la acción —los mismos que la acción, por sus efectos reveladores, desautoriza y sobrepasa— están lejos de tener la simplicidad y la belleza que tenían en el mundo antiguo. Orestes, por ejemplo, comete el horrendo crimen de matar a su tiránica madre en cumplimiento de las leyes de Zeus y Apolo, que protegen a la polis contra la usurpación y el abuso. Al hacerlo, quiebra el viejo orden que mantenía al coro en la angustia y el terror, el orden del mundo en que, según Hesíodo, los grandes y ricos, por su mismo poder, incurren necesariamente en *hybris* y despiertan la ira de los dioses. De esa colisión entre el viejo orden del mundo y el acto piadoso y nefasto surge un nuevo gobierno para la polis, el del tribunal de ciudadanos instaurado por Atenea. Ese tribunal condena el acto, pero libera al perpetrador, porque tiene razones para hacer ambas cosas. En este desenlace queda mal parado el lado antiguo de la ley, representado por las Erinias, pero la nueva institución cancela la vieja colisión normativa y justifica este cambio con las perspectivas de plenitud y paz que se abren a la polis, visión de desarrollo que incluye beneficios también para las Erinias, lo que las reconcilia con la polis. La claridad, la evidencia estética de este desenlace es proporcional a la que opera en su trasfondo motivacional. En el motivo impulsor de Orestes no hay dualidad de principios y, por tanto, no hay duda alguna. A la bella simplicidad de la colisión entre el derecho hesiódico de la sangre, que respalda a Clitemnestra, y el derecho de la polis, de Zeus y de Apolo, que embarga a Orestes, le corresponde la elocuencia teleológica del desenlace. Nada parecido a esto rodea a la acción del individuo en la sociedad moderna. Lo único constante en ambos mundos es el poder del acto para revelar la verdad. Para que la dialéctica del trasfondo motivacional desencadenante de la acción transformadora dé lugar a una perspectiva teleológica fundante, instauradora de un orden institucional concreto, tiene que desvanecerse por completo el poder de las ideas fijas y las convicciones que se enfrentan en dicha dialéctica. Para que la acción (*Handlung*) llegue a ser *tun*, un hacer práctico que crea realidad, tienen que derrumbarse entonces las categorías conceptuales que pretenden determinar la acción *a priori* o desde fuera de ella. El acto consumado, *Tat*, destruye sus propias motivaciones junto con el orden normativo que transgrede, lo que es inevitable, porque ellas han sido parte de él. Ahora bien, como la acción en nuestros tiempos no tiene ya más esa claridad de premisas ni de consecuencias, su sustancialidad tiene que ser revelada mediante el trabajo dialéctico de la filosofía. Ella se encarga de demoler las ideas fijas de la razón que mantienen a la acción en la indefinición y la contingencia. El precio de la determinación absoluta de la razón por la acción individual es la eliminación de las cuestiones de principio, que entrañan dualismos insolubles, y su reemplazo por el monismo del espíritu. Si ante cada acción se dejan de lado las consideraciones morales, entonces se despeja cómo el acto es una lección que demuestra la necesidad de salir de una esfera social limitada hacia otra más abarcadora. Vista así, la vida ética deja atrás toda idea abstracta de la razón y se determina por sus propias experiencias. En el lugar del «sufrimiento por indeterminación» que causan las nociones normativas abstractas queda el trabajo del espíritu.

La filosofía de Hegel tiene, pues, dos tareas. Una, propedéutica o preparatoria, consiste en desencadenar la autodestrucción dialéctica de los principios abstractos de la razón; la otra, que es la tarea definitiva, es captar en el pensamiento el trabajo del espíritu. Pero como este trabajo acontece en el presente, mediante la acción de

los individuos sometidos a las circunstancias sociales modernas que consisten precisamente en la vigencia de los principios abstractos de la razón, entonces es sumamente difícil captar su acontecer genuino. Si la desautorización y el descrédito de la moral kantiana y todos los repertorios de la Ilustración y la conciencia moral aconteciera de una buena vez por efecto de la exposición filosófica de sus dialécticas internas, entonces veríamos más claro cómo se suceden las formas institucionales en la experiencia ética que hace el individuo al actuar. Pero los efectos de la primera tarea parecen tan remotos e inescrutables como los de la Pasión de Cristo. Por ello, la segunda tarea no encuentra su objeto libre de las reflexiones de la razón que sigue considerándose una facultad humana. El acto individual hace su trabajo de transformación social sin dejar de medirse con ideas universalistas de la razón como la igualdad o dignidad de los seres humanos. Nora, la heroína de *Casa de muñecas*, abandona su casa no solo porque su acto ilícito ha servido de ocasión para revelar que esa forma de vida es muy limitada y hace falta pasar a otra esfera para llevar una vida más plena. Ella abandona esa casa porque allí se trata a los seres humanos como cosas. Nora no necesita ver cómo surge de su acto una forma de vida nueva y superior; eso sería un final feliz poco verosímil. El final de la obra es un portazo porque el acto transformador, en nuestros tiempos, no viene acompañado por la gracia de la integración social mediante nuevas instituciones. Por eso hay que aprender a vivir con la dignidad de la libertad pensada.

Debido a la forma en que Hegel ha presentado su teoría en la *Filosofía del derecho*, se ha creado la falsa impresión de que él sostiene que la eticidad del Estado se construye sobre la base de una eticidad social. Se piensa que el Estado, según Hegel, adquiere su forma ética cuando puede integrar en la responsabilidad pública a individuos bien socializados en la familia, la educación, el sistema laboral y económico y otras instituciones que sirven al desarrollo humano. Hegel sostiene, al contrario, que el Estado llega a su forma ética más alta cuando consigue nutrirse de las pasiones y los intereses más crudos y egoístas, esos que salen a relucir en una sociedad que es básicamente sistema de las necesidades y arena de confrontaciones morales a todo o nada. Para negar esto, tendríamos que ignorar las lecciones de filosofía de la historia, las de filosofía del arte y, por supuesto, la *Fenomenología*. Hegel cuenta con que los individuos más prosaicos que la humanidad ha producido, los burgueses, son también los más moralizantes, capaces de construirse una buena conciencia llena de dignidad para defender los intereses personales más extraordinarios. El imperativo de perfección no lo dirige Hegel hacia la sociedad, sino hacia el Estado. Sus conceptos sobre las altas funciones del Estado son amplios y detallados, véanse las funciones de los ministros, en especial en su relación con el legislativo. Sus conceptos de las instituciones de la sociedad civil, en cambio, son bastante descriptivos y relativizadores, cuando no irónicos: los pastores espirituales de las multitudes agotan sus esfuerzos en impedir que los individuos pierdan el sentimiento de tener derechos; la policía suele volverse odiosa, porque hoy encuentra peligroso lo que ayer no lo era; y la opinión pública es, al mismo tiempo, la cosa más apreciable y la más despreciable del mundo. En todo esto resuena la ironía del prólogo de la *Fenomenología*: si de algo tiene que cuidarse la filosofía es de pretender ser edificante. Por ello, para Hegel es importante captar el paradójico carácter antiético de la sociedad civil en toda su crudeza, no menos que para Kant es importante comprender las condiciones para gobernar con justicia «hasta a un pueblo de

demonios». Para Hegel, la sabiduría del Estado es directamente proporcional a la energía con que los individuos que lo conforman defienden sus intereses privados, tanto en el terreno material como en discursos morales.

Con estas referencias a la obra de Hegel hemos querido aportar a la aclaración de la compleja relación de la dialéctica hegeliana con la teoría crítica de la sociedad. El pensamiento de Hegel se enuncia como superación definitiva de la forma crítica de la filosofía y él mismo no usa nunca la palabra crítica para referirse al filosofar propiamente dicho. Sin embargo, al lograr su tarea, que ha sido mostrar cómo el mismo sujeto moral que protagoniza la crítica está entretejido en las contradicciones del acontecer social e histórico, ha producido un efecto paradójico, seguramente no previsto por él. Sucede ahora que la crítica se reinventa como crítica inmanente, social y genealógica. El derecho fundamental de la persona a ser tratada como un fin en sí y nunca meramente como un medio se realiza principalmente en el mutuo reconocimiento y la reciprocidad de los aportes a la realización personal. Las paradojas y ambivalencias en medio de las que surgen estas determinaciones recíprocas son, sin embargo, tan densas, que su investigación en contexto global e histórico universal apenas da tiempo para resumir en principios su contenido normativo. En la teoría hegeliana de la sociedad civil, el momento de la argumentación principista, típico de la moralidad y el derecho abstracto, está comprendido dentro de la densa elaboración de los intereses generalizables mediante instituciones y formas de representación. Al hacerse innegable esta realidad, la teoría crítica ha tomado un camino investigativo, el de la reconstrucción detallada de los contextos sociales para desentrañar las formas concretas de normatividad que operan en ellos. Fuera de este camino, la crítica y su vocación práctica caen en el profundo silencio contemplativo de la comprensión inmanente de los grandes cambios del estado del mundo que acontecen en el arte, la religión y la metafísica.